



VERBUM E IUS

Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale /
Preaching and legal Frameworks in the Middle Ages

a cura di

Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello



Verbum e ius

**Predicazione e sistemi giuridici
nell'Occidente medievale**

**Preaching and legal Frameworks
in the Middle Ages**

a cura di

Laura Gaffuri e Rosa Maria Parrinello

**Firenze University Press
2018**

La regola della vita monastica nei sermoni di Cesario d'Arles

di Roberto Alciati

La raccolta di sermoni del vescovo gallico del VI secolo Cesario di Arles (469/70-542) è un valido strumento per mostrare come la relazione fra parola e diritto sia uno degli argomenti più importanti da prendere in esame se veramente si vuole conoscere come qualsiasi società cristiana (o semplicemente religiosa) possa essere costruita. In queste pagine, è descritto come la forma di vita monastica non sia “naturalmente/ontologicamente” legata al (e determinata dal) diritto della società cristiana perché la regola – che talvolta chiamiamo la legge monastica – è piuttosto una consuetudine, uno stile di vita secondo il vangelo. Cesario, come qualsiasi altro vescovo, deve trovare il posto alla forma di vita monastica nella società cristiana che si appresta a definire, perché solo così i suoi principi di visione e divisione del mondo possono funzionare, ossia la sua teodicea può diventare una sociodicea.

The collection of sermons by the sixth-century Gallic bishop Caesarius of Arles (469/70-542) is a valid instrument for showing the relationship between word and law as one of the most important tools for truly understanding how any Christian (or simply, religious) society may be built. These pages will describe how the monastic form of life is not “naturally/ontologically” linked to (or determined by) the law of Christian society because the rules – which we sometimes call monastic law – are closer to a custom, a way of life according to the gospel. Caesarius, as any other bishop, must find a place for the monastic form of life in the Christian society he wishes to define, because only in that way can his principles of vision and division of the world function; that is his theodicy can become a sociodicy.

Medioevo; secoli V-VI; Gallia; regole monastiche; monachesimo; sermone; predicazione; *ius*; diritto; legge e religione; *politeia*; *regula*; *religio*; *societas christiana*.

Middle Ages; 5th-6th Century; Gaul; monastic rules; monasticism; sermon; preaching; *ius*; law; Law and Religion; *politeia*; *regula*; *religio*; *societas christiana*.

1. *Verbum et ius*

Come recita la presentazione generale del volume – e, di conseguenza, della raccolta degli interventi – le diverse forme di comunicazione religiosa costituiscono uno spazio di interazione tra religione e diritto, uno spazio in un certo senso “strategico” nel quale due interpretazioni della realtà, quella religiosa e quella espressa dalle idee e dalle pratiche giuridiche, ben lungi dal

poter essere considerate come variabili indipendenti, si sovrappongono continuamente l'una all'altra modificandosi e contaminandosi reciprocamente. Queste continue modificazioni e contaminazioni reciproche si ritrovano anche quando l'oggetto della produzione omiletica non è "soltanto" la vita del fedele nella *christiana societas*, ma la particolare forma di vita cristiana che siamo soliti chiamare ascetico-monastica.

Come intendo mostrare nelle pagine seguenti, l'indipendenza delle due varianti "religione" e "diritto", semplicemente, non esiste: «là dove gli studiosi parlano solitamente di religione, non v'è altro che una forma inedita di diritto; là dove sembra che vi sia teologia, v'è talvolta un'espressione politica che attende di essere riconosciuta come tale»¹. Fra tutte le forme di vita religiosa, quella ascetico-monastica è, agli occhi degli stessi "studiosi", la più refrattaria alla regolamentazione giuridica, quella che, per il semplice fatto di definirsi *fuga mundi*, non può non essere intesa come essa stessa si considera, ovvero lo spazio dell'anomia. Il carattere giuridico della religione sembra essere naturalmente estraneo al cristianesimo antico, al punto che su questa ingenuità storiografica si è fondata per decenni – ma forse sarebbe più corretto dire per secoli – l'eccezione della religione cristiana².

Lo stesso luogo comune diventa più evidente se ci si concentra sul mondo ascetico-monastico. L'auto-percezione del monaco come abitatore dello spazio anomico per eccellenza – il deserto, reale o simbolico – produce nell'osservatore un'illusione ottica: il monaco è ciò che dice di essere. Invece, anche quando si parla di monaci, lo *ius* è ben presente, sia pure sotto altre forme. C'è, per esempio, la regola, universalmente e generalmente intesa come la legge o la norma che governa la forma di vita monastica; potremmo dire, dunque, la legge monastica. Appurata dunque l'esistenza di uno *ius* monastico, la questione si sposta sulla sua natura:

è sbagliato analizzare quello che è stato chiamato il "diritto dei religiosi" sempre e solo nel riverbero della legislazione che la chiesa o l'impero hanno prodotto nei confronti della vita monastica su temi relativi più disparati (pratiche di trasmissione della proprietà, stato civile, forme e modalità del voto, possibilità di una dispensa, durata del noviziato, possibilità di mutazione d'ordine ecc.). Ancora meno appropriato ci sembra limitarsi a riportare l'opinione di canonisti e civilisti sulla vita monastica. Piuttosto che considerare come la vita monastica si sia riflessa nella legislazione emanata dalla chiesa o dall'impero, bisognerebbe imparare a cogliere in questa immensa produzione testuale una nuova figura del diritto, con una sua logica giuridica specifica, capace di

¹ Coccia, *La legge della salvezza*, p. 131.

² Di questa condizione eccezionale si possono rintracciare lacerti anche nell'opera del padre nobile della storia del diritto antico, Jean Gaudemet, per quaranta anni docente di diritto canonico e, nel 1970, successore di Gabriel Le Bras, altro giurista, alla direzione della quinta sezione (scienze religiose) della *École pratique des hautes études*. La bibliografia degli scritti di Gaudemet è consultabile in Gaudemet, *Formation du droit canonique*, pp. 11-38. Gli stessi limiti – se mi è concesso un tono piuttosto severo – si ritrovano nel recente *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles*; mi permetto di rimandare alla mia recensione in «Revue de l'histoire des religions». Un primo tentativo di collocare il monachesimo nella storia del diritto (soprattutto in età moderna e contemporanea) è invece di Fantappiè, *Les ordres religieux entre histoire, droit et sociologie*. Per quanto più tecnico e circoscritto, altrettanto utile è Jacobs, *Die «Regula Benedicti» als Rechtsbuch*.

articolare una forma di *normatività* che ha principi propri, assolutamente incomparabili a quella sedimentatasi nel diritto civile classico così come in quello canonico. Prima ancora che documenti e testimonianze della storia della spiritualità, le regole andranno studiate come elementi di una storia a lungo termine delle forme di normatività che si sono costituite in Occidente, in ambito civile come in quello canonico³.

L'autonomia del diritto monastico è riconoscibile e va pertanto preservata, pur andando intesa in modo radicalmente diverso. Come sostiene Emanuele Coccia, non si tratta di riconoscere a questo particolare diritto lo statuto di un *tertium genus* giuridico variamente collocato nello spazio ideale situato fra la legislazione della chiesa e quella dell'impero⁴, ma, al contrario, di considerare lo *ius* della forma di vita ascetico-monastica come produttore di normatività e di tecniche giuridico-politiche⁵.

L'opposizione fra il mondo secolare (della chiesa e dell'impero) e la *politeia* monastica si realizza semplicemente nel modo di *stare*, poiché *l'hexis* corporea proposta dallo *ius* monastico è «mitologia politica realizzata, incorporata, diventata disposizione permanente, quindi modo di sentire, di pensare e di stare»⁶. In questo modo, ecco che lo studio delle regole monastiche cristiane, prima e dopo Benedetto, muta radicalmente, diventando storia delle pratiche ascetiche.

Tuttavia, è altrettanto evidente quanto la ricerca della normatività più adeguata sia persistente e come la forma di vita monastica non si dia senza una sua regolamentazione. Ma quali sono i tratti di questa regolamentazione? Ossia, cos'è una regola monastica e come – e se – deve essere classificata all'interno della documentazione giuridica religiosa? Può essere, ad esempio, considerata uno strumento giuridico ecclesiastico al pari dei canoni conciliari⁷ o delle decretali⁸?

³ Coccia, *La legge della salvezza*, pp. 130-131.

⁴ Si veda, a titolo di esempio, Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, dove, alle pp. 199-211, si parla di monachesimo, ma nulla è detto riguardo all'eventuale rapporto della legislazione propriamente monastica col diritto della chiesa. Il rapporto è invece istituito da McLaughlin, *Le très ancien droit monastique de l'occident*. Illuminanti alcuni passaggi della *Préface*: «Notre intention est d'abord de dégager les problèmes présentant un intérêt pour le canoniste qui cherche à connaître les origines des institutions, ensuite de les étudier au point de vue juridique. (...) [Un] pareil travail n'a pas encore été fait pour les institutions du monachisme. Cependant, sans une étude des situations juridiques diverses, on ne peut pas comprendre l'histoire du monachisme. Le monastère n'est pas, en effet, un groupement tout à fait autonome, indépendant, vivant sous une règle. Il existe dans l'Église, dans un État, dans un milieu social où il se trouve en rapport constant avec d'autres institutions. (...) Nous avons pris l'époque de saint Benoît de Nursie comme point de départ de notre étude car avec lui nous assistons à la naissance d'un monachisme occidental dans son esprit et dans son organisation» (pp. V-VI). McLaughlin non nega l'esistenza di pratiche ascetiche prima di Benedetto, ma è evidente che l'istituzione monastica è per lui connaturata all'esistenza di una regola, anzi, *della* regola, destinata a diventare – continua McLaughlin – la regola di tutti i monaci.

⁵ Coccia, *La legge della salvezza*, p. 131.

⁶ Bourdieu, *Il senso pratico*, p. 151.

⁷ Non trascurabile è infatti la presenza della forma di vita monastica e della sua regolamentazione nei canoni dei concili. Per limitare il campo alla sola Gallia, si veda ora *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2, *I concili gallici*.

⁸ Sulle decretali si veda *I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 1, *Decretali, concili romani e canoni di Serdica*.

Scorrendo la letteratura relativa alla regolamentazione della forma di vita monastica, si scopre, curiosamente, che tali questioni restano pressoché tutte inevase, anzi, neppure mai poste⁹. Emblematica da questo punto di vista è la risposta che si può dedurre dagli scritti di Yves Congar, secondo il quale le regole fanno parte del variegato *corpus* del diritto ecclesiastico relativo agli «stati di vita»: fra queste, che Congar chiama prerogative giurisdizionali della chiesa, alcune hanno un'origine sacramentale, per esempio il matrimonio, altre invece, come nel caso della vita religiosa, non hanno alcun fondamento sacramentale¹⁰. Non è difficile individuare il sottinteso teologico di una tale argomentazione, dove si prendono per universalmente dati concetti come “giurisdizione ecclesiastica” e “sacramento”. Ma quand'anche si accettasse una tale premessa, la spiegazione fornita da Congar continuerebbe a eludere una distinzione importante, che si colloca, precisamente, a fondamento del diritto cristianamente ispirato.

Tutta la legislazione canonica (ma lo si potrebbe dire in fondo per tutto il diritto classico) si sa pertanto innanzitutto *super litibus dirimendis*, relativa cioè ai *litigia* e non ad una vita nella sua stessa forma. Il suo compito e dunque la sua utilità sta solo nella conoscenza dei *negotia ecclesiastica*. Proprio per questo essa ha potuto assumere in sé il modello, la procedura, la tradizione *casuistica* del diritto classico romano¹¹.

Le regole monastiche – aggiungo io –, sulla base della loro storia redazionale e della loro (s)fortuna, sono costituzionalmente estranee a questo tipo di regime giuridico: «non solo non muovono da alcun contenzioso, ma il loro oggetto cessa di essere il classico *negotium* per divenire la forma stessa di una vita»¹². I *litigia* e i *negotia* del mondo perdono di consistenza, proprio perché la molla della forma di vita monastica è la auto-sottrazione a ogni possibilità di *litigium* o *negotium*; è, in termine meno giuridici, la *fuga mundi*, laddove l'anomia data dal venir meno dello *ius* del mondo impone la necessità di colmare la lacuna con una nuova regolamentazione. La differenza è che la *regula* non si dà nella forma dello *ius* mondano, pur condividendone la forza normativa-coercitiva e l'enunciazione logica.

⁹ Un'eccezione è costituita da Barcellona, Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo nella Gallia tardo-antica*, dove però, sin dal titolo, è chiaro l'approccio degli autori: la fonte del diritto e il luogo del legislatore non possono che essere la chiesa e la sua struttura gerarchica. In altre parole, la regola è sempre intesa come un tentativo giuridico – più o meno riuscito – di imposizione del controllo ecclesiastico sul monastero o, al massimo, come una regolamentazione dei rapporti di forza all'interno della comunità, rigorosamente cenobitica, imposta dall'abate o dalla cerchia degli anziani. Bastino le considerazioni conclusive: «Il quadro emergente dai documenti che abbiamo cercato di esaminare appare macroscopicamente dominato da uno scontro di potere i cui poli si identificano con i vescovi da un lato e la compagine monastica dall'altro, con sullo sfondo le alterne vicende della corona, ma che in filigrana consente di individuare un più ampio ventaglio di situazioni conflittuali a livelli vari e trasversali, i cui fronti risultano raramente segnati da nette linee di demarcazione» (p. 502).

¹⁰ Congar, *Rudolf Sohm nous interroge encore*, p. 294.

¹¹ Coccia, “*Regula et vita*”, p. 108.

¹² *Ibidem*.

Il “peccato” di Congar è tuttavia veniale perché la storia del termine stesso *regula* è ancora da scrivere, nonostante gli imponenti lavori filologici di Adalbert de Vögué¹³. Questa reticenza è in parte dovuta certamente all’uso del termine così come registrato nei testi più antichi, dove esso indica non tanto un codice legislativo scritto, quanto la stessa condizione monastica oppure, se seguito da un complemento di specificazione, un’osservanza particolare, come nel caso delle comunissime espressioni *regula ieiunii*, *regula oboedientiae* e simili. Il monaco non necessita di un legislatore perché sua norma suprema, unica e vera regola della sua vita, è la sacra scrittura: la forma di vita monastica comunitaria infatti è la continuazione dell’antica chiesa di Gerusalemme descritta negli Atti degli apostoli e il suo fondamento sta nella predicazione apostolica. Questo si legge chiaramente nell’*Ordo monasterii* di Agostino (395), considerato il primo “legislatore” monastico latino, o nella “storia del monachesimo” proposta da Cassiano¹⁴.

Ma ogni *ius* è anche una particolare forma di discorso, perché ogni *nomos* si articola nel *logos*. Si tratta del discorso normativo, quel particolare discorso che vuole orientare diversamente “cose” e “fatti” del mondo che viviamo affinché nei tempi a venire non abbiano luogo o abbiano luogo in condizioni diverse¹⁵.

Fissata e condivisa la necessità della norma, ora il rimando al vuoto e alla lacuna normativa è, nuovamente, il principale strumento con cui si stabilisce la necessità del ricorso a specifiche *élites*, ossia ad agenti specializzati che rappresentano il dispositivo dell’«ordinamento ordinante» (*ordo ordinans*), che li precede, regola e sovrasta. Costoro, a loro volta – ma sempre profittando del ricorso alla mancanza di norme –, dovranno stabilirne di nuove e ribadire il loro dominio su di esse, reiterando così il primato della discrezionalità che il sistema normativo di cui son parte ha assegnato *al* – o assegnatasi *dal* – collegio dei giurisperiti¹⁶.

È, in altre parole, la forza degli enunciatori – i giurisperiti, appunto – di pronunciare il diritto, delimitando, di volta in volta, lo spazio dei possibili e quindi la totalità delle soluzioni propriamente giuridiche.

Se c’è un alfiere di uno *ius* propriamente ecclesiastico nella tarda antichità, questo è certamente il vescovo, ma se si guarda alla produzione omiletica di Cesario vescovo di Arles, allora anche i *sermones ad monachos* assumono un significato particolare, soprattutto per due ragioni: la prima è che Cesario si distingue per una fortunata produzione narrativa relativamente alla vita ascetico-monastica; la seconda è che trascorre parte della sua giovinezza nel

¹³ Per un’introduzione al suo ingente lavoro di *inventio* delle regole prebenedettine si veda de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*.

¹⁴ Alciati, «*Verus Israel, id est monachorum plebs*».

¹⁵ Squarcini, *Forme della norma*, p. 19: «La funzione principale del discorso normativo è quella di “far sapere” ad altri ciò che deve o non deve essere fatto. In tal senso, norma e linguaggio sono praticamente inscindibili, arrivando fino ad essere talvolta mezzo l’uno per l’altro».

¹⁶ *Ibidem*, pp. 40-41.

complesso monastico dell'isola minore dell'arcipelago di Lérins, dove, stando al suo biografo, ricopre anche la non secondaria mansione di *cellarius* (*Vita s. Caesarii*, I,6); conosce dunque direttamente le consuetudini di quella forma di vita e la sua autopercezione di alterità al mondo¹⁷.

I 238 sermoni a lui attribuiti sono stati suddivisi da Germain Morin, il loro primo editore, in cinque categorie: *sermones de diversis seu admonitiones, de scriptura, de tempore, de sanctis, ad monachos*. Stampata a Marédsous per la prima volta nel 1937, l'edizione sarà ripresa dal discepolo di Morin, Cyrille Lambot, nel 1953, e pubblicata in due tomi nella *Series latina* del *Corpus Christianorum* (103 e 104)¹⁸. Questa infatti si apre – potremmo dire programmaticamente, se fosse stato nelle intenzioni dell'autore – con l'esplicitazione dell'alterità ascetico-monastica al mondo¹⁹. Destinatari del sermone sono gli amati *fratres in Christo* del *monasterium* di *Blandiacum*²⁰.

Sanctus ac venerabilis pater vester Arigius religiosa quidem humilitate sed prope indiscreta suggestionem postulat, ut ad sanctam caritatem vestram exhortatorium debeamus proferre sermonem; (...). Quid enim nos dicturi sumus verbo, quod vos iam glorioso non impleatis exemplo? Numquid debemus vobis dicere: *Nolite mundum diligere*, quos cognoscimus cum omnibus desideriiis suis tota fide et devotione contempnere? (...) Numquid praedicare possumus, ut lites et scandala debeatis fugire, quos videmus de periculoso et nimis fluctibus inquieto saeculi huius pelago ad portum monasterii fideliter ac feliciter convolasse? Et licet de his omnibus quae in vobis Deus contulit gaudeamus, et, quia illa Deo propitiante fideliter exercetis, admonere vos minime praesumamus, est tamen quod non incongrue debeamus vestrae caritati suggerere: ut quod Deo inspirante fideliter coepistis, ipso adiuvante usque ad finem gloriosum viriliter compleatis (...). Et quia spiritalem fabricam aedificare Christo adiuvante coepistis, fundamentum verae religionis supra petram fundata humilitate collocare debetis. (...) Quaelibet bona quis habeat, si verae humilitatis fundamentum habere noluerit, firmiter stare non poterit. (...) Duo enim aedificia et duae civitates a mundi initio construuntur: unam aedificat Christus, alteram diabolus; unam aedificat humilis, alteram superbus²¹.

¹⁷ Opera di riferimento per Cesario è Klingshirn, *Cesarius of Arles*. Per un'ampia ricostruzione del contesto nel quale Cesario opera, si veda anche Heijmans, *Arles durant l'antiquité tardive*.

¹⁸ Per le considerazioni seguenti si farà riferimento all'intera produzione omiletica di Cesario, partendo tuttavia dalla sezione *ad monachos*. A mio avviso l'unica divisione davvero significativa è fra i primi quattro gruppi di sermoni (*de diversis, de scriptura, de tempore, de sanctis*) e il quinto *ad monachos*. La prima differenza riguarda la *dedicatio*: i sei sermoni "monastici" presentano un *titulus* al quale segue la giustificazione dell'autore, il quale dice di essere stato interpellato da questi monaci. Tuttavia, una sola è la comunità menzionata, peraltro di difficile localizzazione.

¹⁹ Su Cesario legislatore monastico si vedano anzitutto le parti introduttive e i commenti di Joël Courreau e Adalbert de Vogüé, curatori dell'edizione critica dei suoi scritti monastici (*Sources Chrétienne* [d'ora in poi SC], 345 e 398). Per un'ulteriore approfondimento si vedano: de Seilhac, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la règle de s. Augustin*; Nolte, *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit*, pp. 257-271; Del Cogliano, *Caesarius of Arles*, pp. 17-30.

²⁰ Toponimo di incerta collocazione (Blanzac, Blanzay, Blanz, Blandy, Blangy). Si veda *Introduction* in Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, II, pp. 51-52.

²¹ «Il vostro santo e venerabile padre Arigius mi chiede – certamente con rispettosa umiltà, ma allo stesso tempo stimolandomi oltremodo – di indirizzare un discorso di esortazione alla vostra santa devozione. (...) Ma che cosa posso dirvi di fare che già non avete raggiunto col vostro mirabile esempio? Dovrei forse dirvi «non amate il mondo» (1 Gv 2,15), quando so con quanta fede e devozione voi desideriate disprezzarlo? (...) Non posso mica raccomandarvi di fuggire le liti e gli scandali quando tutti vediamo che vi siete precipitati con fede e gioia nel porto nel mo-

Il legislatore episcopale Cesario si arresta sulla soglia del *monasterium*, dismette i suoi abiti da produttore di normatività, ma non per questo viene meno alle richieste del «pater Arigijs»: semplicemente abdica a vantaggio del *consilium*.

2. *Consilium et praeceptum*

L'esortazione di Cesario è invero generica e non si può pensare che il lavoro all'*aedificium Christi* sia compito esclusivo del monaco. Infatti, è l'esordio di questo sermone a contenerne la chiave di lettura: il vescovo Cesario non sa, letteralmente, che dire ai monaci di *Blandiacum*. La ragione di questa afasia è tutta nella *fuga mundi*, la scelta di vita che porta in un luogo, il *monasterium*, esterno alla giurisdizione del vescovo, il quale, invece, non può che raccomandare ai suoi fedeli di perseverare nell'*opus* cristiano per eccellenza, vale a dire la costruzione dell'*aedificium Christi*. Questo è un precetto per tutti, ma che nella relazione vescovo-monaco diventa una *suggestio*, termine che può essere assimilato a quello di *consilium*. Questo, termine tecnico del diritto romano, si accompagna sempre al suo contrario, *praeceptum*: la differenza fra i due è specificamente modale (Gaio parla di due *genera mandati*), dove il precetto implica una necessità, mentre il consiglio la libertà, perciò, come poi sarà nel diritto successivo, la *regula caritatis* sopravanza la *regula iuris*²². *Iustitia* e *caritas* dunque come fondamenti della vita del cristiano.

Nei paragrafi successivi Cesario insiste sull'argomento dicendo che i figli di Dio e i figli del diavolo si distinguono sulla base dell'umiltà o della superbia che manifestano (233,4), perciò «*humilitatem ante omnia teneamus*» (233,5). Ma c'è una differenza sostanziale fra il monaco e il *laicus*:

Quantis enim exemplum verae humilitatis et perfectae caritatis ostenderis, cum tantis et pro tantis aeterna praemia possidebis. Si vero – quod absit – superbiae, iracundiae, murmurationis vel inoboedientiae formam ad imitandum te aliis dederis, non solum pro te, sed etiam pro illis quos destruxeris, gehennae supplicium sustinebis. (...) Nam si laicus homo in saeculo constitutus superbiam habeat, peccatum est; monachus vero si habuerit, sacrilegium est. Taliter vos exhibere debetis, fratres, tam sancte, tam iuste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere, sed etiam peccantibus aliis in

nastero fuggendo i cavalloni del mare in tempesta di questo mondo? E siccome noi siamo lieti di tutte quelle cose di cui Dio vi ha ricolmati e, poiché grazie a lui le mettete in pratica fedelmente, crediamo di non dovervi ammonire ulteriormente; tuttavia, c'è una cosa che non impropriamente dobbiamo suggerire al vostro zelo, affinché ciò che Dio ha sinceramente cominciato a ispirarvi, sempre col suo aiuto, possiate portarlo a termine con determinazione e in maniera eccellente (...). Poiché con l'aiuto di Cristo avete cominciato a costruire l'edificio spirituale, ora dovete stabilire con umiltà le fondamenta sulla pietra della vera *religio*. (...) Qualsiasi bene un uomo possieda, se non ha come fondamento l'autentica umiltà, non potrà reggersi in piedi. (...) Due infatti sono gli edifici e due le città che sono state costruite dall'inizio del mondo: una la edifica Cristo, l'altra il diavolo; una la edifica l'uomo umile, l'altra l'uomo superbo»: Caesarius Arelatensis, *Sermo* 233,1-3 (SC 398, pp. 60-64). La traduzione di tutte le citazioni è mia.

²² Coccia, *La legge della salvezza*, pp. 133-134. Su *iustitia* (*lex*) e *caritas* vedi anche Jacobs, *Die «Regula Benedicti»*, pp. 176-187.

hoc saeculo possint veniam inpetrare. Nam si linguam non refrenamus, non est vera sed falsa religio nostra; et melius fuerat non vovere, quam post votum promissa non reddere²³.

Questo passaggio contiene due affermazioni capitali per comprendere la distinzione fra *consilium* e *praeceptum* e la condizione di vita del monaco. Anzitutto, ciò che per il laico è peccato, per il monaco è sacrilegio. Come scrive Agostino nel suo *Contra Cresconium*, «vero tanto est gravius peccatum, quantum committi non potest nisi in deum»²⁴. In altre parole, il *sacrilegium* è ogni atto che ci oppone alla *religio*²⁵, ma il trovarsi nella condizione di sacrilegio dipende non tanto dall'agire in un certo modo, ma dalla condizione di partenza dell'agente: il monaco è colui che ha fatto un *votum* e mantenerlo segna il discrimine fra la vera e la falsa *religio*. Questo *votum* è la ragione della *religio*, forma di vita che prevede dunque un giuramento.

Nel diritto romano, il *votum* è una promessa condizionata legata all'ottenimento di un determinato favore divino. L'esaudimento della preghiera alle divinità pone il *vovens* nella condizione di dover sciogliere la promessa (*votum solvere*). Sino ad allora costui resta legato a questo vincolo con la divinità. Qui invece il *votum* diventa "per la vita", non può essere sciolto, ovvero il *vovens* resta perennemente *voti damnatus*, pena il *sacrilegium*. Ma perché questo *votum* è solo dei monaci? A cosa dunque è rivolto questo *votum*?

La risposta è nella condizione del monaco: egli è al contempo nel mondo e fuori del mondo. Per tutto ciò che avviene fuori del mondo, ovvero nel monastero, la *congregatio laica*, la sua vita è posta unicamente sotto il controllo e il governo della *regula* e dell'*abbas*, a cui, come ricorda anche Cesario, il monaco deve sottomettersi con voto di obbedienza (*sermo* 236,3). Come lui si rallegra dei vostri progressi, dice Cesario, così i monaci devono gioire in Dio dei meriti del padre loro. Questo doppio rendimento di grazie rappresenta l'armonia interna della *congregatio* monastica. In questo ambito il vescovo non può entrare ovvero non può esercitare il suo *imperium*. E infatti, come esordisce Cesario nel primo sermone *ad monachos*, che può dire un vescovo ai monaci rispetto alla loro condotta? Nulla.

L'inazione di Cesario è la spia lampante di un momento ben definito nella

²³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 233,7 (SC 398, pp. 72-78): «a tutti coloro cui tu mostrerai l'esempio della vera umiltà e dell'amore perfetto, con loro e per loro, tu possiederai i beni eterni. Ma se – Dio non voglia! – ti mostrerai agli altri come un modello di superbia, di iracondia, di animo malmostoso o di disobbedienza, dovrai sopportare il supplizio del fuoco eterno, non solo a causa del tuo comportamento, ma anche per tutti coloro che hai distrutto. (...) Infatti, se qualche uomo laico che vive nel mondo prova superbia, è peccato; ma se in questa condizione si trova un monaco, è sacrilegio. Così dunque, fratelli, voi dovete mostrarvi, tanto giusti, santi, pii che i vostri meriti non bastino solo a voi, ma possano ottenere il perdono per tutti gli altri peccatori che vivono in questo mondo. Infatti, se non tratteniamo la nostra lingua, la nostra non è vera ma falsa *religio*: meglio sarebbe non prestare giuramento piuttosto che non mantenere la promessa dopo che si è giurato».

²⁴ Augustinus, *Contra Cresconium*, 4,10,12.

²⁵ Zeddies, "*Religio et sacrilegium*", p. 27.

storia del cristianesimo occidentale: il momento in cui si delinea, e progressivamente si impone all'ordine del giorno, il problema della natura giuridica delle regole monastiche e, di conseguenza, il rapporto fra il diritto del mondo secolare cristiano e quello che vige all'interno della *congregatio* monastica. È il problema del *nomos* della vita monastica, recentemente messo a fuoco da Giorgio Agamben²⁶.

Lo "stato di eccezione" della vita monastica rispetto al mondo secolare o, se vogliamo, l'irriducibile alterità dell'*oikonomia* monastica, ha molte conseguenze. La prima – quella che sta primariamente a cuore al vescovo Cesario – se non percepita come tale, ha conseguenze destabilizzanti per l'intera *societas*: «etsi quod bonum est ipse non facio, in aures tamen vestras praecepta Domini Salvatoris insinuo» (*sermo* 55,5). Se gli atti sacramentali compiuti da un sacerdote indegno non intaccano la loro efficacia, l'indegnità del monaco semplicemente non si può dare perché la forma di vita monastica non è un agire, più o meno eticamente corretto, ma un *habitus* "incarnato" e per questo non atto a essere dismesso. È una *conversatio* e chi l'abbandona, ovvero trasgredisce alla natura di quella forma di vita, è un sacrilego. Siamo di fronte all'applicazione del principio giuridico dell'*abdicatio iuris*: la forma di vita monastica si pone – o vuole porsi – al di fuori del diritto, obliterando il rapporto giuridico fra uomo e cose che vige nel mondo secolare. La *sacertà* del *monachus*, la cui vita non può essere salvata secondo la poderosa macchina teologica dell'*oikonomia* cristiana, non è quella dell'uomo che vive nel mondo, sia esso laico o ecclesiastico. La *religio* del secolare non è la *religio* del monaco perché al primo mancano quei «doveri d'ufficio» stabiliti dalla regola, alla quale il monaco, in quanto tale, deve uniformarsi. È col monachesimo che nella *christiana societas* i confini fra «vita» e «regola» diventano indistinguibili. In questo senso, espressioni come «vita vel regula», «regula et vita», «regula vitae» non possono dunque essere rubricate come semplici endiadi, ma sono la spia di «un campo di tensioni storiche ed ermeneutiche, che esige un ripensamento di entrambi i concetti»²⁷. Il monachesimo è, rispetto al mondo, il "regno dell'anomia" dove si sviluppano forme di vita altre rispetto a quelle dei non monaci.

Ma per quanto il monaco non viva nel mondo, fa pur sempre parte della *christiana societas*; almeno di questo è convinto il vescovo Cesario, che addita i monaci al popolo come i perfetti, gli spirituali, gli indivisi. Le loro preghiere e la loro condotta irreprensibile per il mondo sono la ragione dell'amore e dell'onore tributati a costoro dall'intero genere umano.

Tutto questo non è un auspicio: è l'armonia della *christiana societas*, che il suo regolatore più alto in grado sulla terra, il vescovo, è tenuto a preservare. Perché tutto funzioni, è necessario che ognuno "stia al suo posto" ovvero faccia ciò che il sistema gli richiede.

²⁶ Agamben, *Altissima povertà*.

²⁷ *Ibidem*, p. 15.

Ab oriente enim usque ad occidentem omnibus paene locis, in quibus christiana religio colitur, gloriosissimae famae vestra conversatio ad Christi gloriam praedicatur. Iure a vobis exigitur, ut, quod in vobis creditur, hoc etiam probetur²⁸.

Quindi, poiché i monaci sono «quasi Christi templa viventia, bonorum operum margaritis ornata, orationum holocaustis impleta», chi li osserva deve poter essere confermato dai suoi occhi su quanto gli è stato raccontato di quella *congregatio*²⁹.

L'*holy man* di Peter Brown e Jonathan Z. Smith è «an entrepreneur without fixed office»³⁰, mentre il monaco di Cesario – ma ben prima già di Casiano³¹ – è il *vir sanctus* che opera nel tempio-*congregatio* monastica ed è esso stesso tempio. A costoro, evidentemente, i laici sono invitati a guardare.

3. *Carnales et spiritales*

Il monaco dunque ha un ruolo ben preciso all'interno della *christiana societas*: con le sue preghiere e il suo esempio aiuta il secolare a non abbandonare la via stretta e angusta, dal monaco percorsa nella sua totalità, che conduce alla salvezza, al porto della vera felicità³². L'argomentazione di Cesario potrebbe sembrare a prima vista ovvia, quasi scontata e banale: i monaci sono più virtuosi degli altri cristiani quindi hanno un posto speciale nel variegato mondo dei credenti in Cristo e contribuiscono, con le loro preghiere e il loro esempio, alla costruzione dell'*aedificium Dei*.

Aedificium Dei è sinonimo di *christiana societas*, dove la supremazia indiscussa spetta al vescovo. Di questo si ha ampia dimostrazione nei sermoni che, per comodità, possiamo definire *ad populum*. Sin dal primo *sermo* della collezione, i vescovi sono chiamati sentinelle («speculatores»),

quia in altiori loco velut in summa arce, id est ecclesia, positi et in altario constituti de civitate vel de agro Domini, id est de tota ecclesia, debeant esse solliciti, et non solum ampla portarum spatia custodire, id est crimina capitalia, praedicatione saluberrima prohibere, sed etiam posterolos vel cuniculos parvulos, id est minuta peccata, quae cotidie subrepunt, ieiuniis, elemosinis vel orationibus observanda vel purganda iugiter admonere³³.

²⁸ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 236,3 (SC 398, p. 112): «Da oriente sino a occidente, in quasi tutti i luoghi dove la *religio* cristiana è professata, la vostra nobilissima forma di vita è magnificata. A buon diritto perciò vi si chiede che ciò in cui credete sia anche provato».

²⁹ *Ibidem*, p. 114: «quasi templi viventi di Cristo, ornati di perle delle buone opere, pieni dei sacrifici della preghiera».

³⁰ Smith, *Map is not territory*, p. 187.

³¹ Alciati, *Monachesimo come tempio*, pp. 246-269.

³² Qui infatti potremmo arrestare la lettura dei sermoni *ad monachos*, seguendo il suggerimento del traduttore per l'edizione *Sources chrétiennes*: fatte salve le trattazioni più ampie di temi come quello dell'umiltà (*sermo* 233) o del buon esempio per i fratelli (*sermo* 237) o della preghiera in tempo di quaresima (*sermo* 238), il restante materiale ruota attorno a tre questioni, già contenute nel primo sermone: la metafora del monastero come porto; carità e umiltà come i due pilastri della vita monastica; la preghiera dei monaci come aiuto e sostegno alla peccaminosa vita dei laici.

³³ Caesarius Arelatensis, *Sermo* 1,4 (SC 175, pp. 226-228): «perché, posti in un luogo elevato,

Altri ancora sono poi gli abitanti della «civitas vel ager Domini»:

Tres enim professiones sunt in sancta ecclesia catholica: sunt virgines, sunt viduae, sunt etiam coniugati. Virgines exhibent centesimum, viduae sexagesimum, coniugati vero trigesimum. Alius quidem exhibet amplius, alius minus; sed omnes in caelesti horreo reconduntur, et aeterna beatitudine feliciter perfruuntur³⁴.

Ma quando si rivolge altrove ai fedeli laici, ritiene opportuno arricchire il quadro e restituire un affresco più dinamico della *christiana societas*:

Legimus in quodam libro, fratres dilectissimi, de ulmo et vite propositam nobis similitudinem (...). Quare ista similitudo si posita, diligenter attendamus. Arbor ulmea significat hominem divitem in hoc mundo. Sicut enim arbor illa sublimis est et amoenata et humida, et tamen fructibus vacua; ita et quicumque dives saeculi huius, quamvis sublimetur honoribus, in multis facultatibus amoenus et iocundus esse videatur, tamen si ad vitem, id est, ad pauperem Christi elemosynarum suarum brachia quasi ramos piissimos humiliter non expandit, a fructibus aeternae vitae vacuus remanebit. Vitis autem significat servos Dei, abbates, monachos vel clericos spirituales³⁵, in Deo vacantes (...), qui contempto mundo Deo die noctuque deserviunt³⁶.

A costoro, secondo il dettato di Gal 6,10, bisogna fare del bene, in modo particolare ai «domestici fidei, qui sunt monachi, et quicumque alii servi Dei, impedimenta huius mundi fugientes» (*sermo 27,3*).

Questo articolato ordinamento sociale è inoltre sovrastato da una suddivisione più generale, più semplice:

tota ecclesia catholica non solum habet spirituales, sed habet etiam et carnales, quamvis nonnulli in trinitate se credere dicant, carnales tamen sunt, quia crimina et peccata vitare dissimulant³⁷.

come al sommo della rocca (cioè della chiesa) e dell'altare, devono prendersi cura della città e del campo del Signore, e cioè di tutta quanta la chiesa; e devono sorvegliare non solo gli ampi accessi delle porte, cioè impedire con una predicazione salutare l'accesso ai peccati capitali, ma anche le porticine secondarie e le gallerie, cioè ricordare continuamente che bisogna premunirsi e purificarsi con digiuni, elemosine e preghiere dalle piccole colpe che si insinuano quotidianamente».

³⁴ Caesarius Arelatensis, *Sermo 6,7* (SC 175, p. 332): «Tre infatti sono gli uffici nella santa chiesa cattolica: ci sono le vergini, le vedove e gli sposati. Le vergini procurano cento, le vedove sessanta, mentre gli sposati trenta, ossia qualcuno un po' di più, qualcuno un po' di meno. Tutti però sono riposti nel granaio celeste e felicemente godono della beatitudine eterna».

³⁵ Il *codex Parisinus* presenta la variante «clericos vel monachos spirituales».

³⁶ Caesarius Arelatensis, *Sermo 27,1* (SC 243, pp. 93-94): «Fratelli carissimi, leggiamo in un tal libro (*Il pastore di Erma*, sim. 2) una similitudine relativa all'olmo e alla vite (...). Prestiamo attenzione alla *ratio* di questa similitudine. L'olmo rappresenta il ricco che vive nel mondo, il quale, esattamente come questo albero, è maestoso, gradevole e turgido, tuttavia sterile e privo di frutti. Allo stesso modo, il ricco che vive in questo mondo, per quanto sia elevato dagli onori e paia essere sereno e gioioso, se non tende le braccia delle sue elemosine, come rami misericordiosi, verso il povero di Cristo, rimarrà privato dei frutti della vita eterna. La vite indica i servi di Dio, gli abati, i monaci e i chierici spirituali, che si consacrano a Dio (...), che si dedicano a Dio giorno e notte attraverso il rifiuto del mondo».

³⁷ Caesarius Arelatensis, *Sermo 82,1* (SC 447, p. 102): «l'intera chiesa cattolica ha al suo interno non solamente spirituali, ma anche carnali; sebbene alcuni dicano di credere alla trinità, restano tuttavia carnali, poiché fingono di evitare i delitti e i peccati».

Ma come si legge in Gn 15,10, «aves non divisit», a differenza degli altri tre mammiferi menzionati (la vacca, l'ariete e la capra): tortora e colomba sono una cosa sola, «perché nella chiesa cattolica i carnali sono divisi, mentre gli spirituali no. E, come dice la scrittura, gli uni si pongono contro gli altri (...): costoro sono divisi perché si oppongono vicendevolmente»³⁸. Come gli uccelli del cielo, gli *spiritalis* possono dire con Paolo «nostra conversatio in caelis est» (Fil 3,10; *sermo* 82,2).

Per quanto diversi e per quanto gli *spiritalis* sovrastino i *carnales*, il vescovo resta la sentinella della città e del campo del Signore e quindi il detentore del principio di visione e divisione del mondo:

Come risulta in tutta evidenza dal caso della religione, i sistemi simbolici devono la loro struttura all'applicazione sistematica di un unico e sempre identico principio di divisione e non possono organizzare il mondo naturale e sociale che ricavandovi delle classi antagoniste; poiché, in sintesi, generano il senso, e il consenso sul senso, a partire dalla logica dell'inclusione e dell'esclusione, essi sono predisposti dalla loro stessa struttura ad assolvere contemporaneamente delle funzioni di inclusione e di esclusione, di associazione e di dissociazione, di integrazione e di distinzione (...) operando una *diacrisis* insieme arbitraria e sistematica nell'universo delle cose, alle funzioni socialmente differenziate di differenziazione sociale e di legittimazione delle differenze³⁹.

In altre parole, la teodicea della *christiana societas* si fa sociodicea, ossia è incorporata, diventa la normalità di vita, la giustificazione, percepita come naturale, dell'ordine sociale.

Ecco dunque l'utilità del sermone, delle norme di vita extra-monastiche, per il popolo, per i più, dove comunque anche la vita perfetta del monaco deve trovare il suo posto. Ricorrendo ai molti linguaggi sociologici, possiamo dire che la società descritta da Cesario è un apparato ideologico o un dispositivo o una visione del mondo o una teologia. Io dico – preferendo il lessico di Bourdieu – che è una sociodicea, ovvero una teodicea che si incarna nei corpi e nelle menti delle persone: il punto non è verificare se le cose siano, rankianamente, andate effettivamente così, semmai si tratta di ricostruire le forme di violenza simbolica, ovvero di imposizione di un *habitus*, da parte della burocrazia religiosa dominante attorno al suo bene simbolico di primario valore.

Riassumo quanto già detto: la forma di vita monastica non è *naturalmente/ontologicamente* legata (e determinata) al *nomos* della *christiana societas*; la regola, intesa come consuetudine, come il vivere secondo il vangelo, come sostantivo da specificare (*regula ieiunii, regula oboedientiae...*) è lo *ius* del monastero, ma è uno *ius* extramondano. Il vescovo Cesario tuttavia ha la necessità di stabilire il posto della forma di vita monastica nell'erigenda *christiana societas* perché solo così il suo principio di visione e divisione, quindi la sua teodicea, può farsi effettiva sociodicea.

³⁸ *Ibidem*, 82,2 (SC 447, pp. 102-104).

³⁹ Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, p. 77.

4. Conclusioni

William Klingshirn ha spiegato bene come l'azione politica del vescovo Cesario si trovi costantemente a dover affrontare i "poteri" monastici della regione gallica, così come quelli episcopali concorrenti⁴⁰. Valga, in questa sede, un solo esempio. Il concilio gallico che si tiene a Orléans il 10 luglio 511 è il primo a definire con precisione la giurisdizione episcopale sui monasteri, riconoscendo una sorta di sequenza gerarchica che dal vescovo scende sino al monaco, passando per l'*abbas* (cc. 19-23). Ebbene, questo concilio è convocato dal neo-convertito Clodoveo re dei Franchi, pertanto è limitato ai vescovi del regno franco, escludendo dunque Cesario e tutti i vescovi della Gallia meridionale, che ricadono sotto l'influenza visigotica. La situazione è molto fluida ed è praticamente impossibile appurare la cogenza dei canoni conciliari, già a partire dal concilio di Calcedonia (451), dove per la prima volta si fissa – o sarebbe meglio dire si auspica? – la giurisdizione del vescovo sui monasteri esistenti nella propria diocesi.

Da questo punto di vista, predicazione e canonistica si trovano ad affrontare le stesse criticità. Il vescovo è sempre *speculator* e sorgente di normatività per il popolo della *christiana societas*, ma, nelle sue intenzioni, anche per gli *spiritales*, per coloro cioè che si autodefiniscono *perfecti* o *verus Israel*. Tuttavia, come abbiamo detto, se l'intento principale di ogni discorso normativo è di estendere un insieme di prassi testualizzate ritenute canoniche a una collettività, che deve recepirle nelle proprie abitudini e nei propri costumi, esso deve necessariamente confrontarsi con differenti piani di realtà: gli *spiritales* non sono i *carnales*, quindi le forme della norma non possono essere le stesse. Comunque sia, l'alterità, se accettata, deve essere assimilata e inserita nel sistema di rappresentazioni e di narrazioni condivise a cui viene conferito statuto normativo, il quale però rischia di essere tacciato di patente impraticabilità se, proprio a tali fratture, non riesce a porre rimedio.

In queste pagine sono partito da quelle che i *carnales* percepiscono come fratture, vale a dire le varie forme di *fuga mundi*; ma anche le forme cristiane di vita ascetica mettono in atto processi di esecuzione e socializzazione, consapevoli di come non si possa non partire dalla norma, ovvero dal "far sapere" ad altri ciò che deve o non deve essere fatto. Fissata e condivisa la necessità della norma, si determina la nascita dell'esigenza del ricorso ad agenti specializzati che rappresentano il dispositivo dell'ordinamento ordinante. Ma dire agenti specializzati vuol dire principi di visione e divisione del mondo: al legislatore monastico si affianca il legislatore vescovile, l'uno e l'altro produttori di *praecepta* e *consilia*, ovvero di pratiche.

⁴⁰ Klingshirn, *Caesarius*.

Opere citate

- G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita. Homo sacer*, IV, 1, Vicenza 2011.
- R. Alciati, *Monachesimo come tempio: il cantiere di Cassiano nuovo Chiram*, in «Adamantius», 15 (2009), pp. 246-269.
- R. Alciati, recensione a *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*, eds. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008, in «Revue de l'histoire des religions», 227 (2010), pp. 395-397.
- R. Alciati, «*Verus Israel, id est monachorum plebs*». *La genealogia monastica di Cassiano*, in «Adamantius», 17 (2011), pp. 67-80.
- Augustinus, *Contra Cresconium*, in *Scripta contra Donatistas*, ed. M. Petschenig, Wien 1909 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 52).
- R. Barcellona, S. Pricoco, *Legislazione conciliare e monachesimo nella Gallia tardo-antica*, in *Proceedings of the eleventh international congress of medieval canon law*, a cura di M. Bellomo, O. Condorelli, Città del Vaticano 2006, pp. 471-503.
- P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Roma 2005 (Paris 1980).
- P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, in P. Bourdieu, *Il campo religioso. Con due esercizi*, a cura di R. Alciati, E.R. Urciuoli, Torino 2012, pp. 73-129.
- I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 1, *Decretali, concili romani e canoni di Serdica*, a cura di T. Sardella, C. Dell'Osso, Roma 2009.
- I canoni dei concili della chiesa antica*, II, *I concili latini*, 2, *I concili gallici*, a cura di P. Pellegrini, Roma 2011.
- Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, I (Sermons 1-20), éd. M.-J. Delage, Paris 1971 (Sources Chrétiennes, 175); II (Sermons 21-53), éd. M.-J. Delage, Paris 1978 (Sources Chrétiennes, 243).
- Césaire d'Arles, *Œuvres monastiques*, I, *Œuvres pour les moniales*, eds. J. Courreau, A. de Vogüé, Paris 1988 (Sources Chrétiennes, 345); II, *Œuvres pour les moniales*, eds. J. Courreau, A. de Vogüé, Paris 1994 (Sources Chrétiennes, 398).
- Césaire d'Arles, *Sermons sur l'Écriture*, I (Sermons 81-105), éd. J. Courreau, Paris 2000 (Sources Chrétiennes, 447).
- E. Coccia, «*Regula et vita*». *Il diritto monastico e la regola francescana*, in «Medioevo e Rinascimento», 20 (2006), pp. 97-147.
- E. Coccia, *La legge della salvezza: Bernardo di Clairvaux e il diritto monastico*, in «Viator», 41 (2010), pp. 127-146.
- Y. Congar, *Rudolf Sohm nous interroge encore*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 57 (1973), pp. 263-294 (rist. anast. in Y. Congar, *Droit ancien et structures ecclésiastiques*, London 1982).
- M. Del Cogliano, *Caesarius of Arles: On living in community*, in «Cistercian Studies Quarterly», 41 (2006), 1, pp. 17-30.
- L. de Seilhac, *L'utilisation par s. Césaire d'Arles de la règle de s. Augustin. Étude de terminologie et de doctrine monastiques*, Roma 1974.
- A. de Vogüé, *Les règles monastiques anciennes (400-700)*, Turnhout 1985.
- Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles. Intégration ou "concordat"? Le témoignage du Code Théodosien*, eds. J.-N. Guinot, F. Richard, Paris 2008.
- C. Fantappiè, *Les ordres religieux entre histoire, droit et sociologie*, in «Revue du droit français et étranger», 73 (1995), pp. 501-520.
- J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1989².
- J. Gaudemet, *Formation du droit canonique et gouvernement de l'Église de l'antiquité à l'âge classique*, Strasbourg 2008.
- M. Heijmans, *Arles durant l'antiquité tardive. De la duplex Arelas à l'«Urbs Genesii»*, Roma 2004.
- U.K. Jacobs, *Die «Regula Benedicti» als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung*, Köln-Wien 1987.
- W. Klingshirn, *Caesarius of Arles. The making of a Christian community*, Cambridge 1994.
- 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.
- C. Nolte, *Klosterleben von Frauen in der frühen Merowingerzeit. Überlegungen zur «Regula ad virgines» des Caesarius von Arles*, in *Frauen in der Geschichte VII. Interdisziplinäre*

- Studien zur Geschichte der Frauen im Frühmittelalter. Methoden - Probleme - Ergebnisse*,
hrsg. W. Affeldt, A. Kuhn, Düsseldorf 1986, pp. 257-271.
J.Z. Smith, *Map is not territory. Studies in the history of religions*, Leiden 1978.
F. Squarcini, *Forme della norma. Contro l'eccentricità del discorso sudasiatico*, Firenze 2012.
N. Zeddies, "Religio et sacrilegium". *Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Hei-*
dentum (4.-7.- Jahrhundert), Frankfurt a.M. 2003.

Roberto Alciati
Università degli Studi di Torino
roberto.alciati@unito.it