

Quaderni dei Viandanti

Paolo Repetto

**Il fascino indiscreto
degli eretici**

*La dissidenza religiosa
in Occidente
dalle origini al XIV secolo*

Viandanti delle Nebbie

Paolo Repetto

IL FASCINO INDISCRETO DEGLI ERETICI

Edito in Lerma (AL) nell'aprile 2010

Per i tipi dei **Viandanti delle Nebbie**

collana *Quaderni dei Viandanti*

<https://www.viandantidellenebbie.org>

<https://viandantidellenebbie.jimdo.com/>

<https://www.facebook.com/viandantidellenebbie/>



Quaderni dei Viandanti

Paolo Repetto

*Il fascino indiscreto
degli eretici*

*La dissidenza religiosa in Occidente
dalle origini al XIV secolo*

Viandanti delle Nebbie

INDICE

Cos'è l'eresia.....	7
Come nasce l'eresia.....	13
L'eresia nell'alto medioevo.....	26
Le eresie dell'oriente europeo: il bogomilismo.....	28
L'XI secolo: in attesa dello Spirito.....	32
La pataria.....	37
I Catari.....	53
Il XIII secolo: l'apogeo ereticale.....	62
Il XIV secolo: dall'eresia alla dissidenza.....	70
Magi, astrologi e stregoni.....	71
Nuova chiesa, nuovi stati e nuova società.....	79
Il fuoco della penitenza.....	82
Donne e Madonne.....	95
Un mondo sempre più laico.....	98
Bibliografia essenziale.....	101

Questo saggio è stato parzialmente pubblicato, come capitolo a se stante, col titolo “Le eresie medioevali” (cap. XIV) in AAVV – Storia d’Italia e d’Europa, vol. 2 (Apogeo e crisi del Medioevo, 1978), edito a Milano da Jaka Book.

Le parti interamente nuove sono quella iniziale (cap. 1 e 2) e quella finale (cap. 8). Il resto è rimasto praticamente invariato. La bibliografia è stata naturalmente aggiornata.

Cos'è l'eresia

*Ogni rivoluzionario finisce
come oppressore o come eretico
Albert Camus*

Non ho la pretesa di offrire un'analisi esaustiva dei fenomeni ereticali. La loro interpretazione costituisce a tutt'oggi uno dei nodi più complessi della storiografia sul medioevo, a dispetto (o forse proprio in ragione) delle letture che ne sono state proposte da molteplici angolazioni, confessionali, laiche o ideologicamente mirate. Mi limito pertanto a preporre a questo excursus storico sull'eresia medioevale alcune considerazioni e una traccia esplicativa.

Il significato letterale del termine greco *αἵρεσις* è "scelta". *Αἰρέω* significa appunto, tra le altre cose, "scelgo": implica una condizione di libertà e di possibilità; si contrappone all'idea di una necessità determinante, di una norma (o di una normalità) cui ci si deve adeguare, di un dogma che non può essere discusso. Nell'accezione originaria non c'è valenza negativa: non si sottolinea l'effetto possibile di disobbedienza o di allontanamento da una verità. La connotazione negativa è stata introdotta proprio dal cristianesimo (il termine è usato in questa sfumatura già da san Paolo), passando però all'inizio attraverso il significato più contenuto di "divergenza d'opinioni".

Ciò non significa che queste divergenze fossero vissute nei primi secoli del cristianesimo in maniera sempre composta e pacifica, come dimostrano le vicende dei Montanisti e dei Circumcellioni. Sta di fatto però che fino ad una certa epoca, che potremmo convenzionalmente datare attorno alla metà dell'XI secolo, e più precisamente alla consumazione dello scisma d'oriente (1054), il margine all'interno del quale era possibile gestire la differenza d'opinioni rimaneva piuttosto ampio. In pratica, fino a quando non venne definitivamente fissata in un sistema dogmatico l'interpretazione delle scritture e non fu costituito un canone universalmente riconosciuto delle scritture stesse, rimase possibile confrontarsi da una situazione di parità, almeno sul piano dell'autorevolezza dottrinale.

A far pendere di volta in volta il piatto erano naturalmente poi le ingerenze e gli interessi esterni, in primis quelli del potere politico, come si può constatare guardando agli esiti dei concili fondamentali di Efeso e di Nicea,

dai quali per intervento imperiale uscirono vincenti posizioni dottrinali che nel sinodo erano in realtà minoritarie. A questo va aggiunto che la evangelizzazione ha dovuto tener conto, a seconda dei periodi e delle direzioni geografiche intraprese, di sostrati di religiosità anteriore o di nuove credenze concorrenti, oppure di declinazioni particolari del cristianesimo stesso, con i quali in qualche misura, anche dopo una lotta senza esclusione di colpi, occorreva venire a patti. Il risultato era una dottrina che andava caratterizzandosi in maniera molto diversa a seconda che il confronto avvenisse con lo gnosticismo, con il manicheismo, con l'arianesimo o con le religioni primordiali celtiche dell'occidente; anche perché, proprio per marcare le differenze, doveva sottolineare in ciascuna situazione caratteristiche o posizioni che in altri contesti avevano un'importanza minore, o addirittura non facevano parte del corredo dottrinale. Lo stesso accadeva per gli elementi del culto e del rituale. La gran massa dei fedeli, che aveva necessità di simboli forti nei quali riconoscersi e attraverso i quali distinguersi, era interessata soprattutto a questi ultimi.

Lo scisma del 1054 è dunque significativo perché consente alla chiesa occidentale di tracciare linee dottrinali e procedure di culto ben precise, per rimarcare la propria originalità rispetto a quella orientale ma anche per tirare le fila e mettere in riga tutte quelle interpretazioni che spontaneamente, per contaminazione, o volutamente, per resistenza alla crescita in importanza e autorità del vescovo di Roma, erano andate pullulando nei secoli tra il III e il X.

L'*αἵρεσις* a questo punto è ben altro che una scelta di posizione: è una scelta "sbagliata". La connotazione semantica negativa applicata per secoli dai polemisti degli opposti schieramenti ha finito per far coincidere il significato con quello di "errore" (che ha invece tutt'altra radice, derivando da *ἔρρω*, traducibile anche con "sbanda, vado in malora"). L'errore diventa visibile, rimarcabile ed esecrabile quando esiste un canone definito, quando esistono delle regole, imposte o condivise che siano, che dettano i confini tra ciò che si può pensare, dire, fare, e ciò che invece non viene considerato lecito, e determinano anche come lo si possa fare, e quando, e chi. Nell'XI secolo tutto questo non è ancora chiarissimo, ma la battaglia antieretica può scatenarsi, perché non c'è più l'urgenza di tenere assieme un coacervo tanto variegato di dottrine e di prassi quale era il cristianesimo dei primi dieci secoli.

Definita l'ortodossia, liquidati poco alla volta quei margini di indeterminazione che consentivano l'esistenza di percorsi più o meno paralleli, la Chiesa comincia a fare la conta di chi è rimasto al di là della linea e non sembra intenzionato a rientrare nel gruppo. Per la riuscita di questa operazione è fondamentale la connivenza del potere politico: dopo che si è chiusa con un sostanziale pareggio la lotta per le investiture, le due istituzioni condividono l'interesse a soffocare ogni possibile germe di turbamento.

L'eccezionale proliferazione di movimenti ereticali successiva allo scisma ha dunque una duplice spiegazione. Da un lato c'è l'emersione di forme del dissenso o di autonomia dottrinale che preesistono e che sono rese visibili ora dall'elemento di contrasto (l'ortodossia) introdotto. Dall'altro, il giro di vite suscita nuove e immediate reazioni di rigetto. Coesistono insomma elementi residuali delle eterodossie dei primi secoli, quelle che hanno continuato carsicamente a circolare e a riemergere, mai del tutto liquidate, ed eresie di nuovo conio, che riprendono magari elementi e motivi di quelle preesistenti, ma li sviluppano in maniera originale.

Ciò che accomuna le diverse fenomenologie è che non si tratta mai di movimenti innovatori, ma piuttosto di espressioni di resistenza e di conservazione sulle posizioni originarie del cristianesimo. Contrariamente a quanto diffuso da letture molto forzate, che hanno voluto cogliere in questi fenomeni l'anticipazione di uno spirito libertario proprio della modernità, o addirittura la matrice di ogni giacobinismo, l'eresia (e senz'altro quei suoi particolari fenomeni che sono oggetto di questa trattazione) non è portatrice di istanze rivoluzionarie: è tale invece il cristianesimo nel suo insieme, e nella versione "etica" delle origini. In tal senso, chi cambia le carte in tavola, introducendo dogmi o elementi di apparato o di culto che nulla hanno a che vedere con la primitiva predicazione, è piuttosto la Chiesa. Si va dalle ingerenze nella politica secolare all'istituzione dei sacramenti, dalla progressiva separazione tra clero e laici alla creazione di una scala gerarchica, con il loro corollario di disposizioni, quale ad esempio il celibato ecclesiastico, che sono funzionali alla creazione di un meccanismo formidabile di potere, e che agli occhi del credente un po' più avveduto e convinto storcono completamente il significato dell'agire e dell'essere religioso.

Il fattore che maggiormente caratterizza il modello ecclesiale medioevale è proprio la sempre più netta suddivisione tra chierici e laici, sancita definitivamente dal *Decretum* di Graziano nella prima metà del XII secolo. I laici

vengono allontanati da un diretto coinvolgimento nelle “cose di Dio”, la cura e gestione delle quali è riservata ai primi. Peggio ancora, sono espulsi nel momento stesso in cui viene lanciato lo spirito di crociata e si parla sempre più della necessità di rinnovamento del clero.

Già una delle primissime manifestazioni ereticali, il montanismo, si configura come un rifiuto della burocratizzazione del cristianesimo, della crescente organizzazione degli apparati ecclesiastici, che implica la perdita di spontaneità. Tutti i movimenti successivi si presentano, bene o male, come forme di resistenza al progetto organizzativo. In questo senso il cristianesimo segue la stessa sorte di tutti gli altri grandi movimenti rivoluzionari, che partono con gli entusiasti e si stabilizzano, se vittoriosi, con i funzionari e i burocrati. L'eresia è quindi in genere il rifiuto di allontanarsi dallo spirito primigenio di un movimento, ed è rivoluzionaria solo nel senso letterale del termine, che è quello di un ritorno allo stato originario.

Forse andrebbe anche ridimensionata la valenza “libertaria”, sottolineata e privilegiata nella lettura novecentesca dell'eresia. Senza cadere nella interpretazione opposta, quella che ascrive al millenarismo ereticale i germi di un integralismo rivoluzionario intollerante e del moderno totalitarismo (si veda ad esempio il poderosissimo pamphlet *Con il fuoco nella mente*, di J. Billington), va ammesso che non sempre una dottrina ereticale concede all'adepto spazi di libertà maggiori di quanti ne consenta l'ortodossia. È vero senz'altro che il presupposto è molto più responsabilizzante: gli sono lasciati la responsabilità e l'onere personale della scelta, non c'è nessuno che decida per lui. Ma è altrettanto vero che all'interno di una minoranza, soprattutto quando questa è messa alle strette, non possono essere consentiti ulteriori dissensi o sfumature interpretative. L'esigenza di compattezza si traduce in genere in una forte pressione morale, che talvolta, appena si diano le condizioni, può tradursi in pressione fisica.

Penso in sostanza che non debba essere sotteso alla narrazione delle vicende ereticali alcun giudizio di valore, e che vada tenuta sotto controllo anche ogni epidermica simpatia: mi riferisco soprattutto a quelle situazioni in cui la scelta della dissidenza comporta un prezzo altissimo da pagare, e la coerenza totale con le proprie convinzioni impone, almeno in apparenza, il dilemma se conservare la dignità o la vita. Ciascuno ha diritto alle proprie priorità, e quella della sopravvivenza non ha minore fondamento delle altre, quanto meno sul piano naturale. Occorre semmai distinguere tra posi-

zioni che fanno capo ad un sano concetto di dignità e coerenza, ed altre imputabili invece ad uno sprezzante integralismo. Toppo spesso, e le forme recenti del terrorismo sono lì a dimostrarlo, la disponibilità a sacrificare la propria vita coincide con la scarsa o nulla considerazione per quella altrui.

È singolare poi, scorrendo la storia dell'eresia, constatare come ciò che viene combattuto e apparentemente sconfitto in un dato periodo torni poi, presto o tardi, a rifarsi vivo e vada a costituire la nuova ortodossia. La storia davvero non scarta nulla, o comunque meno di quanto appaia. Per l'oggetto di questo studio la vicenda più clamorosa è indubbiamente quella del dibattito sulla natura di Cristo, che ha visto di volta in volta prevalere e assurgere a dogma le due diverse concezioni; ma se ne potrebbero citare decine di altre, meno appariscenti ma non meno significative.

Infine, la componente sociale. Presso quali ceti nasce e prospera più facilmente la devianza ereticale? Anche se le prime manifestazioni dell'XI secolo hanno origine nel tessuto rurale, quelle successive tendono sempre più a localizzarsi nella dimensione urbana e a coinvolgere il ceto artigiano e addirittura quello nobiliare. Non parrebbero essere i diseredati, gli ultimi, i motori principali della dissidenza, anche se quasi sempre finiscono coinvolti. Ed è perfettamente logico. I primi movimenti nascono dalla difesa, più che dello spirito originario del cristianesimo, di quelle sopravvivenze pagane o manichee che la chiesa aveva per un certo periodo tollerato e al limite mascherato, rivestendole di un abito nuovo. Quelli del XIII secolo hanno invece una matrice più squisitamente intrinseca al cristianesimo e alle diverse modalità della sua interpretazione e professione. Qui i contadini, che hanno appena digerito il nuovo ordine e che in fondo di questo ordine, col suo apparato di santi, di reliquie, di cerimonie, di rituali hanno bisogno, tendono piuttosto alla conservazione. In una interpretazione libertaria del cristianesimo finirebbero per fare la stessa fine di sempre, ovvero non contare assolutamente nulla e non avere alcuna voce in capitolo. È la storia che si ripete in ogni rivoluzione, e che vede quasi sempre la popolazione rurale istintivamente schierata con il potere, anziché coi suoi oppositori. Naturalmente, ci sono le eccezioni. Secoli di predicazione, e da ultimo quella degli ordini mendicanti, lasciano il segno anche su coscienze non particolarmente attente alle sfumature del messaggio. E pesa poi la disperazione, che spesso e volentieri porta a scorgere in tutto ciò che rompe le regole non più sopportabili del quotidiano l'unica via d'uscita.

Ciò che mi preme sottolineare, in definitiva, è che quello eretico risulta un fenomeno troppo complesso per poter essere riassunto e inglobato in una lettura socio-politica eccessivamente semplificata e rigida. Le eresie, così come i movimenti millenaristici, non sono una delle tante possibili espressioni di un'unica dissidenza, di una ribellione degli oppressi contro gli oppressori iscritta nel necessario corso storico. Sono qualcosa di più e insieme qualcosa di meno. E almeno questo, proprio per giustizia storica, a coloro che ne sono stati i tragici protagonisti andrebbe riconosciuto.

Come nasce l'eresia

La presenza di *αἵρεσεις* (nel significato di fazioni minoritarie, non ancora in quello di vere e proprie sette) è testimoniata già in seno ai primi nuclei cristiani. San Paolo trae spunto per la prima lettera ai Corinzi proprio dalla notizia di contrasti interni alla comunità, e torna poi sull'argomento nella quinta epistola ai Galati e in quella a Tito, prospettando, se le divergenze si rivelassero incomponibili, l'esclusione e l'isolamento dei "devianti". Accenni a interpretazioni, a dissidi, a contaminazioni troppo marcate con le dottrine concorrenti corredano poi tutta la produzione catechistica ed apologetica dei primi due secoli: il cristianesimo primitivo si fonda in effetti su un humus storico e dottrinale poco compatto. Esso raccoglie i primi consensi presso quei gruppi ebraici marginali che non trovano collocazione nelle correnti dominanti del giudaismo, la farisaica e la sadducea, gruppi spesso eterogenei e privi di una comune tradizione sociale e religiosa. Può essere insomma considerato una minoranza eterodossa nel contesto del giudaismo. Le cose cambiano quando esce dai confini della Palestina (ed è proprio san Paolo a farlo procedere in questa direzione) e fa proseliti fuori dell'ambito dell'ebraismo originario. È il gruppo degli ellenisti, quelli che parlano il greco (e che scrivono gli *Atti degli Apostoli*) a prendere in mano la situazione, soprattutto dopo il concilio di Gerusalemme del 49 d.C. e dopo che la frangia giudaico-cristiana è stata dispersa dalla repressione di Tito.

La prima ondata di proselitismo tra i "gentili" investe il mondo urbano, da tempo ormai indifferente ad una mitologia di origine rurale estranea agli interessi e alla sensibilità della civiltà ellenistica, e quindi più aperto al messaggio evangelico: mentre incontra grosse resistenze alla penetrazione nelle campagne per il motivo opposto, ma anche per le difficoltà pratiche di una evangelizzazione diffusa e capillare.

Le comunità cittadine di fedeli conservano a lungo il carattere di avamposti isolati, all'interno dei quali si sviluppano un'esegesi neotestamentaria e una organizzazione ecclesiale autonome. Non è solo un problema di difficoltà nei rapporti con le altre comunità, e quindi di assenza di confronto e di verifica dottrinale; è il carattere stesso della predicazione e della professione cristiana a spingere in questo senso. Agli occhi dei primi credenti ciò che distingue il cristianesimo dagli altri culti orientali in ascesa e ne determina la superiorità è la novità dell'assunto etico, mentre la struttura teolo-

gica, dottrina e culturale risulta tutt'altro che definita. La figura del salvatore, sulla quale si incentrerà successivamente l'intera credenza, rimane in subordine rispetto alla divinità suprema: Cristo conserva a lungo solo una investitura profetica, prima di diventare il signore del mondo.

Gli stessi elementi primari del rituale, il battesimo, simbolo di purificazione e rito iniziatico alla società dei credenti, e la convivialità eucaristica, non hanno ancora uno status *sacramentale*. Il culto cristiano può adattarsi abbastanza elasticamente ai preesistenti retroterra religiosi, e ne sposa gli aspetti più radicati nella tradizione e rispondenti ad istanze locali specifiche, sui quali è opportuna qualche concessione ai neoconvertiti.

Per i primi secoli del cristianesimo è quindi improprio parlare di movimenti eretici: le diverse costruzioni dogmatiche che si sviluppano sui "dati originari" della rivelazione esprimono la varietà e l'eterogeneità degli ambienti culturali in cui esso si diffonde. Non può animarle alcuna volontà di reazione e di opposizione allo status dottrinale e organizzativo ufficiale, dal momento che non esiste alcuna ufficialità riconosciuta. E neppure l'azione degli spiriti più lucidi ed accorti, come appunto Paolo, che avvertono precocemente il pericolo di una crescita tanto ramificata e cercano di tessere una fitta rete di rapporti, di scambi, di visite pastorali, può frenare la fioritura di interpretazioni e di varianti dottrinali: il sincretismo dominante nella mentalità religiosa di questo periodo opera di volta in volta in direzione del recupero di vestigia della classicità pagana (le feste religiose, ad esempio), di sopravvivenze della cosmologia e dei rituali arcaici (soprattutto quelli di ispirazione agreste) e delle sofisticate elaborazioni teologiche proprie della filosofia e dei culti misterici orientali.

Le prime vere fratture interne al cristianesimo non nascono dunque dal confronto dottrinale. Il dibattito è ancora incentrato sul tema dell'esemplarità etica, connesso alla memoria recente dell'operato e del sacrificio di Cristo. In questo senso il nuovo credo impone un radicale cambiamento di mentalità: si tratta infatti di raccogliere il messaggio di uno sconfitto, in apparenza uno dei tanti che la storia lascia per strada, e di renderlo vincente attraverso una testimonianza diretta, traducendo l'insegnamento in pratica quotidiana. E fino a quando il cristianesimo non diverrà religione tollerata e poi culto di stato ai suoi adepti sarà richiesto di spingere a loro volta questa testimonianza sino al sacrificio estremo.

Fermiamoci un attimo a riflettere. Il vincolo di testimonianza richiesto ai primi cristiani è quasi insostenibile. Già era poco sostenibile l'idea di un dio unico, assoluto, infinito, inaccessibile, imperscrutabile, persino innominabile, quello insomma delle scritture veterotestamentarie, che almeno era però un dio degli eserciti, che atterrava e confondeva i nemici del suo popolo. Affidarsi ora a qualcuno che è morto appeso ad una croce come un ladro, e adottare come esemplari i comportamenti che lo hanno portato a quella fine, è una bella scommessa, ed è qualcosa di assolutamente inaudito nel mondo classico: ma proprio per questo è anche qualcosa di esaltante, e suppone un coinvolgimento che prescinde dalla consapevolezza dottrinale e attiene invece ad una ricerca molto emozionale di senso per la propria esistenza. Sarà proprio lo spettacolo sconvolgente del martirio, affrontato in molti casi in totale serenità, a spingere alla conversione la gran parte dei protagonisti delle prime manifestazioni di dissidenza interna al nuovo credo, e a determinarli ad una interpretazione rigorosa del messaggio evangelico. I neoconvertiti, come sempre accade e come è normale che avvenga, diverranno i più intransigenti difensori del verbo originario, ma soprattutto delle motivazioni che li hanno spinti ad abbracciarlo.

Per leggere nei giusti termini la vicenda originaria del cristianesimo è quindi opportuno chiarire un aspetto tutt'altro che scontato: quello dell'identità. Essere cristiano, almeno nei primi due secoli, è un predicativo dal significato piuttosto vago, che può essere riempito delle declinazioni più sfumate, e in qualche caso contraddittorie. E questo vale tanto per la percezione che ne hanno dall'esterno i "pagani" quanto per la coscienza che dall'interno ne hanno i cristiani stessi, entrambe molto diverse dall'immagine ufficiale confezionata a posteriori dalla letteratura agiografica. Gnosticismo, ebraismo, manicheismo e cristianesimo, che noi trattiamo come fenomeni religiosi ben distinti, con origini e storie differenti, non apparivano certamente tali agli occhi dei contemporanei. D'altro canto, non avrebbe potuto essere altrimenti.

Il cordone ombelicale che lega il cristianesimo all'ebraismo viene definitivamente reciso solo nel II secolo, in tempi e con esiti diversi nelle differenti aree dell'evangelizzazione. Lo gnosticismo non è di per sé nemmeno una dottrina: è un atteggiamento di ricerca sapienziale mirato a liberare l'uomo dai lacci della corporeità, lo stesso che sta alla base del neoplatonismo. Il cristianesimo differisce da quest'ultimo solo nell'oggetto finale della conoscenza, la Divinità in luogo dell'Unità. Gnostiche possono essere definite in gene-

rale tutte le posizioni di anelito al divino attraverso la conoscenza piuttosto che attraverso la grazia: posizioni che implicano una responsabilità e una partecipazione diretta del singolo e relegano in secondo piano, o addirittura rifiutano, la mediazione ecclesiale. La rivelazione di cui la Chiesa pretende di farsi amministratrice e dispensatrice unica è in realtà per gli gnostici una pentecostale fiammella accesa da Cristo per indurre nell'uomo la coscienza di essere al buio: una versione aggiornata del mito platonico della caverna. Il resto, la redenzione, è affare del singolo, in una comunione più o meno stretta, a seconda delle versioni o delle attitudini, con altri illuminati.

Quanto al manicheismo, che ufficialmente appare sulla scena piuttosto tardi, nel III secolo, come tratto da una costola del cristianesimo orientale e costituito in chiesa separata dalla predicazione di Mani, è in realtà già diffuso in precedenza come risultante dell'ibridazione tra la componente dottrina giudaico-cristiana e la tradizione magico-astrologica e dualistica mesopotamica (tanto che ancora nel medioevo vengono utilizzati come sinonimi i termini caldeo, mago e manicheo). Rispetto allo gnosticismo, che predica la liberazione nei confronti di una materialità bruta, ma inerte, nel manicheismo viene sottolineata l'azione negativa delle forze cosmiche, che proprio per essere combattute debbono essere conosciute.

Tanto gli gnostici quanto gli ariani, di cui tratteremo più avanti, e gli stessi dualisti pre- o para-manichei si professavano comunque, in primo luogo, cristiani. È presumibile che dalle popolazioni dell'occidente latino fossero considerati come un tutt'uno: e che tanto distinguibili non fossero neppure per i loro stessi adepti. Sappiamo che la storia provvede col senno di poi, ovvero con la possibilità data ai vincitori di imporre la loro versione dei fatti, a "distinguere" ciò che quando si è consumato distinto non era affatto, e in genere privilegia, proprio al fine di cancellare le tracce e le voci degli sconfitti, gli elementi di differenza rispetto a quelli accomunanti: ma nei primi due secoli della vicenda che stiamo raccontando erano questi ultimi a prevalere.

Inquadrata in quest'ottica la storia del cristianesimo primitivo presenta più di un aspetto ambiguo. È il caso, ad esempio, delle persecuzioni: non erano affatto mirate ai cristiani, ma colpivano in maniera indiscriminata tutte le sette di origine orientale o più specificamente le credenze monoteistiche che costituivano una minaccia per la religiosità tradizionale e soprattutto per l'ordine e la stabilità imperiali; e ancora nel secolo successivo non si faceva alcuna differenza, al momento di intervenire in maniera radicale, tra giuda-

simo e cristianesimo, ma neppure tra quest'ultimo e gnosticismo o manicheismo, o tra cattolicesimo romano e montanismo. Gli elenchi di martiri che ci sono stati tramandati andrebbero pertanto letti con occhio critico: sono senz'altro incompleti, perché non comprendono i moltissimi esponenti delle altre chiese, vittime prima delle persecuzioni indiscriminate e successivamente, come vedremo, di quelle "mirate" alle sette dissidenti; e in qualche caso sono anche non veritiere, perché come ogni movimento vittorioso il cattolicesimo riscrisse, appena fu in grado di farlo, la memoria delle proprie origini, oscurando quella altrui e appropriandosi delle sue spoglie.

La percezione "confusa" e indistinta cui si accennava non era dovuta solo alla conoscenza approssimativa o al disprezzo che un mondo sempre più "laico" riservava a quelle che venivano considerate manifestazioni di fanatismo religioso. La realtà è che le forti componenti gnostiche e manichee presenti all'interno del cristianesimo ne nutrivano l'ala più radicale, mentre l'altra componente, il legame ancora forte con l'ebraismo tradizionale, caratterizzava per converso l'ala più moderata e "legalitaria": ma alle autorità romane di queste differenziazioni importava ben poco. Per esse eversivo era il movimento nel suo complesso, soprattutto dopo l'esplosione di una serie ininterrotta di rivolte giudaiche in Palestina, salvo però poi colpire là dove il pericolo si profilava più evidente e la resistenza all'abiura più tenace. All'atto delle persecuzioni fu quindi naturalmente la prima fazione a pagare il prezzo più alto, mentre la seconda si orientò, per motivi di pura e semplice sopravvivenza ma anche per trovare nelle istituzioni politiche un appoggio nella lotta intestina, verso la ricerca di un patteggiamento col potere.

Le ragioni dell'accanimento nei confronti dell'ala più radicale non erano quindi senz'altro di origine dottrinale. Sono invece da cercarsi nella proposta etica, nel rivoluzionario messaggio di una società di eguali, non solo senza schiavi, ma anche senza differenze di genere. Nei gruppi ad orientamento gnostico, come ad esempio quello dei Valentiniani, le donne partecipavano con egual diritto alla vita religiosa, erano profetesse, predicatrici, guaritrici, sacerdotesse, potevano persino rivestire la carica di vescovo. È proprio su questi gruppi che cala la mannaia. E accade appunto che di fronte alla persecuzione siano essi ad offrire maggiore resistenza, mentre l'ala moderata salva la pelle con apostasie e nascondimenti, e a volte addirittura a prezzo di delazioni.

Questo è un ulteriore aspetto da sottolineare. Una tradizione agiografica particolarmente ricca, una storiografia quanto meno orientata, e da ultimo anche la letteratura e il cinema, ci hanno trasmesso l'immagine di una resistenza compatta e impavida di fronte alle persecuzioni, con schiere di uomini e donne anelanti al martirio e armate di una fede inossidabile. Ma le cose non stavano precisamente così. C'era, e lo vedremo, anche chi al martirio anelava, ma la gran parte dei fedeli e dei neoconvertiti viveva la propria scelta con timore, e non sempre aveva la forza d'animo di pagarne sino in fondo le conseguenze. Si nascondevano, e quando nemmeno la clandestinità era sufficiente a garantirli, o in occasione degli inasprimenti delle persecuzioni, tornavano almeno formalmente ai vecchi culti ufficiali. Esattamente come ha continuato ad accadere per gli ebrei nel corso di tutto il medioevo, dando origine al ricorrente fenomeno di conversioni di facciata e di professione clandestina del proprio credo (*giudaizzanti e marrani*). Come già premesso, non va letto in questi comportamenti alcun cedimento morale. A volte la scelta del martirio, come quella della povertà francescana, è un privilegio, un lusso che molti, in verità la stragrande maggioranza, non possono permettersi, o perché proprio non è data loro possibilità alternativa, o perché il senso di responsabilità nei confronti dei propri congiunti o di tutta una comunità non lo consente. La fede può essere testimoniata altrettanto bene rimanendo in vita che morendo.

Le feroci polemiche che aprono la prima netta contrapposizione all'interno del cristianesimo e conducono ad un vero e proprio scisma, con la contrapposizione di due vescovi sulla stessa sede, hanno origine proprio da una diversa valutazione dell'apostasia e da una intransigenza radicale nell'interpretazione della esemplarità evangelica. Ma procediamo con ordine.

Se si escludono le diatribe dottrinali che vedono opposti nel secolo iniziale, almeno fino alla distruzione di Gerusalemme, il gruppo "giudeo-cristiano" a quello "ellenistico", il primo clamoroso esempio della contrapposizione tra le due anime della nuova religione arriva dall'Asia Minore, più precisamente dalla Frigia, dove a partire dal 172 si diffonde il Montanismo. Montano è un "convertito", già ministro del culto di Cibele, e come tale portatore di un retroterra religioso legato alla dea madre. Non a caso lo affiancano nella predicazione, con pari autorevolezza all'interno della setta, due donne, Massimilla e Priscilla. Questo comportamento va contro la tradizione giudaica, ripresa anche da san Paolo (...*Le donne nelle assemblee tacciano, perché non è loro consentito parlare; stiano invece sottomesse. È*

sconveniente per una donna prendere la parola in assemblea.... Corinzi, I), che vuole le donne escluse da ogni funzione ministeriale o di predicazione, e sovverte anche la gerarchia religiosa, in quanto la facoltà profetica, data da Dio, riveste un valore superiore rispetto alla carica vescovile, conferita da un uomo. Il movimento assume ben presto una connotazione millenarista e si caratterizza per un ascetismo accentuato, per una morale più rigorosa e per la professione di un assoluto egualitarismo. Si diffonde soprattutto nel vicino Oriente, ma nel giro di pochi anni arriva anche in Europa (ci sono nuclei montaniani importanti a Lione e a Roma). Attecchisce soprattutto nel Nord-africa, probabilmente perché lì incontra preesistenze di culti piuttosto cruenti, come quello di Saturno, che contemplavano anche il sacrificio umano: e fa proseliti, a differenza del cristianesimo romano-paolino, anche tra gli strati più bassi della popolazione, e oltre le cerchie urbane. Da una costola del montanismo deriveranno infine anche gli Ebioniti, che praticano l'assoluta povertà e l'assistenza agli infermi e ai diseredati.

La dissidenza montaniana trova, agli inizi del terzo secolo, uno strenuo ed elegante apologeta in Tertulliano, che porta al parossismo l'esaltazione del martirio e accentua il carattere intransigente della setta. La figura di Tertulliano è perfetta per esemplificare quanto detto sopra a proposito di confusione e di appropriazione della memoria. Tra i bersagli della sua polemica troviamo in crescendo dapprima i cristiani, poi, dopo la conversione avvenuta attorno ai trent'anni i pagani, e a seguire i docetisti, i valentiniani, i marcioniani; quindi, a seguito dell'adesione al montanismo, gli gnostici in genere, i cattolici moderati della chiesa di Roma e gli stessi montaniani meno rigorosi. Eppure la sua visione del mondo è per certi aspetti più vicina a quella gnostica, o addirittura a quella manichea, che a quella cattolica, mentre sul piano dottrinale è praticamente il padre della teologia occidentale, in particolare per quanto concerne il dogma trinitario, e questo a dispetto di un temperamento antisistemico per eccellenza. Ma soprattutto, pur essendo affiliato ad una setta ereticale che verrà condannata ufficialmente e perseguitata, e pur avendo assunto posizioni di critica aperta e feroce nei confronti del cattolicesimo "romano" e dei suoi cedimenti al potere pagano, è annoverato oggi tra i massimi apologeti del primo cristianesimo.

Ricapitoliamo: c'è un movimento che si sviluppa ai confini dell'impero e offre spazio ad una presenza femminile paritaria; che considera uguali tutti gli uomini non solo in spirito, ma anche nel corpo, e rivendica quindi lo stes-

so diritto alla libertà per tutti; che esalta il rigore morale, che pratica l'ascetismo, che non disdegna, ed anzi glorifica il martirio; che professa l'imitazione di Cristo nella prassi quotidiana, povertà assoluta e soccorso ai bisognosi.

Dall'altro lato c'è una religiosità che va consolidando le sue posizioni nel tessuto sociale, che conquista soprattutto gli strati culturalmente ed economicamente più alti, e non deve quindi spaventare nessuno; che sta definendo la propria immagine in contrasto con quelle della concorrenza, e soprattutto vuole marcare le distanze dal giudaismo, caduto in disgrazia presso l'autorità romana per le rivolte degli zeloti; che seleziona i testi dai quali far discendere la propria dottrina, e a compimento dell'operazione ha cancellato praticamente ogni connotazione femminile della divinità; che ha ereditato dalla sinagoga la consuetudine di tener separati i generi; che stempera ogni implicazione "rivoluzionaria" e terrena dell'egualitarismo e dell'emancipazione promessa dal messaggio evangelico, e che vive a stretto contatto col centro del potere.

Negli intervalli di tolleranza concessi dalle lotte per il potere imperiale le due posizioni bene o male, e a distanza, convivono. Ma quando si torna in presenza di persecuzioni particolarmente feroci, come quelle messe in atto da Decio e da Valerio a metà del III secolo, è naturale che la polemica riesploda. Al centro del dibattito è il comportamento da tenere nei confronti di coloro che si sono macchiati di apostasia e chiedono di essere riammessi nella comunità cristiana (i *lapsi*). È ancora la chiesa nordafricana, quella infiltrata dai montaniani o che con loro si confronta costantemente, a porre il problema. Un concilio tenuto a Cartagine (251) vede prevalere la posizione lassista, ma fa insorgere la fazione puritana. A farsi portavoce di quest'ultima è Novaziano, un membro del clero romano che nella sede vescovile centrale occupa un ruolo molto importante. Al momento viene messo a tacere, ma le argomentazioni che produce saranno materia per le polemiche a venire. La persecuzione e il dibattito sui *lapsi* che ne segue forniscono per intanto nuovi stimoli alla componente millenaristica che alligna nelle fila cristiane. La speranza di un avvento prossimo del regno della giustizia è infatti ricca di attrattiva anche per le plebi urbane e per le masse contadine, soprattutto per quelle africane o dell'Asia minore: l'idea stessa di un martirio che garantisce una rapida resurrezione e l'accesso immediato ad una vita migliore, senza attendere la fine dei tempi, spinge in questa direzione.

Alla fine del III secolo i tempi sono maturi per un *redde rationem*; si va finalmente ad affrontare in maniera esplicita il problema dell'uniformità dottrinale. Esaurita la prima fase di espansione, diviene urgente contenere i tentativi di reazione dell'establishment religioso pagano. Il che impone di sistemare in un corpus unitario la dottrina e la passi del culto, anche in virtù di un impulso rinnovato, che mira ad una penetrazione più quantitativa che qualitativa.

Fino a questo momento le conversioni hanno interessato infatti, salvi gli episodi africani e orientali legati al montanismo, soprattutto gli strati elitari, fondandosi sull'entusiasmo dei neofiti e sulla loro adesione totale e attiva: ma proprio il successo incontrato, e quindi la rilevanza che il cristianesimo viene ad avere anche sul piano sociale e su quello politico, inducono ad un proselitismo più sistematico e pianificato. In questo senso assumono importanza due fattori: da un lato la canonizzazione delle credenze e dei testi, espurgati delle contaminazioni più clamorose e ridotti ad un nucleo abbastanza coerente, destinato a costituire il supporto per una predicazione meno personalizzata; dall'altro il rapporto col potere politico.

La lotta concorrenziale con le altre manifestazioni religiose diffuse nell'impero (manicheismo, gnosticismo) e con le filosofie a sfondo religioso (neoplatonismo, Stoa) promuove la consacrazione di documenti scritti, i "testi sacri", ai quali attingere l'essenza e sui quali fondare la singolarità del credo cristiano. Il riferimento ai testi e la tendenza a rendere il più possibile univoca la loro interpretazione consentono al cristianesimo di precisare la propria identità e fisionomia, superando l'iniziale disposizione al sincretismo.

Nelle zone occidentali dell'impero, inoltre, la fede cristiana è ormai dominante, a cavallo tra il II e il IV secolo, di una relativa egemonia spirituale e si dispone a ricevere l'avvallo ufficiale da Costantino. Ma perché ciò avvenga è necessario poter offrire all'interlocutore politico serie garanzie di unità e di corretto lealismo. I concili del III e del IV secolo sono la risposta a questa intervenuta esigenza di una strutturazione unitaria. In essi si confrontano interpretazioni teologiche spesso diametralmente opposte, maturate nel progressivo estraniamento delle varie parti dell'impero e nell'insorgere di influenze culturali diversificate, in luogo del declinante amalgama della "romanitas". E i frequenti interventi imperiali hanno sempre lo scopo, correlato ad una chiara opzione cesaropapista, di agevolare l'affermazione definiti-

va di una linea “ortodossa” unitaria, sintonizzata sugli indirizzi politici e funzionale alla coesione dello stato.

La spallata decisiva, anche se non finale, viene ancora una volta da un inasprimento delle persecuzioni, ai tempi di Diocleziano, nei primissimi anni del IV secolo. Anche in questa occasione i casi di abiura sono frequentissimi, e il problema della riammissione di coloro che vengono bollati come *traditores*, (perché *tradunt*, consegnano alle autorità le sacre scritture), della imposizione a costoro di un secondo battesimo o del loro definitivo ripudio si ripropone con forza. L'ala più intransigente è naturalmente quella nordafricana. A Cartagine prevale la posizione di Donato, considerato vescovo legittimo da alcuni e un eretico dagli altri. Contro le pressioni provenienti da Roma Donato fa valere le risoluzioni di un secondo concilio (255), nel quale aveva prevalso l'ala rigorista, e dà l'avvio ad un vero e proprio scisma. Tra le accuse lanciategli dai suoi avversari, in mezzo alle contestazioni teologico-dottrinali, c'è il rilievo sulla eccessiva influenza esercitata dalla componente femminile nel suo entourage; questo a dispetto del fatto che nessuna donna ricopra presso l'episcopato cariche ecclesiastiche, o sia investita di un qualche ruolo ufficiale. È significativo comunque che l'argomento venga usato come prova a carico di una supposta devianza.

Nella vicenda entrano, a questo punto, i due imperatori Massenzio e Costantino, che in accordo con l'episcopato dell'urbe appoggiano apertamente gli avversari di Donato. L'appoggio iniziale è solo finanziario, concerne l'esenzione dai tributi per il culto per chi è allineato sulle posizioni romane; ma diventa ben presto anche giuridico, con l'emanazione delle prime leggi persecutorie nei confronti dei dissidenti. Dopo aver sgominato le forze del suo ex-collega al Ponte Milvio, infatti, Costantino non si converte al cristianesimo: promuove piuttosto un culto vagamente monoteistico, del quale è il sommo sacerdote e nel quale si confondono tratti del cristianesimo e del mitraismo con le vestigia di una religiosità solare di ascendenza pagana. Il suo editto di tolleranza del 313 non concerne il solo cristianesimo, ma è allargato tutti i monoteismi, allo stesso modo in cui li avevano accomunati in precedenza le persecuzioni. Nel 317, però, già arrivano i distinguo: in seno al cristianesimo è tollerata solo l'*ortodossia* romano-paolina. È una sorta di via libera concessa al cristianesimo allineato per regolare i conti: le chiese dei Donatisti sono incendiate, i loro vescovi uccisi. A ribadire la posizione dell'imperatore, e contestualmente la linea che verrà considerata d'ora innanzi ortodossa, provvede nel 325 il concilio di Nicea, presieduto e orienta-

to da Costantino stesso. In quella sede viene ufficialmente riconosciuta la divinità di Cristo e viene esattamente definita l'esatta natura (consustanziale) di questa divinità.

Il risultato è un'ulteriore radicalizzazione della lotta, portata avanti stavolta dai Circumcellioni, braccio armato del movimento donatista. Anche questi votati al martirio, anche questi annoverano donne nelle fila dei combattenti.

Una breve stagione di rivincita per i Donatisti arriva trent'anni dopo con Giuliano l'Apostata, che giocando sui dissidi interni al cristianesimo, al fine di minarne la credibilità, favorisce le minoranze dissidenti: riammette quindi i donatisti in Africa, da dove erano stati banditi, e consente loro di rivalersi contro gli avversari. Ma non dura molto: con Teodosio e con l'editto del 380, che proclama il cristianesimo religione di stato nelle forme dottrinali e nell'assetto gerarchico stabiliti dal concilio di Nicea, viene sancita la vittoria finale dei moderati. L'editto stesso prevede la condanna a morte per gli eretici.

Mi sono soffermato a lungo su queste vicende perché mi sembrano riassumere perfettamente come sono andate le cose nei primi quattro secoli del cristianesimo, e chi erano i contendenti. Sono state in pratica eliminate tutte le frange pauperistiche, egualitarie ed eticamente intransigenti e ha trionfato alla fine il partito del patteggiamento col potere. Da una parte e dall'altra non si sono risparmiati colpi, ma il racconto che è stato poi costruito ha cancellato il ricordo stesso del contrasto, così che il vincitore ha potuto accreditarsi la gloria della resistenza e del martirio.

Il canone teologico cristiano si definisce, nelle sue linee portanti, proprio attraverso questi scontri: ma al tempo stesso l'immagine di una chiesa trionfante su ogni ostacolo in forza delle sue verità, tanto semplici quanto universali, ne esce sconvolta. Le tracce profonde di questa contrastata uniformazione delle credenze rimangono, al di là delle esclusioni e delle scissioni vere e proprie, in odi e solchi interni destinati ad approfondirsi, nelle idee messe in circolazione e mai definitivamente soffocate, nell'atteggiamento stesso assunto, a livello organizzativo-difensivo, dall'ortodossia. La moderazione di Paolo, che consigliava di "evitare" gli eretici, è presto dimenticata. Nel 385 un vescovo spagnolo, Priscilliano, che ha diffuso nella penisola iberica una dottrina antitrinitaria, con forti venature di manicheismo gnostico, viene messo a morte con alcuni suoi seguaci: sono le prime vittime del decreto imperiale, e la loro condanna suscita prima le suppliche

e poi le proteste di Martino di Tours e del vescovo Ambrogio. Anche se almeno fino all'XI secolo la chiesa continuerà a dissociarsi da interventi così drastici, considerando più che sufficiente l'espulsione dalla comunità cristiana, il precedente di Prisciliano contribuisce allo sviluppo di un progressivo irrigidimento (Agostino ne è un rappresentante) nei confronti del dissenso e dell'eterodossia.

Non tutti i movimenti ereticali del periodo del basso impero nascono come il montanismo o il donatismo da una contrapposizione etica: in genere hanno invece un carattere eminentemente teologico: nascono da divergenze sull'interpretazione dei testi o sulla loro accettazione, coinvolgendo quindi attivamente soltanto gli ambienti intellettuali e speculativi. La massa dei fedeli partecipa solo indirettamente a questi dibattiti, in quanto ne subisce le conseguenze materiali, spesso pesanti, ma non è in grado assolutamente di coglierne la sostanza. Eresie come lo gnosticismo, il moranismo, il nestorianesimo, il monofisismo, che pure danno luogo a scontri anche violenti e interessano interi gruppi nazionali, rimangono incentrati su sottili distinzioni trinitarie e cristologiche. Quando, come nel caso dell'arianesimo, finiscono per riflettere particolari disposizioni o istanze etiche, ciò è dovuto ad un sovraccarico a posteriori di significanze indotte, talvolta addirittura estranee all'originaria questione dogmatica.

Il caso dell'arianesimo merita però una breve parentesi di riflessione. I termini dottrinali del contrasto non sembrano rivestire a prima vista un grosso significato ai fini di una caratterizzazione distintiva della mentalità. Si tratta di stabilire se la natura di Cristo fosse già divina prima del sacrificio e della resurrezione: se fosse cioè soltanto simile a quella di Dio oppure ne discendesse direttamente. La contingenza storica vuole che ai Goti e alla maggior parte delle popolazioni barbariche il messaggio cristiano arrivi nella prima interpretazione, e ciò determina sul piano della disposizione etica e spirituale nei confronti del mondo una differenziazione radicale, in apparenza spropositata all'entità del divario teologico. In realtà, le due interpretazioni della natura di Cristo sottintendono valutazioni sull'uomo, e quindi anche atteggiamenti religiosi diametralmente opposti. L'una parla di un dio fattosi uomo, l'altra di un uomo divenuto Dio. L'una affida l'umanità al volere e all'aiuto celeste, giustificando la mediazione di questa volontà e l'elargizione di questo ausilio operata da istituti e ministri a ciò consacrati; l'altra fa carico all'umanità stessa della realizzazione della propria salvezza, offrendole attraverso il potenziale interiore di divinizzazione uno strumento

più diretto. Se ora pensiamo a quello che è stato lo sviluppo degli atteggiamenti mentali delle popolazioni già ariane, cogliendone anche soltanto gli esiti più clamorosi e insieme più dissimili, dalla riforma protestante alla filosofia hegeliana (con le sue derivazioni) fino al superomismo ed alla sua degenerazione razzistica (non a caso, mito della razza “ariana”), ci accorgiamo di come questa interpretazione abbia continuato a caratterizzare, a dispetto del ripudio ufficiale, il sentire etico e religioso di gran parte dell’Europa. Ciò a prescindere da altre implicazioni, legate all’antico contrasto religioso, prime tra tutte l’ostilità e il sospetto protrattisi ad informare i rapporti con le popolazioni latine o, più genericamente meridionali.

Già in periodo imperiale non è comunque infrequente una lettura più radicale dei dettami evangelici sulla socialità. L’egualitarismo di fondo dell’etica cristiana si incontra talora con gli sviluppi estremi del pensiero stoico, volgarizzato in forme religiose incentrate sul culto solare. *“Nell’universale diffusione della luce solare alcuni stoici vedevano il supremo esempio di giustizia sociale e persino di comunione dei beni”* (N. Cohn) Questo incontro ha luogo non soltanto nella patristica (Cipriano, Zeno, Graziano, Ambrogio), ma anche e soprattutto tra le masse, pronte a cogliere il senso più letterale di ogni messaggio egualitario. I “circumcellioni”, ad esempio, intendono realizzare sulla terra il regno di Dio, e non tardano a passare ai fatti, liberando gli schiavi e facendo ricorso alla violenza per ottenere un’equa redistribuzione dei beni. La repressione nei loro confronti e nei confronti di fenomeni analoghi è naturalmente feroce, ma non può impedire che le parole dei vangeli continuino ad alimentare la speranza e la ribellione nei diseredati.

L'eresia nell'alto medioevo

Rispetto al pullulare di sette e dissidenze che aveva caratterizzato i primi secoli del cristianesimo, durante il periodo alto-medievale le manifestazioni di devianza si diradano fino a sembrare quasi scomparse. In realtà le forme della devozione cristiana continuano a svilupparsi in maniere molto differenziate, soprattutto dopo che alla crisi dell'impero ha fatto seguito l'impatto con le popolazioni barbariche e sono tornate attuali le motivazioni dell'antica disponibilità al sincretismo. Valori, pratiche culturali e credenze ataviche delle etnie affacciate all'occidente sono raccolti e reinterpretati alla luce dello spirito cristiano, ma danno luogo pur sempre allo sviluppo di mentalità e prassi religiose alquanto differenziate. Soprattutto in Europa, il frazionamento del continente ed il venir meno di una rete organica di rapporti rendono impossibile il controllo: quand'anche esista la percezione del pericolo, la chiesa è spesso impotente ad intervenire. D'altro canto, proprio queste condizioni di atomizzazione limitano la pericolosità delle manifestazioni eterodosse, che difficilmente arrivano ad interessare grandi masse. Grundmann fa giustamente rilevare come lungo tutti questi secoli (e in parte anche in quelli successivi) rimanga in uso nella descrizione delle eresie una nomenclatura che non tiene conto delle novità o delle differenziazioni intervenute: si continua a parlare di manichei, di gnostici, di ariani, spesso totalmente a sproposito. Ciò avviene probabilmente perché nessun fenomeno particolarmente pericoloso o innovatore crea la necessità di una identificazione e di una definizione più precisa. Occorre però tener conto del fatto che il concetto di eresia è ancora relativo in questo periodo all'ambito speculativo e teologico. Al contrario, la diversificazione religiosa alto-medievale è avvertibile soprattutto nella prassi quotidiana, nel costume, nel rituale, per i quali non esistono norme definite e codificate. Stante il carattere di attacco, di penetrazione che ancora caratterizza l'azione della chiesa, anche le manifestazioni più eccessive (ad esempio, certe forme di ascetismo e di misticismo esasperato) rientrano agevolmente nell'elastica ortodossia del comportamento "religioso". L'esemplarità eccezionale assume anzi un grosso valore propagandistico, mentre la tolleranza per certi aspetti del rituale o per certe credenze rende meno pesante per popoli neoconvertiti il ripudio dei culti dei padri.

È necessario ricordare infatti che fino a tutto il X secolo ricorrono frequenti le apostasie collettive (nei paesi nordici, soprattutto, e presso le popolazioni slave e magiare), legate ai conflitti interni tra signori locali e sovrani. *“Questo carattere politico delle apostasie dei signori contrapposti assieme alle loro genti al potere centrale, che per numerose ragioni identificava tra il IX e l’XI secolo i suoi propri interessi con il cristianesimo, apparve in numerosi paesi nel corso di una medesima tappa preliminare della formazione delle istituzioni monarchiche e della propagazione della nuova religione”* (Gieysztor). Ma il movente politico non caratterizza sufficientemente questi fenomeni: essi vanno considerati piuttosto l’espressione di una insofferenza diffusa per l’imposizione della nuova struttura religiosa da parte dell’autorità. Nelle credenze pagane, soffocate e vessate dalla nuova fede ma pur sempre radicate nel sentire religioso individuale e di gruppo, si rifugia una visione anarchica, naturalistica e panteista del mondo.

Non mancano naturalmente anche nell’alto medioevo i tentativi di uniformare la crescita religiosa e soprattutto di costringere lo slancio fideistico entro una normativa disciplinare meno vaga. L’esempio più probante viene dalla “regola” monastica, soprattutto nella sua espressione benedettina, che contrappone alla scelta individualistica di matrice orientale e pagana una alternativa comunitaria e socializzante, una fenomenologia del comportamento religioso più sobria e governabile.

E tuttavia i tratti dominanti della regola monastica, dall’organizzazione autarchica all’istituzione di un tempo “regolare”, non storico né naturale, dal celibato al ripudio dell’identità personale, sono profondamente utopici, presuppongono spazi, durate, persone e infine accadimenti razionalmente controllabili: mentre fuori del monastero la regola vera consiste, in questo periodo più che mai, nella mancanza di ogni regolamentazione.

Le eresie dell'oriente europeo: il bogomilismo

Mentre in occidente non si riscontra in questi secoli una fenomenologia ereticale continuativa e diffusa, ai limiti orientali dell'Europa, in una zona per molti versi ancora estranea al contesto del mondo cristiano-occidentale, stanno germogliando semi di eterodossia destinati a straordinarie ripercussioni. Intorno al VII secolo compaiono nella penisola balcanica le dottrine di due sette originarie dell'Asia minore bizantina: i pauliciani e i massaliani.

I pauliciani (dal nome dell'eretico adozionista Paolo di Samosata) partono da una cosmogonia di ascendenza manichea, in base alla quale due principi contrapposti sono all'origine del creato: il Dio buono, signore del mondo celeste e dell'animo umano, e lo spirito del Male, artefice della materialità terrena e corporea. In base a questa distinzione tutto ciò che attiene alla secolarità e al visibile va ripudiato come opera o epifania del maligno. Ne consegue la negazione della legittimità di ogni forma di potere terreno, in quanto esso si esercita per vincoli materiali, e l'attacco alla chiesa, che come struttura visibile e operante nel mondo mistifica una presenza divina del tutto estranea a tale contesto. Ogni individuo deve pertanto liberamente accedere ai testi sacri e cercarvi la verità, senza delegare ad alcuna classe sacerdotale la propria salvezza. Nessuna immagine o rappresentazione di Dio è consentita, nessun simbolo materiale può essere oggetto di culto (questa radicale iconoclastia fa dei pauliciani i sostenitori più accesi della politica religiosa imperiale di Bisanzio nel VII secolo).

L'altra setta, quella dei massaliani, pur fondandosi egualmente su di una concezione dualistica, non arriva agli stessi livelli di estremismo. Diffusa soprattutto nell'ambito claustrale, l'eresia massaliana pone l'accento sulla necessità di una intensa preparazione ascetica, sul tipo appunto di quella praticata nei monasteri, per la conquista dell'aldilà.

Entrambe le dottrine incontrano il favore dei ceti più umili, la prima per la sua carica antiautoritaria, di rifiuto radicale del potere e della gerarchia, la seconda per il filo di speranza in una felicità futura che offre ai diseredati di questa terra. Trovano inoltre un fertile terreno nelle contingenze storiche particolari delle popolazioni balcaniche, ed aprono la strada al fenomeno ereticale più complesso e più importante, anche per quelle che saranno le sue implicazioni occidentali, dell'alto medioevo: il bogomilismo.

Il bogomilismo fa la sua apparizione nei Balcani attorno al X secolo. Sembra aver tratto il nome da uno dei suoi primi propagandisti, il pope Bogomil. Eredita il fondamentale dualismo cosmogonico del paulicianesimo, imperniato sui due principi antitetici del Bene e del Male che governano il mondo: ma lo sviluppa poi in una teologia originale, e soprattutto ne trae indicazioni escatologiche destinate ad avere forti ripercussioni in tutta la vicenda ereticale europea.

Secondo il testo principe della dottrina bogomila, il Vangelo di san Giovanni o *Libro segreto*, in principio era Dio, creatore dell'universo e di tutti i suoi elementi. Contro il potere divino insorse ad un certo punto Satana, che venne cacciato sulla terra e tentò di fondare su di essa il suo impero, sottraendola allo stato di amalgama inerte e ordinandola secondo quelle che noi chiamiamo "leggi di natura". Satana fu anche il creatore dell'uomo e della donna, destinati a popolare la terra così ordinata. Adamo ed Eva furono quindi concepiti ad immagine non di Dio, ma del demone: Dio intervenne solo ad animare col suo soffio vitale la materia, la carne, su richiesta dello stesso spirito del male, che non possiede questa facoltà. Di qui la duplice natura dell'uomo, divina e demoniaca al tempo stesso, ed il contrasto che ne travaglia l'esistenza. Il riscatto da questa condizione sarà operato da Cristo, nella sua seconda venuta, alla quale farà seguito il giudizio finale.

Da questa concezione teologica ed escatologica, nella quale le reminiscenze dei miti arcaici si mescolano alla tradizione testamentaria, discendono i grossi rivoluzionamenti che i bogomili operano nei confronti dell'etica e del culto. Essi rifiutano in blocco la mediazione della chiesa, affermando la capacità individuale di pervenire alla salvezza, mentre l'istituto ecclesiale altro non sarebbe che uno strumento demoniaco per distogliere l'uomo dal suo cammino. Tutte le operazioni sacramentali, il battesimo, l'eucaristia, il matrimonio, l'ordinazione sacerdotale, sono invalidate. Anche gli oggetti di culto, la croce e le immagini sacre, gli strumenti rituali, come la preghiera e la messa, la credenza nei miracoli e nei poteri soprannaturali delle reliquie sono considerati privi di qualsiasi valore. Al contrario, i bogomili propugnano una religiosità semplice, lontana dalle manifestazioni culturali spettacolari e un'esistenza frugale (c'è una tendenza al vegetarianismo), modesta nel vestire e nelle abitudini.

Sono decisamente contrari al matrimonio, anche se questa parte della dottrina è recepita soprattutto nel suo significato anti-sacramentale, di ri-

fiuto della presenza ecclesiastica per la sanzione dell'unione. Spingono inoltre alle estreme conseguenze il precetto evangelico sull'amore per il prossimo, opponendo l'interdizione più assoluta all'uccisione di qualsiasi essere vivente, uomo o animale (eccezion fatta per il serpente, animale diabolico per eccellenza). Infine, proprio sulla scorta della loro credenza sulla genesi dell'umanità, rivalutano la figura della donna, attribuendole gli stessi tratti positivi e negativi di quella maschile. Nessuna discriminazione è quindi data nell'esercizio delle funzioni relative al culto, e le donne fungono, al pari dell'uomo, da officianti nei riti e da predicatrici.

È facile comprendere come una simile normativa comportamentale, soprattutto quella concernente la non-violenza, la castità ed il rigore ascetico, non possa essere rispettata facilmente dalla gran massa degli adepti. Soltanto una piccola schiera di *perfetti* arriva alla completa professione, fisica e spirituale, di un credo tanto impegnativo. In questo modo si ricrea all'interno della setta, a dispetto del rifiuto del sacerdozio e di una organizzazione clericale, una sorta di gerarchia morale, ed ai *perfetti* è affidata la direzione della vita comunitaria. Oltre ai perfetti abbiamo i *credenti*, che fanno parte della confraternita ereticale ma non sono tenuti ad una prassi ascetica tanto rigida, ed infine i semplici *uditori*, che possono partecipare alle sedute di predicazione, ma non sono ancora ammessi in seno alla comunità bogomila. Esigenze di autodifesa e di proselitismo fanno sì poi che ciascuna comunità si dia un'organizzazione, facente capo ad una sorta di vescovo scelto tra i perfetti e ad un gruppo di ausiliari ad esso affiancati. Si tratta di un'autorità puramente morale, che deriva soprattutto dalla più approfondita conoscenza della dottrina, ma all'interno del gruppo essa ha un notevole rilievo e può esercitare pressioni decisive.

La vita comunitaria si rifà al modello della predicazione evangelica primitiva, anche se nella realtà dei fatti si limita essenzialmente a riunioni periodiche, peraltro frequenti, nelle quali si dà lettura dei testi, si svolgono le cene rituali o si pratica l'educazione e l'iniziazione dei neo-convertiti.

La diffusione dell'eresia bogomila è rapida quanto duratura. Radicatosi nell'area balcanica orientale intorno al X secolo, il movimento continua ad essere presente ed attivo nelle vicende politiche del regno bulgaro fino a tutto il XIV. Soltanto l'avvento della dominazione turca e quindi la caduta delle ragioni di opposizione immediata alla chiesa ne segnano il declino. Durante questo periodo i bogomili si trovano di volta in volta al fianco dei

sovrani bulgari, nella lotta indipendentistica contro Costantinopoli, o contro gli stessi, quando la realizzata autonomia consente a questi ultimi di tentare una strutturazione unitaria interna. La componente antiautoritaria insita nella loro dottrina non investe solo il campo religioso, ma ha un profondo risvolto sociale. Il bogomilismo si schiera con gli oppressi, con le classi diseredate, e negando valore ai poteri costituiti o addirittura smascherandone la natura diabolica mantiene viva la volontà del riscatto e del perseguimento della giustizia sociale.

L'eresia bogomila non rimane comunque confinata nella zona balcanica e presso le popolazioni bulgare. Incalzati dalle persecuzioni o spinti dall'impegno missionario i *perfetti* non tardano a sconfinare in altre zone d'Europa, dapprima limitrofe (Tracia, Macedonia), poi sempre più lontane e diverse (Serbia, Bosnia, principato di Kiev ecc...): anche nell'Asia minore bizantina lasciano tracce della loro penetrazione. In Italia la presenza di una colonia ereticale di fuoriusciti bulgari è segnalata attorno al 1040, a Bari e in Sicilia. Ma è al nord, nella pianura padana e nel mezzogiorno francese, che le dottrine dualistiche ed anti-ecclesiastiche dei bogomili trovano ideale continuità nel catarismo.

L'XI secolo: in attesa dello Spirito

Le voci ereticali che a partire dagli inizi dell'XI secolo scuotono l'occidente europeo non mirano più soltanto al recupero di quei valori spirituali ed etici che la chiesa sembra avere smarriti, ma arrivano a mettere in discussione il ruolo di guida che l'istituto ecclesiale si è assunto.

Intorno all'anno 1000, nella diocesi di Chalons-sur-Marne le autorità religiose sono messe in allarme dalla predicazione di un semplice contadino, Liutardo, che dopo aver ripudiata la moglie in nome della castità evangelica si lancia in una violenta propaganda anticlericale. Finirà suicida, risparmiando al vescovo l'incombenza di un processo, ma i suoi seguaci terranno vivo a lungo nella regione il suo ricordo e il suo insegnamento. Liutardo è decisamente iconoclasta, aborre tanto i simboli quanto i ministri del culto e proclama illegittima la riscossione delle decime da parte della chiesa. La sua ribellione si fonda su alcuni passi del Nuovo Testamento (mentre l'Antico è rigettato, in quanto presenta un Dio autoritario e crudele, sinistramente simile ai signori feudali) ed esprime l'exasperazione delle popolazioni rurali, che nel parassitismo esoso del clero tendono a riconoscere la causa primaria della propria oppressione. Le notizie su questo movimento sono troppo scarse per poterne ricostruire la fisionomia dottrinale, ma appare fondato riconoscere in Liutardo un agitatore che estrinseca nella forma dominante del sentire suo contemporaneo, quella religiosa, la risposta al malessere sociale da cui è mosso. I fenomeni ereticali successivi sembrano invece, ferme restando sullo sfondo le condizioni di disagio e di turbamento civile, investire una sfera più propriamente dottrinale.

In Aquitania, nel 1018, vengono segnalati dei predicatori itineranti, usciti dalle fila del clero regolare, che negano validità ai sacramenti, al culto della croce e delle immagini sacre, e praticano una rigorosa osservanza della castità e dell'astinenza. I cronisti dell'epoca definiscono "manichei" i seguaci di questa setta e, sebbene si sia sottolineato altrove come queste etichette della tipologia ereticale abbiano perduta nel corso dell'alto medioevo ogni rispondenza con i significati originari, è innegabile che una disposizione confusamente manichea sta alla base della loro predicazione.

Gli eretici scoperti ad Orleans nel 1022 si riallacciano invece al *docetismo*, probabilmente nella versione elaborata dai movimenti ereticali dell'Europa orientale. Si tratta di un gruppo non folto (i condannati sono una ventina)

ma eterogeneo, nel quale trovano posto anche canonici, chierici e aristocratici, e che accoglie a livello paritetico le donne: una cerchia dunque abbastanza dotta, che si interessa di problemi cristologici, arrivando a negare la natura umana di Cristo, e conseguentemente il valore salvifico del suo sacrificio e della resurrezione. Le credenze professate dalla setta e gli elementi del suo rituale presentano interessanti analogie con quelli dei bogomili. Sia pure con qualche distinguo, la missione sacramentale della chiesa è considerata superflua, a prescindere dalla dignità del clero amministrante. Battesimo, ordinazione, penitenza, eucaristia, sono sostituiti da un unico atto consacratorio, l'infusione dello Spirito, trasmesso per imposizione delle mani. Una volta in possesso dello Spirito il credente entra in circuito diretto con Dio, il quale si manifesta attraverso visioni mistiche individuali. Naturalmente anche il matrimonio, legame terreno per antonomasia, è rifiutato. Processati e scomunicati, gli eretici di Orleans sono trascinati sul rogo dalla popolazione stessa, contro il volere delle autorità religiose. Si anticipa così una prassi destinata a caratterizzare sinistramente la lotta contro l'eresia.

Un'altra setta, operante a Liegi e soprattutto ad Arras attorno al 1022 e fondata con ogni probabilità da un italiano di nome Gandulfo, si spinge su posizioni ancor più radicali. La sua critica non risparmia alcun simbolo o elemento materiale del culto, a partire dall'uso di chiese, altari, immagini sacre, croci, fino agli incensi e ai canti liturgici. Nel sistema sacramentale scorge una "sporca transazione mercantile": battesimo, eucarestia, confessione, matrimonio, sono stigmatizzati come strumenti dell'apparato di potere ecclesiastico, e ad essi è contrapposta una scelta di rigorismo morale e di "giustizia". Gli eretici di Arras rifiutano ogni autorità al Vecchio Testamento, e si rifanno di conseguenza esclusivamente al Vangelo e ai testi apostolici. Praticano inoltre una vita improntata all'ascetismo, escludendo ogni contatto sessuale.

Nel castello di Monforte, presso Asti, è denunciata nel 1028 un'altra conventicola ereticale. Essa raggruppa adepti di diversa estrazione sociale, dai contadini agli stessi castellani. I riscontri dottrinali con gli eretici di Orleans sono notevoli, e forse non è senza significato la notizia tramandataci dai cronisti che attribuiva ad una donna italiana l'introduzione della dottrina ereticale nella città francese. A Monforte si fa vita comunitaria, su basi rigorosamente austere, dettate da una concezione pessimistica del mondo. Sono interdetti i rapporti sessuali, è proibito cibarsi di carne, non esiste la proprietà individuale. In luogo di una gerarchia clericale si hanno alcuni

maiores votati alla preghiera ininterrotta. Sul piano dottrinale viene attribuito al concetto di Trinità e alla vicenda testamentaria un valore puramente allegorico: Dio si manifesta non già attraverso l'incarnazione, ma illuminando direttamente lo spirito umano. Alla luce di queste teorie e delle loro conseguenze etiche e sociali, prime tra tutte la comunità dei beni e il ripudio della gerarchia e dei privilegi del clero, è facilmente spiegabile il successo incontrato da un movimento presumibilmente di origine dotta presso le classi più povere. Se ne ha la riprova quando, condotti in giudizio a Milano, gli eretici di Monforte trovano un fertile terreno per la loro predicazione nei contadini inurbati e nel basso popolo, alimentando con semi di eterodossia quel movimento riformistico di massa che sarà, pochi anni dopo, la pataria.

In Italia, oltre che a Milano, di cui si parlerà più diffusamente in merito alla crisi patara, sono segnalati fenomeni ereticali a Ravenna, a Venezia, a Verona e in Sardegna. Pur essendo le notizie sui protagonisti e sulle dottrine alquanto vaghe, in modo particolare per quanto riguarda la Sardegna, sembra già possibile ravvisare in queste manifestazioni una influenza diretta del bogomilismo. La diaspora cui sono periodicamente costretti gli eretici dell'area bizantina si indirizza infatti ai porti dell'Adriatico settentrionale, tradizionalmente legati all'impero da vincoli storici e commerciali, ma cerca anche santuari più sicuri e nascosti, come l'isola tirrenica. Le credenze importate dall'oriente, ricche già di una organizzazione teologica e dottrinale, non tardano a sovrapporsi al proto-dualismo autoctono latente, come dimostra la vicenda di Monforte, nella pianura padana. È un incontro fondamentale per la storia dell'eresia: esso prelude allo sviluppo di forme ereticali omogenee e strettamente collegate nella fascia che va dai Pirenei all'Adriatico, ovvero di quel movimento cardine dell'eversione ereticale che è il catarismo.

Il primo movente comune di tutte le manifestazioni ereticali sin qui considerate è una contrapposizione decisa alla scelta dogmatica che la chiesa va operando in questo secolo. Postulando una divinità che si assoggetta alle imperfezioni, ai limiti, alla corruttibilità della carne, sia pure soltanto temporaneamente, la teologia ortodossa rivaluta indirettamente quella natura umana che per altri versi è riconosciuta come depositaria del peccato. Un Cristo incarnato che accetta la trafila della sofferenza terrena, a partire dalla nascita dal grembo di una donna fino alla passione, contraddice la ripulsa per la prigione corporea, per lo stato contingente di contrapposizione tra animalità e

spirito, di cui l'alto medioevo si era nutrito. In questo senso i movimenti eretici sono legati alla conservazione del passato, contro una chiesa che sviluppa invece in modo sempre più pieno e completo la propria dottrina. Vogliono mantenere in vita una concezione fondata sull'antitesi, un dualismo chiuso ad ogni composizione. E in questo recupero del passato si spingono fino alle più radicali conseguenze etiche, propugnando la riscoperta e l'attuazione degli ideali evangelici, egualitari e comunitari. L'impalcatura sacramentale e quella rituale (immagini e simboli) della chiesa sono i primi obiettivi di ogni attacco. In esse si vede il patteggiamento con la realtà mondana, la rinuncia compromissoria al trionfo della spiritualità sulla materia. Il rifiuto degli strumenti coinvolge naturalmente coloro che ne sono depositari, il clero in generale e la struttura gerarchica in modo specifico. Nessun "mezzo" di natura umana e materiale essendo atto a mediare il rapporto con la divinità, ciascuno dovrà tendere al rafforzamento e alla liberazione della propria componente "divina". Questi motivi più propriamente religiosi discendono quindi da una cosmologia composita, che pone l'accento in maniera decisa sul ruolo della potenza negativa, anticipando un'attitudine che caratterizzerà, nei secoli successivi, anche la sfera ortodossa.

Ma nella scelta ereticale dell'XI secolo sembrano intervenire altri fattori, primo tra tutti il bisogno di rivedere in termini logici il patrimonio dottrinale, e di rapportarlo ad una visione più realistica del mondo. Ciò è solo apparentemente in contraddizione con l'ipersensibilità nei confronti del diabolico. Gli eretici, una volta accettata la duplice natura del creato, vogliono essere conseguenti, eliminare qualsiasi ambiguità. La scelta ha da essere perentoria: non accettano presenze vicarie, simboli e riti che surrogano il rapporto con Dio. Al tempo stesso, proprio in ragione del sentire antimaterialistico, vogliono spogliare di qualsiasi investitura gli strumenti materiali del culto: la croce è un pezzo di legno, anzi, un mezzo di tortura, ed anche volendo accettare l'idea della realtà della passione sarebbe piuttosto da aborrire, se è vero che Cristo su di essa è morto. Lo stesso vale per l'acqua battesimale, per l'eucaristia e per ogni altra traslazione di significanze spirituali in oggetti o forme materiali. In quanto manifestazioni terrene anche i miracoli sono visti con sospetto, come possibili irretimenti diabolici o più spesso come fole originate dalla suggestione e dalla predicazione ecclesiastica sui poteri delle reliquie.

Infine, è da rilevare un terzo aspetto della fenomenologia ereticale di questo secolo. I movimenti cui si è fatto cenno hanno nella gran parte

un'origine rurale: si sviluppano direttamente nel contado oppure arrivano all'ambiente urbano dopo un periodo di incubazione nelle campagne circostanti. Con ogni probabilità sulla genesi extracittadina delle manifestazioni ereticali incidono motivazioni di ordine pratico, quali il controllo meno severo esercitato dall'autorità ecclesiastica e la relativa autonomia dei vari nuclei religiosi. *“Nel quadro dell'organizzazione ecclesiastica tradizionale delle campagne, le iniziative innovatrici avevano maggiori probabilità di successo per il moltiplicarsi delle cappelle private, delle fondazioni monastiche ed eremitiche che, già da molto tempo, rendevano inoperanti i poteri dei vescovi e dei pievani sulle rispettive circoscrizioni”* (Violante). È da ritenersi inoltre che nel contado, in un contesto nel quale i ruoli sociali corrispondenti all'oppressione risultano più precisamente definiti, il clero esattore di decime e intralazzato coi signorotti feudali sia oggetto di una più decisa e radicale ostilità. Si tratta d'altronde di un clero piuttosto ignorante, la cui corruzione risulta a maggior ragione inaccettabile in quanto non è compensata da una inattaccabile superiorità dottrinale. E nello spazio circoscritto della comunità rurale, la cui vita sociale e spesso anche economica gravita totalmente attorno all'istituto religioso, tutto questo è troppo visibile per poter essere sopportato a lungo.

La pataria

Anche un movimento dallo sviluppo eminentemente cittadino come quello dei patari ha le sue radici nella predicazione rurale. Fermenti di religiosità riformata percorrono verso la metà dell'XI secolo tutta la parte settentrionale della penisola italiana, trovando sbocco nei canali tradizionali dell'eremitismo e del monachesimo, sia pure nella nuova concezione cluniacense, ma talora debordando verso esiti radicalmente alternativi, come testimonia la vicenda di Monforte. Proprio alla predicazione degli eretici piemontesi, portati in giudizio a Milano ed ivi condannati al rogo, è fatta risalire da molti cronisti dell'epoca la prima diffusione di germi di eterodossia nella città. In verità, l'appello dei monfortesi ad un risanamento morale, alla riconquista dei valori dell'ascesi, al ripudio di una gerarchizzazione tipicamente terrena trova a Milano un uditorio già preparato e particolarmente recettivo. I capi spirituali della rivolta patarinica hanno maturata la loro esperienza riformistica nel contado milanese, stigmatizzando l'indegnità di larghi strati del clero rurale e catalizzando la rabbia e gli aneliti anti-gerarchici della parte più sana, che va sempre più contrapponendosi alle alte sfere ecclesiastiche urbane. Le masse contadine recentemente inurbate sono quindi di per sé depositarie di un'attitudine ostile nei confronti della simonia e del nicolaismo imperanti nella città. Questo apporto esterno non fa comunque che alimentare la tensione sociale e politica già presente nell'ambiente cittadino, determinata dal conflitto di potere tra l'aristocrazia religiosa, alle cui spalle sta l'imperatore, e l'autorità pontificia, alla quale si appoggiano le prime istanze di autonomia comunale caldeggiate dai ceti mercantili e artigiani. Il partito della riforma acquista rapidamente in Milano un'influenza notevole, al punto che nel 1045, ponendosi il problema della successione arcivescovile, l'assemblea elettorale dei cittadini esprime solo candidature "riformiste".

Dal momento che l'investitura spetta all'imperatore, essendo l'arcivescovo anche conte di Milano, le indicazioni assembleari sono completamente disattese; la scelta cade su di un esponente del partito avverso. Da questo contrasto prende ufficialmente il via il movimento patarino. Anche se per un altro decennio il peso dell'autorità imperiale non consente un'azione decisa, il malcontento nella città lombarda si inasprisce, e al primo mutare delle condizioni politiche (la morte dell'imperatore Enrico III, nel 1056) si

traduce in vera e propria rivolta. La predicazione di Arialdo di Carimate e di Landolfo Catta, sostenuti dall'esterno da Anselmo da Baggio, principale esponente del movimento e vescovo di Lucca, commuove le folle dei quartieri popolari {il termine "patarino" è usato inizialmente in senso spregiativo, stando a significare più o meno "stracciarolo"}. I preti colpevoli di inosservanza degli obblighi celibatari sono impediti a celebrare le funzioni sacre e sollevati a furor di popolo dal loro incarico. Quando il partito arcivescovile tenta la reazione, scomunicando i capi della pataria e convocandoli in giudizio, la sommossa si allarga e vengono attaccate le dimore dei nobili, contrari alla riforma in quanto interessati attraverso i loro congiunti ecclesiastici alla fruizione dei beni della chiesa. Il papato interviene a questo punto con un tentativo di mediazione, inviando come delegati lo stesso Anselmo da Baggio e Pier Damiani. Pur seguendo con compiacimento i progressi del partito riformista e le difficoltà dell'aristocrazia ecclesiastica, che a Milano è più che mai riottosa ed autonomista, la curia romana non può nascondere la preoccupazione per l'evolversi in senso radicale del movimento. In realtà l'egemonia dei patarini è di breve durata: non bastano l'appoggio del papa e la scomunica comminata nei confronti dell'arcivescovo a contenere il ritorno dei conservatori. In seno al movimento stesso scoppiano i contrasti e quando il nuovo imperatore Enrico IV interviene nella contesa col peso di una autorità imperiale ripristinata l'ala estremista del partito è definitivamente sconfitta. L'ultimo capo carismatico della pataria, Erlenbaldo Cotta, è ucciso nel 1075; i suoi seguaci sono dispersi nelle città circostanti. Le tracce tangibili della fiammata riformatrice rimangono nel nuovo costume del clero cittadino, che viene espurgato degli elementi più vistosi di corruzione, e nell'accentuata laicizzazione amministrativa del comune. Ma alla spiritualità medievale è trasmessa da parte dei superstiti ben altra eredità, quella degli entusiasmi maturati nella breve ed esaltante esperienza milanese. Portate alle estreme conseguenze, le richieste di moralizzazione della vita ecclesiale diventano un incentivo a ricostruire su basi veramente evangeliche la vita cristiana, e troveranno espressione nel movimento pauperistico del secolo successivo.

L'alleanza realizzatasi in Milano tra il papato e il popolo in rivolta non deve trarre in inganno: l'accordo è solo momentaneo e rivela tutta la sua fragilità non appena le valutazioni sui risultati raggiunti cominciano a divergere. Il papato guarda soprattutto a ridimensionare il peso dell'ingerenza imperiale nelle investiture, a recuperare il dominio diretto sui beni eccle-

siastici e a ridurre all'obbedienza le alte sfere del clero. Il popolo ha ben altri obiettivi. Vuol liberarsi di una classe sacerdotale che non alimenta speranze di salvezza, perché col suo comportamento può solo attirarsi l'odio di Dio; vuole dare migliore destinazione alle beneficenze, alle rendite ed ai tributi dovuti alla chiesa, che invece di essere ridistribuiti in elemosine ai poveri o utilizzati per la costruzione e la manutenzione degli edifici del culto alimentano il lusso e l'immoralità; vuole stroncare l'egemonia delle grandi famiglie magnatizie, in seno alle quali da sempre l'imperatore va scegliendo gli aspiranti alle più alte cariche ecclesiastiche e civili. Ma anche un'altra questione di fondo emerge proprio nel corso della vicenda patara. La popolazione è favorevole al mantenimento di alcuni margini di autonomia nella celebrazione del culto (nel caso specifico l'istanza è più accentuata per la presenza di un rito, quello ambrosiano, per antica tradizione assai dissimile da quello ufficiale), mentre il papato è deciso a ricondurre in una sfera ristretta di omogeneità le varie forme del rituale. Ma anche all'interno del movimento le attese volgono in direzioni molteplici e contrastanti. Le richieste del clero patarino, un clero reclutato prevalentemente nelle parrocchie del contado, e mirante ad una limitata destabilizzazione della gerarchia, vengono scavalcate sempre più spesso dagli aneliti della massa in rivolta. Si arriva a proporre la povertà evangelica, la comunione dei beni, l'estensione ai laici delle funzioni sacerdotali. Proprio i laici sono protagonisti di un eccezionale sforzo di recupero della consapevolezza e dell'attività religiosa, mentre viceversa la lotta per un clero più puro, capace di impersonare tangibilmente l'ideale di santità connesso al ministero esercitato, ristabilisce valori gerarchici di "perfezione" e di capacità disciplinare che escludono le masse.

La sconfitta della pataria è quindi prima di tutto sconfitta del ruolo nuovo, fatto di partecipazione e di responsabilità, cui i credenti aspirano, disdegnando di rimanere tranquillamente intruppati nei ranghi dogmatici e strutturali che la riforma dell'XI secolo va faticosamente serrando. Da questo momento, deluso nella speranza di un rinnovamento d'identità all'interno della vita ecclesiale, il movimento riformista laicale si volgerà sempre più spesso alle soluzioni radicali, stimolato in tal senso anche dall'irrigidimento dell'ortodossia entro spazi di scelta ormai strettissimi.

Alla fioritura di nuclei di dissidenza ereticale che aveva caratterizzato la prima metà dell'XI secolo fa seguito un cinquantennio in cui le denunce e le inchieste si diradano, fino a dare l'impressione che il fenomeno si sia esau-

rito. In realtà i fattori di turbamento e di inquietudine permangono, ma muta il contesto in cui trovano espressione. C'è in primo luogo una diversa sensibilità in seno alla chiesa per le istanze riformistiche provenienti dal basso, e la curia romana si fa carico in maniera esplicita, a partire da Gregorio VII, della trasformazione del costume clericale e della riforma dottrinale. Ciò implica una maggiore tolleranza nei confronti delle avanguardie religiose più radicali, o perlomeno favorisce, nella confusione conseguente alle difficoltà del risanamento, la latitanza dei gruppi che si muovono ai margini dell'ortodossia. Questa attitudine decisamente riformatrice permette inoltre alla chiesa di recuperare almeno in parte la fiducia di quegli ambienti, soprattutto monastici, dai quali sono partite le critiche più dure. A favorire lo scarico di tensioni, di fanatismi e di fervori mistici interviene altresì la crociata, con la forte polarizzazione emotiva che il fenomeno esercita, soprattutto all'atto della predicazione. L'attenzione della cristianità è distolta dai problemi interni per concentrarsi sul nemico esterno. Il pericolo e lo scandalo rappresentati dalla presenza mussulmana nei luoghi storici della redenzione fanno passare in secondo piano i conflitti teologici ed etici interiori. Su tutto prevale l'esigenza di presentarsi uniti al confronto, anche se le attese legate alla spedizione in terra santa sono spesso nettamente contrastanti. L'impulso che l'espansione e la propaganda della fede possono trarne serve infatti alla chiesa giustificare il processo di accentramento e di definizione delle strutture gerarchiche, superando le forti resistenze esistenti tanto tra il clero quanto nei laici. Ma la ripresa dei luoghi santi appare anche a molti come il preludio di ben altri sconvolgimenti, destinati a liquidare ogni travisamento e usurpazione dei veri valori evangelici.

Quegli stessi fenomeni che sembrano favorire la normalizzazione lavorano quindi per un altro verso a preparare la risorgenza dell'eterodossia nel secolo XII. Ad essi si aggiunge il diffondersi di manifestazioni meno clamorose di insofferenza disciplinare, quali la scelta eremitica o la predicazione itinerante, che personificano l'alternativa all'irreggimentazione, con una presenza tra l'altro capillare e difficilmente controllabile. Molti religiosi abbandonano le sedi conventuali per perseguire gli ideali di santità nella solitudine e nell'ascesi, esplicitando in questo modo i loro dubbi e le loro critiche nei confronti del sistema ecclesiale. Sovente sono gli stessi laici che disdegnano di assoggettarsi a regole o di unirsi a confraternite fortemente screditate, e si volgono direttamente al romitaggio.

Un grosso veicolo di umori e di contatti ereticali è costituito anche dai pellegrinaggi verso l'oriente. Già il fatto che Gerusalemme arrivi a sostituirsi a Roma come meta e centro d'attrazione del flusso pellegrinale ha in sé il sapore di un ritorno alle origini, di una riscoperta diretta della realtà evangelica che esclude la rappresentanza e la mediazione della chiesa romana. In questa scelta è implicito un duplice rimprovero alle alte gerarchie della cristianità: essa stigmatizza da un lato lo spettacolo di corruzione offerto ai fedeli dalla sede apostolica, dall'altro l'indifferenza per la vergognosa situazione di servaggio dei luoghi santi e per i disagi che ciò comporta ai pellegrini. Ma sono i contatti favoriti dal cammino verso l'oriente ad esercitare un influsso fondamentale per gli sviluppi dell'eresia. Lungo le strade, nei villaggi e nei conventi delle terre estreme d'Europa e dell'Asia minore, i penitenti incontrano strane conventicole, ormai decisamente in rotta con l'ortodossia e l'autorità ecclesiastica, che propongono sotto le spoglie esoteriche del dualismo orientale una visione del mondo ed un'etica socio-religiosa di enorme fascino per chi mira a ritrovare la purezza del messaggio evangelico. Anche se gli influssi più o meno diretti del bogomilismo sono probabili già nella prima metà del secolo, e in parte rintracciabili nelle manifestazioni ereticali prese in considerazione, è da questo periodo che l'intensificarsi dei rapporti anche economici apre alle dottrine neo-manichee la strada dell'occidente.

Alla fine del secolo XI, proprio negli anni in cui più fervida è l'aspettativa per la crociata e si moltiplicano le apparizioni di "profeti" che raccolgono masse di sbandati, di esaltati e di poveracci da indirizzare verso Gerusalemme, altre folle cominciano a muoversi al seguito dei predicatori itineranti. La decisione di non limitare la propria predicazione ad una sede stanziale è correlata quasi sempre alla scelta della povertà volontaria. Molti monaci si avvedono di quanto sia difficile conciliare questo postulato con i rapporti economici che le necessità di sopravvivenza impongono al monastero. Confidando nello spirito di carità si spostano di villaggio in villaggio assieme a gruppi di discepoli, spesso anche molto numerosi, a praticare e a testimoniare con la propria esperienza anomala la verità e la purezza evangelica. Alcuni di essi, come Roberto di Arbrissel e Norberto di Xanten, acquistano fama di santità presso gli strati sociali più umili, mettendo al contrario in sospetto le alte gerarchie ecclesiastiche e civili, mal disposte verso ogni forma di agitazione. Sempre sul ciglio dell'eterodossia, questi predicatori ambulanti si trovano costretti nella maggior parte dei casi a rientrare nei ran-

ghi, fondando istituti regolari dove sistemare i seguaci più stretti. Coloro che non accettano l'integrazione poco alla volta sono indotti ad accentuare la critica nei confronti dell'istituzione e del dogma, fino a scegliere la dissidenza aperta e conseguente.

Enrico di Losanna, detto anche Enrico il Monaco, ex conventuale cluniese dedicatosi alla predicazione itinerante, è uno dei rappresentanti più significativi di questo processo. La sua violenta campagna contro la corruzione clericale, condotta nel secondo decennio del XII secolo nelle regioni del Mans, dell'Aquitania e della Linguadoca, fa esplodere frequenti rivolte nelle plebi, e induce le autorità ecclesiastiche ad imprigionarlo come eretico. Una volta liberato egli porta alle estreme conseguenze il suo atteggiamento, negando al clero la funzione di mediatore del rapporto con Dio e di amministratore della grazia divina attraverso i sacramenti. Nel suo concetto della responsabilizzazione individuale e dell'accesso non mediato alla grazia si possono scorgere addirittura reminiscenze pelagiane. Enrico rifiuta l'idea del peccato originale, e quindi della necessità del battesimo, ritenendolo privo di ogni significato soprattutto quando è impartito ai bambini. Mette in discussione d'altronde nel suo insieme tutti gli aspetti della vita sacramentale: la messa, l'eucaristia, la confessione, sentita come particolarmente ambigua per il rapporto che in essa si crea e per il potere che conferisce al clero e che andrebbe sostituita da una pubblica confessione reciproca fra laici.

Anche dopo l'imprigionamento definitivo del loro capo, rinchiuso in un convento ad espiare e a meditare, gli *enriciani* continuano per tutta la Francia del sud la loro propaganda ereticale. Essi trovano notevoli affinità in un altro movimento di grande risonanza, quello dei *pietrobrusiani*. Pietro di Bruys era stato contattato personalmente da Enrico, dopo la prima incarcerazione, e aveva senza dubbio contribuito a radicalizzare i motivi della predicazione di quest'ultimo. Ma i due non partono da analoghe posizioni. Enrico è un frutto dello spirito della riforma gregoriana: insiste sul concetto di "vita apostolica", di povertà assoluta come requisito imprescindibile per lo stato sacerdotale. Soltanto l'atteggiamento ottuso e reazionario dell'autorità ecclesiastica spegne la sua fiducia in una riforma interna e lo spinge fuori dell'ortodossia. Pietro di Bruys invece, è ferocemente avverso sin dall'inizio ad ogni forma di materializzazione dei valori religiosi. Costretto ad abbandonare lo stato ecclesiastico (era parroco in un piccolo villaggio delle Alpi svizzere), ne contesta qualsiasi validità e potere: non distingue tra preti degni e indegni, ma li accomuna nell'accusa di mistifica-

zione e di inganno perpetrato nei confronti del mondo cristiano. Attacca gli oggetti formali della venerazione, chiese, croci, altari, nonché la tradizione dottrinale dei padri, il Vecchio Testamento, i sacramenti, le forme del rituale, prime tra tutte la musica e il canto religioso. Arriva ad organizzare roghi pubblici di crocefissi e di altri simboli, per combattere sullo stesso piano la visualizzazione del sacro operata dalla chiesa (proprio in occasione di uno di questi roghi, a Saint Gilles, verrà ucciso dalla folla inferocita). Si serve nella polemica di argomenti analoghi a quelli enriciani, l'inutilità e la prevaricazione del battesimo infantile, la speculazione mercantile sui suffragi ai defunti, ma approfondisce la critica basandosi su di una analisi scrupolosa del nuovo testamento.

La predicazione di Pietro di Bruys ha come primo teatro le vallate alpine e i piccoli villaggi di montagna, ma non tarda ad estendersi alla Francia meridionale, soprattutto al narbonese, alla diocesi di Arles, alla Guascogna e alla Linguadoca. È difficile dare spiegazioni a carattere sociale sull'origine e lo sviluppo di questo movimento: esso nasce in una zona apparentemente estranea ai grossi sconvolgimenti socio-economici del secolo, dalla quale ci si attenderebbero piuttosto rigurgiti e sopravvivenze arcaiche che novità dottrinali. Tuttavia occorre non dimenticare che il cantone alpino dal quale muovono i *pietrobrusiani* è luogo di transito degli itinerari commerciali e devoti, allo sbocco dei valichi che dall'Italia portano all'Europa nord-occidentale. Qui sostano viaggiatori provenienti dai luoghi più diversi, che portano con sé esperienze, ricordi e dottrine fortemente suggestivi. Tutti questi influssi lasciano senza dubbio le loro tracce sulla formazione di Pietro, il quale ha modo, lontano dal controllo delle autorità, di organizzarle e collegarle in un sistema unitario e coerente, e di collaudarne il richiamo proselitistico. Quando dalle montagne egli scende verso la piana provenzale è pronto a conquistare le masse cittadine di centri commerciali fiorenti, come Tolosa ed Arles.

Se nella Francia meridionale la spinta riformistica sembra sposarsi già nella prima metà del secolo a spunti di matrice orientale, i movimenti che nello stesso periodo animano la dissidenza al nord, nelle Fiandre, nel Brabante, in Bretagna, appaiono invece l'espressione immediata e violenta di una crisi di valori sociali e spirituali arrivata al punto di rottura. Assieme alla consueta protesta contro i costumi corrotti del clero essi convogliano le istanze squisitamente economiche e politiche legate alla crescita comunale e alle sue contraddizioni. Lotta politica e riforma religiosa interagiscono

profondamente in un simile contesto. È difficile definire i contorni dell'una o dell'altra motivazione nelle sollevazioni popolari, nella proposta di modelli "evangelici", nel raccogliersi di masse turbolente attorno alle figure carismatiche dei riformatori.

La vicenda di Tanchelm di Anversa ci offre un esempio significativo di questa coesistenza di spinte spirituali e civili, nonché degli esiti talvolta sconcertanti che essa produce. Tanchelm è un laico, e fa parte, fino ad una certa età, della burocrazia amministrativa e diplomatica del conte di Fian-dra. La sua formazione religiosa risente del clima favorevole alla riforma gregoriana che regna nella corte del suo signore. D'altro canto, proprio per la sua attività, ha modo di sperimentare direttamente la corruzione regnante nelle alte sfere del clero. Quando decide di dedicarsi alla predicazione riformistica, attorno al 1110, si avvale in maniera spregiudicata e coraggiosa di questa esperienza, trovando nel principato di Utrecht e Anversa, retto da un vescovo-principe, un uditorio particolarmente sensibile. Il suo successo aumenta visibilmente allorché inizia ad attaccare i privilegi ecclesiastici, le decime, le speculazioni sui lasciti e sulle beneficenze. Ciò spinge Tanchelm a proseguire sulla strada della rottura completa e a negare valore alle pratiche sacramentali, alla messa e al rituale tradizionale.

A differenza però di quanto avviene al sud, egli si trova in breve tempo a guidare non una minoranza di sbandati e di perseguitati, ma un nucleo forte e deciso, in grado di tenere in scacco l'autorità costituita e di esercitare una vera e propria egemonia nella zona. I suoi seguaci si organizzano militarmente in una specie di guardia del corpo armata, e danno vita ad una nuova gerarchia e ad un rituale fondato sulla devozione fanatica. Tanchelm è in pratica considerato alla stregua di un nuovo Cristo, si circonda di dodici "apostoli" scelti tra i più fidati discepoli, si presenta in pubblico accompagnato da un cerimoniale spettacolare e fastoso. Quello che era iniziato come movimento di rivolta e di moralizzazione assume tutte le caratteristiche di un nuovo culto, fondato sulla venerazione per la natura "divina" del profeta e sull'obbedienza e dedizione incondizionata ai suoi voleri. Norman Cohn insiste molto, al proposito, sul prevalere del fanatismo e della riorganizzazione ecclesiale nei confronti delle istanze egualitarie e razionalistiche di partenza. In effetti la dissidenza ereticale degenera in questo caso in forme di pura superstizione (l'acqua in cui Tanchelm si bagna viene conservata come reliquia o bevuta come pozione taumaturgica) ed in una ierocrazia dispotica e verticistica, senza conservare alcuna traccia di quegli spunti socio-economici che

pure l'avevano mossa sul nascere. Ma esistono elementi che possono contribuire ad una chiarificazione. In primo luogo Tanchelm non si appoggia sulle classi mercantili e benestanti, anche se inizialmente ha il loro sostegno, ma sui ceti più diseredati, sugli artigiani poveri (ciabattini, fabbri, vasai ecc.) e sui lavoratori salariati. Queste classi sono coscienti di non doversi attendere molto da una democrazia comunale, sicuramente dominata dai detentori del potere economico, e preferiscono quindi soluzioni più radicali, che proponendo una diversa scala sociale di valori (in questo caso il grado di adesione e di convincimento nella fede) consentano a tutti di ripartire dallo stesso livello e di nutrire speranze di avanzamento. Non si può quindi liquidare il fanatismo di queste masse come frutto della dabbenaggine e dell'ignoranza, ma è piuttosto da cogliere in esso la volontà di credere in un cambiamento reale, in qualcosa che venga a sconvolgere ruoli e rapporti che nessuna riforma dà ai soggetti l'impressione di poter o di voler scalfire.

La vicenda di Arnaldo da Brescia si inserisce invece in un contesto molto diverso, nel quale operano una serie complessa e intricata di fattori. Arnaldo si forma in Francia, alla scuola di Abelardo, del quale è uno dei discepoli più vivaci. Ma le radici del suo atteggiamento ereticale non sono da ricercarsi nella frequentazione della Sorbona, quanto piuttosto nella sopravvivenza in Lombardia, e a Brescia in modo particolare, dello spirito della Pataria, diffuso nella seconda metà dell'XI secolo dai fuorusciti milanesi. Cresciuto in un clima gravido di motivi riformistici ed anticlericali, Arnaldo rinverdisce la polemica, ormai un po' sopita e messa a tacere dall'autorità ecclesiastica, contro il clero corrotto e mondano, prendendo a bersaglio soprattutto le alte gerarchie. Diventa rapidamente famoso ed assurge ad una posizione di rilievo nell'ambiente ecclesiastico della propria città, senza per questo smorzare la violenza dei propri attacchi. È inevitabile che un simile atteggiamento gli procuri dei guai. Messo sotto accusa più volte con infondate imputazioni di eresia, Arnaldo è costretto dopo il 1139 a peregrinare per l'Europa, incalzato ovunque dal suo più irriducibile avversario, Bernardo di Clairvaux. Ciò fino a quando i torbidi che sconvolgono la vita politica di Roma dopo la morte di Eugenio III non gli offrono l'opportunità di rientrare dall'esilio e di riprendere, questa volta su posizioni di forza e con strumenti molto diversi, la lotta contro la curia romana. In Roma infatti il contrasto scoppiato tra l'alta nobiltà e le classi inferiori, bassa aristocrazia e popolo, arriva a mettere in questione direttamente la sovranità temporale del papato. Il movimento insurrezionale si appella alla tradizione repubblicana

della città, conferendo ad un senato di nuova costituzione i poteri e costringendo ad un certo punto il pontefice stesso a ritirarsi a Viterbo. Arnaldo ne diviene il portavoce spirituale e giustifica con la sua propaganda anti-temporalistica la secolarizzazione dei beni ecclesiastici e l'estromissione del clero dalla vita politica. Una volta sconfitto con l'appoggio del Barbarossa il tentativo di restaurazione repubblicana, il pontefice si affretta a farlo processare e condannare come eretico (1154). Il movimento *arnaldista* non è però soffocato con la morte del suo capo. Dispersi per tutta l'Italia, i suoi adepti rimangono attivi soprattutto in Lombardia dove, tornati in contatto con la temperie spirituale da cui avevano tratto lo spunto, si riorganizzano e partecipano alle vicende politiche interne dei comuni.

La predicazione di Arnaldo da Brescia non presenta motivi particolari di devianza o di novità sul piano dottrinale. In pratica Arnaldo si limita ad applicare alla lettera i dettami originari della riforma gregoriana, accentuando il significato del ritorno alla "vita apostolica" e della povertà volontaria. Erede dello spirito della pataria, si ritrova a trasmetterlo ad un ambiente e in un periodo ben diversi da quello milanese dell'XI secolo. Mentre i patari erano stati sconfitti, e solo in parte, dalla reazione aristocratica e vescovile, ma avevano goduto dell'appoggio più o meno aperto del papato, Arnaldo deve fronteggiare invece la massima autorità ecclesiastica, insidiata nel suo diretto dominio e nell'opera normalizzazione che va perseguendo. Quelle motivazioni che altrove ed un secolo prima ne avrebbero fatto un santo gli valgono ora la scomunica e la condanna come eresiarca. A giusta ragione il suo può essere quindi considerato come un caso limite, nel quale ineriscono alla determinazione della qualifica ereticale fattori piuttosto politici che religiosi.

Dalla crisi di crescita del secolo XI il sistema ecclesiale esce più saldo, strutturato in una gerarchia funzionale alla gestione centralizzata. Il clero è investito di un primato nell'amministrazione della vita religiosa che restringe i margini della partecipazione attiva dei laici e la sottopone comunque ad un rigido controllo. Poco alla volta tutte le espressioni devozionali spontanee che possono ingenerare pericolose eccitazioni o turbamenti vengono imbrigliate, assorbite nel rituale: e quando ciò non sia possibile, per la natura troppo scopertamente deviante delle manifestazioni stesse o per ragioni estrinseche, la chiesa è ormai in grado di non accettare compromissioni.

A dire il vero in una prima fase il problema dell'atteggiamento da assumere nei confronti dei "devianti" è comunque posto, ed è affrontato tenendo in

eguale considerazione le due soluzioni possibili. Nella prima metà dell'XI secolo il vescovo di Chalons sur Marne e quello di Liegi si consultano rispetto ai fenomeni che cominciano a manifestarsi nei territori delle loro diocesi, e si interrogano se non sia consigliabile la misericordia evangelica. In questo caso sono piuttosto le masse popolari a manifestare intolleranza e a trascinare sbrigativamente gli eretici al rogo. Per tutto il secolo seguente la gerarchia ecclesiastica si orienta generalmente verso la mitezza; ma sotto la spinta di fatti specifici (ad esempio, la pericolosità degli eretici di Monforte e dei Catarri in genere, sospettati di far proseliti tra i contadini) prevale infine la soluzione del ricorso alla forza. Questo atteggiamento è destinato a provocare reazioni vivaci e fratture insanabili che talora, come dimostra il caso dei *valdesi* e degli *umiliati*, una maggiore elasticità consentirebbe di evitare.

Pietro Valdo è un ricco borghese di Lione, usuraio e proprietario terriero, che decide improvvisamente (secondo la tradizione, colpito dalla storia di sant'Alessio) di donare ai poveri i suoi averi e di perseguire la "vita apostolica" praticando e predicando la scelta della povertà. Tutto ciò, inizialmente, senza uscire dai confini dell'ortodossia, al punto che lo stesso pontefice ne loda la sincerità d'intenti. Il problema è però costituito dalla predicazione. La predicazione è uno strumento troppo delicato, a giudizio dei responsabili ecclesiastici, per essere lasciato alla mercé di tutti. Gli stessi appartenenti agli ordini regolari non possono avvalersene se non previa autorizzazione delle autorità vescovili. È una di quelle attività che la riforma gregoriana ha riservato al clero secolare organizzato. Valdo si vede quindi incoraggiato all'esercizio individuale della povertà, ma diffidato dall'intraprendere qualsiasi forma di propaganda e di proselitismo. A determinare questo rifiuto concorre anche il malumore generato nel clero da una sua singolare iniziativa: la traduzione di alcuni passi delle scritture, del nuovo testamento in particolare, fatta eseguire per poter accedere direttamente e in maniera più completa alla parola di Dio. L'iniziativa di Valdo, anche se sul piano formale nulla può esserle imputato, allarma le autorità ecclesiastiche, che stringono i freni nei confronti della setta. Al lionese non rimane che la scelta dell'aperta dissidenza. Proclama, proprio in forza della conoscenza dei testi evangelici e quindi dello stato di parità col clero ufficiale, di dovere obbedienza a Dio piuttosto che ai suoi ministri indegni: e Dio comanda agli uomini di diffondere il suo verbo, senza investire di questa funzione gruppi od organismi particolari. Colpiti da scomunica (1184) e perseguitati come eretici, anche se in realtà nessuna proposizione ereticale caratterizza ancora il loro insegnamento, i

valdesi sono portati per reazione all'incontro con gli altri gruppi esclusi dall'ecumene cristiano, *enriciani* ed *arnaldisti* in primo luogo. Non potendo partecipare della vita sacramentale in quanto scomunicati, rivendicano anche ai laici il diritto, ed anzi il dovere, di amministrare i sacramenti, appellandosi al valore del merito individuale contro quello dell'ordinazione.

Una volta messa in discussione l'autorità della chiesa, radicalizzano la loro critica e attaccano tutti quegli aspetti della vita religiosa e dell'elaborazione dottrinale che sembrano prestarsi all'esercizio di un controllo subordinante ed oppressivo. Rigettano quindi la credenza nel purgatorio, il valore dei suffragi, i miracoli dei santi e la celebrazione di particolari devozioni o festività, le preghiere in latino, di cui gli oranti non conoscono generalmente il significato, fatta eccezione per il "*Pater noster*". La setta si organizza, dividendo i propri adepti in *credenti* e *perfetti*: i primi sono tenuti alla semplice professione di fede e all'osservanza di alcuni precetti fondamentali, primo tra tutti quello relativo all'inammissibilità della menzogna, i secondi ad una imitazione esemplare della vita degli apostoli, e quindi al celibato, alla continenza sessuale, all'assoluta povertà, alla dedizione totale alla preghiera e alla predicazione. Non si tratta tuttavia di una vera e propria strutturazione gerarchica, sostitutiva di quella ripudiata: è assente infatti il concetto di separazione delle due sfere, laica e sacerdotale, e non esistono competenze specifiche riservate alla seconda. Ogni valdese, quale che sia il grado del suo impegno, può predicare, pregare e leggere i testi sacri. I *majorales* (termine che ricorda i *maiores* dell'eresia monfortese), superiori delle confraternite, svolgono funzioni quasi puramente amministrative: debbono curare l'afflusso e la redistribuzione delle beneficenze, in modo da consentire ai *perfetti* di svolgere la propria missione senza preoccupazioni di sostentamento e di lavoro.

L'etica dei valdesi si caratterizza infatti per la proibizione, sia pure concernente i soli *perfetti*, di svolgere qualsiasi attività manuale. Il rifiuto del lavoro non è una novità nell'ambito del riformismo, sia ortodosso che ereticale. Esso è giustificato, al pari della scelta celibataria e pauperistica, dal timore che ogni legame o interesse materiale sottragga tempo, forze e concentrazione all'impegno religioso. Come i monaci della fine dell'XI secolo i valdesi non vogliono radici, si dedicano alla predicazione ambulante, si affidano all'ospitalità e alle elemosine dei simpatizzanti. Occorre però non equivocare sulle matrici dottrinarie di questa interpretazione accentuatamente spiritualistica dell'esistenza. Sotto il profilo teologico i seguaci di Val-

do non abbandonano l'ortodossia: sono anzi tra i più ferventi avversari del dualismo cataro, nella lotta contro il quale profondono il massimo impegno. Riaffermando il primato dello spirito sulla materia essi si rifanno alla lettera evangelica, e non a credenze cosmologiche di origine manichea.

Proprio in ragione della loro attività predicatoria itinerante i valdesi arrivano ad esercitare negli ultimi due decenni del XII secolo una notevole influenza, che dalle zone originarie del mezzogiorno francese si diffonde anche al nord e, al di qua delle Alpi, in Lombardia. Nella fioritura di moti pauperistici ed apostolici del XIII secolo i valdesi si muovono agevolmente, favoriti dall'assenza di tratti esteriori del culto fortemente caratterizzanti e rivelatori. Essi godono inoltre di molto rispetto, quando non addirittura di un'aperta simpatia, in mezzo alla popolazione. Nel corso del XIII secolo le propaggini della setta si allargano alla Germania, all'Austria, alla Boemia, all'Ungheria, disperdendosi in mille rivoli nei quali i connotati originari vanno spesso smarriti per l'assorbimento di elementi ereticali eterogenei. Se in Francia e in Italia sono favoriti dall'urgenza di un pericolo maggiore, il catarismo, e quindi dal fatto di non costituire l'obiettivo principale delle persecuzioni, nei paesi dell'area imperiale i valdesi godono addirittura di appoggi politici. La loro decisa posizione antipapale si incontra col ghibellinismo germanico, e consente al movimento di gettare quelle salde basi che gli permetteranno di resistere, unico tra i moti ereticali del medioevo e sia pure sotto le spoglie di una nuova chiesa, fino ai giorni nostri.

È difficile determinare presso quali strati della popolazione il messaggio valdese abbia incontrato maggiore risonanza. Appare perlomeno improbabile l'ipotesi di un largo seguito tra le classi inferiori, alle quali un rinnovamento religioso fondato sulle rinunce materiali offre pochi motivi di novità e di riscatto. Piuttosto, la scelta della povertà volontaria può ammantarsi del fascino dell'ascesi per quegli esponenti dei ceti borghesi che ancora non hanno assimilata in toto l'etica mercantile, e vivono combattuti tra la condanna evangelica dell'accumulazione e la spinta del secolo in direzione contraria. Ciò vale almeno per quelle che sono le origini della setta, così come per quella degli umiliati o dei movimenti pauperistici ortodossi. Solo nei secoli successivi i "poveri di Cristo" o "poveri di Lione" (come i valdesi si fanno chiamare) allargheranno le basi sociali del movimento agli strati inferiori, presentandosi ormai come una vera e propria chiesa alternativa e offrendo l'immagine di una prassi evangelica genuina.

L'influenza del movimento valdese in Italia si concretizza verso la fine del secolo XII nella comparsa di un gruppo pauperistico lombardo, gli *umiliati*. Non è certa la filiazione diretta dai *poveri di Lione*, ma indubbiamente l'apporto dei motivi provenienti d'oltralpe è determinante, come dimostrano l'analogia di talune prescrizioni etiche e gli assunti dottrinali. La Lombardia è già stata testimone degli sforzi riformistici di patari e arnaldisti, la cui attività di propaganda non è andata affatto esaurendosi dopo la sconfitta e la condanna dei movimenti organizzati. Valdo e i suoi seguaci vi introducono ora l'esempio di una "vita apostolica" realizzata anche e soprattutto nella condizione laicale. Paradossalmente è proprio la psicosi antiereticale montante nella seconda metà del secolo, in conseguenza della scoperta di focolai diffusi di catarismo, a favorirne la penetrazione. Gli umiliati si propongono infatti di combattere l'eresia sul suo stesso terreno, dimostrando che anche all'interno della chiesa è possibile seguire alla lettera le prescrizioni evangeliche e ritrovare lo spirito della missione apostolica. Di fronte al fallimento cui la riforma gregoriana è andata incontro in questa direzione, in quanto il clero è ben lontano dall'aver abbracciato la povertà e l'umiltà come fondamenta spirituali primarie, essi assumono in prima persona la responsabilità di riabilitare eticamente l'ortodossia. Coi valdesi hanno in comune l'esaltazione della vita continentale e della beneficenza fatta ai bisognosi, la ripugnanza per la menzogna e per i giuramenti da prestarsi in tribunale, nonché il divieto dell'accumulazione di ricchezze. A differenza di essi, però, non privilegiano l'attività predicatoria itinerante, e quindi individuale, bensì preferiscono raccogliersi in comunità di tipo monastico, all'interno delle quali conducono una vita frugale e laboriosa.

Proprio la valorizzazione e l'obbligatorietà del lavoro manuale, che ai *perfetti* valdesi era addirittura vietato, costituisce il presupposto etico del movimento. Il problema del lavoro era già posto in termini polemici dagli eretici di Arras, nella prima metà dell'XI secolo. Rifiutando la concezione veterotestamentaria della fatica fisica intesa come condanna, frutto del peccato originale, essi desumevano dal vangelo che ciascuno deve guadagnarsi da vivere con le proprie mani. L'attività manuale non rivestiva, in questa interpretazione, alcuna funzione espiatoria, ma assumeva al contrario il valore di un impegno positivo, in netto contrasto con la mentalità dominante del periodo che guardava ad essa con disprezzo.

Gli umiliati fanno proprie queste tesi, spogliando il lavoro di ogni finalità di lucro e scorgendovi invece uno strumento ulteriore di realizzazione dello

spirito cristiano di carità: tutto il guadagno superfluo, non necessario alla pura sopravvivenza, va infatti devoluto ai poveri. È una scelta che sottintende anche la condanna del parassitismo ecclesiastico, ben lontano dall'esempio degli apostoli, reclutati tra i più umili e mai affrancati da Cristo dall'obbligo di mantenersi.

L'insistenza sulla necessità del lavoro e il fatto che gli umiliati si dedicassero essenzialmente alla lavorazione della lana hanno dato luogo a contrastanti interpretazioni sulle origini sociali del movimento. Sotto la facciata dell'impegno religioso si è voluta ad esempio cogliere una forma di aggregazione cooperativistica motivata da precisi intendimenti economici. Gli umiliati sarebbero i protagonisti di un tentativo estremo di resistenza da parte degli strati artigianali più bassi contro l'espansione della grossa imprenditoria tessile; per evitare la proletarizzazione e l'asservimento ad un embrionale rapporto capitalistico di produzione, i lavoratori si sarebbero uniti in confraternite, usando la copertura religiosa per timore di ritorsioni sia politiche che economiche. Questa ipotesi si scontra però con i fondamenti etico-dottrinari della setta: il rifiuto dell'accumulazione di capitali e l'esercizio della povertà individuale. È più probabile quindi, come già si è fatto rilevare per i valdesi, che il movimento degli umiliati sia espressione della resistenza, interiore alla classe borghese stessa, al trionfo della mentalità proto-capitalistica: e che nel corso del conflitto alcuni aspetti dell'emergente etica profana (la valorizzazione del lavoro) abbiano finito per essere assimilati da chi più violentemente dapprima li avversava, e investiti di un carattere religioso.

Fino alla fine del XII secolo gli umiliati rimangono in bilico tra l'integrazione e l'eterodossia, e una grossa parte del movimento rimane all'interno dell'istituzione ecclesiastica. Il dissidio con la Curia romana nasce dal mancato riconoscimento ufficiale delle confraternite e dal divieto loro imposto alla predicazione. Nel loro caso, poiché a differenza dei valdesi non svolgono una propaganda itinerante, è la formazione di conventicole comunitarie a destare sospetto. Sotto le pressioni del clero locale che diffida, dopo le esperienze fatte coi patarini e con gli arnaldisti, delle iniziative devozionali provenienti dall'esterno, le autorità ecclesiastiche pongono il veto a qualsiasi forma di pubblico insegnamento o reclutamento da parte della confraternita. Di fronte però all'aperta disobbedienza degli aderenti alla setta, nel 1184 arrivano a colpirli con la scomunica assieme ai valdesi.

Soltanto con la salita sul soglio pontificio di Innocenzo III si realizzano le condizioni per un riavvicinamento. Deciso a fermare la sempre più inquietante polluzione dei fenomeni ereticali, Innocenzo intende chiarire, prima di passare all'offensiva, i confini dell'eterodossia e la reale natura del nemico da combattersi, e offrire a chi si aggira nella terra di nessuno tra i due campi tutte le possibilità per un definitivo rientro. Le trattative con gli umiliati vanno in porto positivamente, e a partire dal 1201 essi vengono organizzati in una comunità composita, divisa in tre ordini (canonico, monastico, laico). Al primo ordine appartengono i chierici aderenti al movimento, al secondo i laici raccolti nelle comunità di lavoro e di preghiera, al terzo gli esterni, coloro che accettano i principi fondamentali ma li praticano all'interno del proprio nucleo familiare. Il compromesso fa salva l'esclusiva ecclesiastica per l'attività predicatoria, ma concede agli umiliati una larga autonomia amministrativa e decisionale interna. Soltanto una minoranza più radicale, coloro che saranno conosciuti come "*Poveri Lombardi*", non accetta la composizione pacifica e si accosta invece sempre maggiormente agli altri movimenti eterodossi, catari e valdesi in primo luogo.

I Catari

Per più di un secolo, dalla metà del XII alla fine del XIII, l'eresia catara costituisce la minaccia più grave per la compattezza dell'ecumene cattolico. I movimenti di cui si è trattato fino ad ora, soprattutto i contemporanei moti pauperistici dei valdesi e degli umiliati, nascono in seno alla chiesa stessa, dalle contraddizioni in cui essa si dibatte, e in definitiva ne rispettano l'ortodossia dogmatica, giungendo alla radicalizzazione ereticale solo in seguito alla rottura definitiva. Per questo motivo l'azione della chiesa nei loro confronti conosce momenti di tregua, riavvicinamenti, parziali integrazioni e compromessi. I catari vengono invece avvertiti immediatamente come elementi estranei ed ostici, incistati nel corpo della cristianità e prolificanti sulla sua rovina. L'atteggiamento nei loro confronti è deciso ed irriducibile. Ogni altro contrasto passa in seconda linea, di fronte all'esigenza di isolare la poluzione manichea e di contrapporre un fronte compatto dell'ortodossia. Le altre sette ereticali prendono le distanze, distinguendosi, almeno inizialmente, per una particolare idiosincrasia nei confronti della concezione dualistica.

Le origini del catarismo si perdono in quell'incredibile calderone di influssi, di sopravvivenze, di apporti e di situazioni che è l'Europa medioevale tra l'XI e il XIV secolo. Il nuovo fenomeno ereticale si sviluppa in zone che hanno alle spalle fermenti eterogenei di natura religiosa, sociale ed economica, e ancora ne sono travagliate. A questi fattori occorre aggiungere, per quanto riguarda il catarismo, un elemento primario ed esclusivo: la filiazione dal pensiero dualistico orientale, nella fattispecie dalla costruzione dottrinale dei bogomili.

L'esistenza di rapporti diretti tra la fioritura dualistica dell'Europa occidentale e il bogomilismo è ormai definitivamente accertata. Quando anche non si vogliano considerare probanti le concordanze teologiche e quelle del rituale, le testimonianze dei contemporanei sulla presenza e sull'apostolato dei "perfetti" provenienti dall'oriente tolgono ogni dubbio. Sono storicamente accertate le missioni in Italia di Niceta, rappresentante del radicalismo dualistico di Costantinopoli, e di Petracius, così come i pellegrinaggi di diversi alti esponenti del catarismo italiano (Giudeo, Caratto, Nazario...) in Bulgaria, alla ricerca di una investitura qualificante nella culla stessa del loro credo. Per la Francia, prima terra di penetrazione del bogomilismo, le notizie sono più vaghe ma concordano nell'indicare la seconda crociata (1147) come occasione di contatti più profondi con la religione dualistica e

di formazione dottrinale per alcuni partecipanti, i quali, tornati in patria, daranno vita ad una chiesa catara francese.

L'influenza del dualismo balcanico e bizantino sull'Europa occidentale ha comunque una storia molto più remota. Almeno un secolo prima profughi e missionari hanno cominciato a percorrere le strade italiane e francesi, giungendo dal mare o dalla Slavonia, dalla Dalmazia e dall'Ungheria. Essi preparano il terreno, lasciando tracce riconoscibili in mezzo ai temi indigeni dell'opposizione e della devianza. Quando il catarismo viene individuato nella sua reale entità e identità le sue ramificazioni sono ormai tali da far presupporre una lunga gestazione clandestina. Della presenza di un movimento singolare, dai tratti nuovi ed inquietanti, si avvede già nella prima metà del XII secolo un monaco tedesco. È significativo che questo monaco, Evervino di Steinfeld, appartenga all'ordine premonstratense, sia cioè un discepolo di quel san Norberto di Xanten che come predicatore itinerante aveva percorso le zone nord-orientali della Francia, rimanendo sempre sul ciglio dell'eresia. Con la particolare sensibilità che questa condizione gli comporta, e non senza una certa comprensione, Evervino informa Bernardo di Clairvaux, campione dell'ortodossia in quell'epoca, sul processo intentato ad un gruppo eretico scoperto a Colonia attorno al 1143. La setta descritta non si raccoglie attorno ad una figura carismatica, ma ha un suo ordinamento interno, facente capo ad una sorta di vescovo. Gli adepti si suddividono in tre categorie, corrispondenti a tre gradi iniziatici progressivi: gli uditori, i credenti, i perfetti. Praticano il battesimo mediante imposizione delle mani (*di fuoco e in Ispirito*), in chiara opposizione al battesimo per immersione della chiesa. Il passaggio da una condizione all'altra avviene attraverso un cerimoniale iniziatico che contempla un interrogatorio, una professione di fede ed atti rituali diversi. L'appartenenza alla setta comporta il rifiuto del matrimonio, l'astensione dai cibi di origine animale, l'esegesi e l'applicazione letterale del messaggio evangelico. Evervino annota ancora che il vescovo del gruppo accenna a correligionari esistenti "in Grecia", vale a dire nell'oriente bizantino.

Pochi anni dopo, nel 1145, lo stesso Bernardo, chiamato a confondere i seguaci dell'eresia enriciana a Tolosa, si trova a fronteggiare in realtà un'altra epifania del catarismo. Il predicatore classifica gli eretici come ariani, e lamenta anche, a giustificazione del sostanziale fallimento della sua missione, che ad alimentare l'errore siano gli appartenenti alla nobiltà e ai ceti più elevati. È ancora da Colonia, tuttavia, che assieme alla constatazione della sopravvivenza della setta che si credeva liquidata vent'anni prima

viene anche una prima allarmata interpretazione del nuovo rigoglio ereticale, il tentativo di scorgervi un'unità di fondo basata sui comuni rapporti e dottrine orientali. Il monaco Ecberto di Schonau sottolinea come non si tratti più di focolai isolati, di esplosioni di dissenso subitane e disperse, ma di una trama internazionale che sembra aver avvolto l'Europa nella sua rete. Abbozza persino una mappa ereticale, nel cui ambito viene usata per la prima volta in un documento ufficiale ecclesiastico la denominazione di catari, riferita ai settari della zona tedesca (Ecberto interpreta il termine nella valenza greca di "soli puri", mentre gli eretici francesi vengono chiamati "*texerantes*" ("*ab usu texendi*") e quelli delle Fiandre "*Piphles*". Ecberto mette in rilievo soprattutto la presenza della concezione dualistica, e la fa discendere direttamente dal manicheismo.

Nel 1165 a Lambers, nella zona di Albi, ha luogo un pubblico dibattito nel quale si affrontano alla pari un *perfetto* cataro ed alcuni rappresentanti dell'ortodossia, alla presenza delle più alte autorità civili ed ecclesiastiche della regione. A differenza di quanto era avvenuto a Colonia e negli altri casi di denunce anti-ereticali, il dibattito non ha conseguenze penali per il *perfetto*, al quale arride anzi sul piano dialettico la vittoria. Ciò dà la misura del clima di sicurezza e di rispetto venutosi a creare per i catari nel sud della Francia: al punto che soltanto due anni dopo a Saint Felix, presso Tolosa, è convocato un sinodo internazionale del catarismo, con la partecipazione di rappresentanti di tutte le confraternite catare. I convenuti procedono alla divisione dei territori toccati dalla loro fede in diocesi, sul tipo di quelle cattoliche, soggette alla giurisdizione di vescovi itineranti.

In questo stesso periodo l'eresia catara fa la sua comparsa nell'Italia settentrionale, ove si mescola alle sopravvivenze della pataria, al punto che i termini pataro e cataro saranno usati come sinonimi e utilizzati indifferentemente per indicare il nuovo corso ereticale anche al di là delle Alpi. È difficile comunque datare, sia pure elasticamente, la penetrazione del catarismo nella penisola. La tradizione orale riportata dagli inquisitori del secolo successivo parla di missionari provenienti dal Francia, alla cui predicazione si sarebbe formato Marco da Concorezzo, primo apostolo della setta in Italia. Ma è più probabile, e stanno a dimostrarlo casi come quello di Monforte, che i germi orientali del dualismo fossero già da tempo operanti nei castelli e nei conventi.

Negli ultimi decenni del secolo XII il fenomeno cataro assume dimensio-

ni tali da non poter più essere riguardato come semplice manifestazione settaria, Ci troviamo di fronte ad una vera e propria chiesa, che non soltanto si avvale di una organizzazione territoriale diocesana, convoca liberamente sinodi e incontri tra i rappresentanti delle varie comunità, esercita una determinante influenza politica su città e contee, ma conosce altresì le prime scissioni e le prime diversificazioni dogmatiche interiori. Dopo essersi irradiato lungo le vie principali del traffico commerciale e pellegrinale (non a caso le prime epifanie hanno luogo nella zona del Reno) il catarismo trova nel mezzogiorno francese, soprattutto nella Linguadoca, le condizioni più propizie per un eccezionale sviluppo. Quest'area versa in uno stato di profonda inquietudine ed offre spazio ad una radicalizzazione dei confronti, primo tra tutti quello spirituale. La coscienza religiosa è ancora scossa dalla predicazione degli enriciani e dei pietrobrusiani, i cui epigoni mantengono clandestinamente in vita i motivi anticlericali e gli ideali della vita apostolica. Non meno turbata è la situazione socio-politica. Il declino della potenza del conte di Tolosa, schiacciato tra le nuove forze statali in ascesa, regno di Francia, contea di Barcellona, regno di Aragona, si risolve nella proliferazione anarchica di una miriade di centri di potere. La regione si trova frammentata, per l'assenza del maggiorascato, in minuscole signorie che mirano alla totale autonomia, ma che nella realtà hanno spesso grossi problemi di sopravvivenza, soprattutto di carattere economico. È naturale, in queste condizioni, che i beni ecclesiastici divengano oggetto della loro attenzione, e che un attrito sempre maggiore vada sviluppandosi tra nobiltà feudale ed alto clero, spingendo la prima ad appoggiare ogni forma di dissenso religioso e distogliendo il secondo, impegnato a difendere i suoi diritti secolari, dalla cura delle cose dello spirito. Il clero minore, quello delle parrocchie rurali e dei castelli, è invece legato a doppio filo alla volontà e agli interessi nobiliari, e ne abbraccia non di rado le scelte.

Si creano pertanto due fronti, il cui antagonismo si connota anche in direzione religiosa, con scelte divergenti. Da un lato troviamo la piccola nobiltà del contado, che appoggia le proprie istanze autonomistiche sui caratteri rivoluzionari della nuova religione (soprattutto sulla concezione anti-temporalistica della chiesa); dall'altro il conte di Tolosa, affiancato dall'autorità ecclesiastica in una forte identificazione del potere politico e spirituale.

Tuttavia l'adesione dell'aristocrazia feudale al credo dei catari non è legata soltanto a motivazioni politiche. Il catarismo penetra nei castelli provenzali principalmente attraverso la mediazione femminile. Sono le donne ad

essere attratte per prime da una dottrina che offre una sorta di parità, una partecipazione attiva alla vita e all'organizzazione religiosa. In una società che le esclude dalla successione ereditaria, che le confina, anche quando appartengono alla classe dominante, in ruoli subordinati, e fa gravare anzi su di esse l'insofferenza della famiglia, preoccupata per l'impegno della dote, il catarismo offre loro l'accesso ai gradi più alti, la possibilità di presiedere ai riti e di addottrinare i neofiti, la sensazione insomma di gestire personalmente almeno un aspetto della propria vita. Sono frequenti i casi di castellani che professano semplicemente simpatia per il movimento ereticale, mentre le donne della loro famiglia risultano farne parte a tutti gli effetti. Si è già visto d'altro canto come anche nelle vicende eretiche dell'XI secolo e nelle sette enriciana e pietrobrusiana la partecipazione femminile fosse considerevole, per ragioni analoghe.

Sviluppatesi dapprima nelle sfere superiori, l'eresia catara penetra rapidamente anche tra la popolazione del contado, pur incontrandovi maggiori resistenze. Ma il catarismo non rimane confinato agli ambienti extra cittadini. La Linguadoca è sede di centri commerciali nevralgici, come Tolosa e Saint Gilles, per il passaggio delle merci che dai porti del Mediterraneo proseguono verso il nord. Al traffico mercantile si mescola in queste città lo scambio delle idee, l'apertura e la tolleranza nei confronti della novità. Anche qui, non sono le classi più misere ad accostarsi al nuovo credo, quanto piuttosto la borghesia benestante e il ceto medio mercantile, artigiano e finanziario. Il catarismo non si pone infatti il problema dell'accumulazione e non si fonda sull'ideale della povertà volontaria: in questo senso, anzi, affranca i suoi adepti dal tabù cattolico sul guadagno derivante da attività non direttamente produttive. Sull'onda di queste molteplici motivazioni la dottrina catara arriva ad affermarsi nel meridione francese, dando luogo per alcuni decenni alla coesistenza di due chiese antagonistiche. In Italia il suo successo non è certamente altrettanto vistoso, per ragioni che vanno dalla prossimità del centro del cattolicesimo, e quindi dalla maggiore sollecitudine delle autorità religiose, alla diversità della situazione socio-politica. Tuttavia il catarismo italiano ha un suo sviluppo particolare e un posto non indifferente nella storia civile, oltre che religiosa, della penisola. Alla morte di Marco da Concorezzo la chiesa catara italiana conosce i primi frazionamenti, ai quali non sono estranei i riflessi delle lotte interne della chiesa-madre balcanico-bizantina. I nuclei più importanti hanno sede in un primo tempo in località rurali, con ogni probabilità per sfuggire alla vigilanza dei vescovi cattolici, a Concorezzo, a Desen-

zano sul Garda, a Bagnalo (presso Mantova). Ben presto però anche le città sono investite dalla propaganda catara: soprattutto quelle città ove preesisteva una tradizione ereticale, mai del tutto estirpata.

Troviamo quindi una eccezionale fioritura della setta a Milano e nelle città lombarde gravitanti attorno ad essa (Bergamo, Como, Pavia), nel Veneto, a Verona, Vicenza e Treviso, in Emilia, a Bologna e Ferrara, e poi ancora scendendo verso il centro, a Firenze, a Prato, a Viterbo e ad Orvieto. In questi centri urbani il catarismo trova consensi motivati da fattori religiosi (si confonde con il patarinismo e raccoglie molti arnaldisti e Poveri Lombardi), ma trova soprattutto un fertile clima di dissidi e conflitti.

Come già in Linguadoca, il catarismo diventa anche un partito, un polo d'attrazione per chi è ostile al papato. La nobiltà ghibellina che ancora resiste, nei comuni lombardi e dell'Italia centrale, all'incalzare delle classi borghesi, lo protegge o ne abbraccia addirittura la dottrina. Sono esemplari a questo proposito le vicende politiche di cittadine come Orvieto e Viterbo, mentre le ordinanze che quasi ovunque vengono emanate contro l'accesso degli eretici o sospetti tali alle magistrature testimoniano della presenza massiccia del movimento tra gli strati sociali più alti.

Il catarismo ha successo anche presso la ricca borghesia mercantile per le ragioni già accennate relativamente alla Linguadoca. In Italia probabilmente la sua diffusione nell'ambito di questa classe è ancora maggiore. Oltre all'indifferenza assoluta nei confronti dell'attività mercantile, il credo cataro offre forse una sorta di giustificazione alla rovescia del guadagno. *“Per un contrasto tipico della mentalità medioevale, poteva appunto verificarsi che la negazione assoluta in quanto “res diaboli” di tutto ciò che è carnale e materiale permettesse una libera espressione del desiderio di vivere, d'amare e di guadagnare nell'orgoglioso e influente cittadino che rimaneva semplice “credente” e rimandava al momento della morte il ricevimento del consolamentum che lo avrebbe reso “perfetto” (Violante).* Particolarmente sensibili alle suggestioni dell'eresia catara sono infine i lavoratori del ceto medio commerciale ed artigianale, soprattutto quelli portati dalla natura particolare del mestiere ad una vita itinerante.

Come abbiamo visto, a differenza degli altri movimenti il catarismo si costituisce in una vera e propria chiesa, con rituali, gerarchie e dogmi propri. I suoi aderenti sono divisi in tre categorie, con una distinzione del resto simile a quella in vigore presso i bogomili. Alla prima categoria, a livello di

conoscenza religiosa, appartengono i simpatizzanti, gli uditori, coloro che presenziano in silenzio alle sedute di preghiera e di istruzione dottrinale (*melioramentum*), e sono tenuti soltanto a prestare il loro aiuto in caso di necessità economica o di problemi di sicurezza per l'incolumità dei perfetti itineranti. È il livello al quale si fermano i nobili castellani e i ricchi borghesi, oppure coloro che non se la sentono di professare un credo sotto tutti gli aspetti tanto impegnativo, pur essendone attratti.

Al secondo livello si trovano invece i “credenti”, che partecipano a pieno diritto a tutte le riunioni della setta e alla celebrazione dei riti. Anch'essi seguono con regolarità il *melioramentum*. Lo status effettivo del “credente” non è molto ben delineato, alla luce di quanto sappiamo. In un periodo piuttosto tardo le sue funzioni attive sembrano limitate alla raccolta di fondi, alla predisposizione di rifugi, alla protezione dei *perfetti* durante i loro trasferimenti. È probabile però che nei primi nuclei della chiesa catara la distanza tra le categorie fosse meno marcata, e che anche al credente si aprissero prospettive più ampie di partecipazione spirituale.

Al terzo livello abbiamo invece il vertice della setta, i “perfetti”. Il raggiungimento della condizione di perfetto è l'ideale ispiratore della militanza catara: ma è un ideale vincolato a tali rinunce che quella dei perfetti può essere considerata a giusta ragione una ristrettissima élite. L'aspirante a questo stato deve impegnarsi ad una rinuncia totale ai beni mondani, a non uccidere né mangiare le carni di alcun animale, a non cibarsi di latte o di prodotti del coito, ad astenersi da qualsiasi contatto sessuale, ad aborreire la menzogna e i giuramenti giudiziari, a dedicare la propria esistenza alla propaganda itinerante della vera dottrina. Se è sposato deve abbandonare il coniuge e la famiglia.

Il passaggio ufficiale a questa condizione si effettua attraverso una cerimonia iniziatica di fondamentale importanza nel rituale cataro, il *Consolamentum*, al tempo stesso battesimo e ordinazione, che conferisce all'adepto una sorta di santità terrena. Il *consolamentum* consiste nella imposizione delle mani da parte del vescovo sul capo del postulante, in mezzo alla cerchia dei perfetti, nel bacio della pace, nel giuramento sul vangelo di Giovanni e in una professione di fede nella quale si afferma che il corpo è una creazione demoniaca e che solo attraverso il *consolamentum* corpo e anima vengono riuniti in una sola entità, sottratta al dominio di Satana. Alla cerimonia l'iniziando viene preparato con un lungo periodo di digiuno e di astinenza (*endura*), sotto il controllo e la guida di un perfetto che provvede an-

che a completare l'istruzione dottrinale. Una volta entrato nel novero dei perfetti, il cataro gode di un enorme rispetto: nei periodi in cui la persecuzione è meno violenta viaggia indossando una simbolica veste bianca che lo rende riconoscibile a tutti i correligionari, visita le comunità religiose presiedendo ai riti e amministrando il pane spezzato. Nell'infuriare della caccia inquisitoriale è invece protetto, nascosto e scortato dai "credenti". Quella del "pane spezzato" è un'altra cerimonia del rituale cataro, puramente simbolica, cui viene negata ogni implicanza sacramentale di transustanziazione, e probabilmente ha il solo scopo di concretizzare in un atto di partecipazione collettiva il senso comunitario dei fedeli.

Il catarismo si fonda su di una cosmologia dualistica che contrappone i principi del Bene e del Male, ovvero il dominio dello spirito e quello della materia. È una contrapposizione rigida, tra sfere completamente estranee, che trova soltanto nell'ambigua natura dell'uomo un'espressione dialettica. Nell'uomo i due principi si fronteggiano attivamente, impegnati in una lotta senza tregua: il primo nel tentativo di divincolarsi e di sciogliere l'abborrito connubio, il secondo per cogliere invece il frutto dell'inganno primordiale. La natura umana è infatti per i catari il risultato di un inganno ordito da Satana ai danni degli animi angelici. Secondo il *Liber de duobus principibus*, unico testo cataro sfuggito allo zelo degli inquisitori (peraltro è di compilazione abbastanza tarda, attorno alla fine del XIII secolo), il maligno ha sedotto questi animi per mezzo di una donna bellissima, attirandoli sulla terra e imprigionandoli quindi nella materia. Solo la discesa di Cristo nel mondo ha potuto porre le premesse per la liberazione, anche se Cristo non si è realmente incarnato, ma ha soltanto assunto il sembiante umano (di qui il rifiuto della messa, rievocazione di un sacrificio che non ha mai avuto luogo).

Al di là dell'elaborazione della vicenda esoterica, che risente indubbiamente di influssi provenienti da altre dottrine e degli stessi sviluppi dell'ortodossia cattolica (alla figura negativa della donna di perdizione, ad esempio, viene contrapposta quella di Maria, simbolo di purezza, ciò che rimanda alla particolare importanza della devozione mariana nel culto cattolico trecentesco), si tratta della sussunzione e dell'exasperazione di motivi che in realtà informano tutta la spiritualità cristiana dell'epoca. La nozione di contrasto e di opposizione, che alla teologia cristiana discende dalle sue matrici orientali, è in fondo la base della morale e dell'etica medioevale. La dimensione spirituale è totalmente caratterizzata dal duello: fra il Bene e il Male, la virtù e i vizi, l'anima e il corpo, l'ombra e la luce, ecc. A livello co-

smogonico si materializza nella lotta tra Dio e Satana: nella prassi e nella fantasia quotidiana il Bene si identifica nei credenti, nei “normali”, nei cavalieri, il Male negli infedeli, nei diversi e nei mostri.

Ai catari, che di questo dualismo sono gli assertori più lucidi e conseguenti, capita un singolare destino: quello di essere identificati, in quanto diversi, proprio come il principio oppositivo, come il Male personificato.

La situazione di tensione esistente nella contea di Tolosa, roccaforte dell'eresia catara, e peraltro da diverso tempo fonte di preoccupazioni per le autorità ecclesiastiche, precipita improvvisamente nel 1208 a causa dell'uccisione di un legato pontificio. L'omicida è uno scudiero del conte, il quale appare a sua volta gravemente compromesso nella vicenda: le relazioni col papato sono infatti in questo periodo ad un punto critico, per la resistenza di Raimondo VI alle ingerenze ecclesiastiche nella sua giurisdizione.

Innocenzo III si era mosso inizialmente nei confronti del problema con una certa circospezione. Ma quest'ultimo incidente gli offre il destro di passare alla maniera forte gettando ogni responsabilità sulle spalle degli avversari. Raimondo VI è accusato, in base al concetto di dipendenza del potere temporale da quello spirituale, di lesa maestà, e privato quindi di ogni diritto di origine divina sui suoi possedimenti. Questi diventano automaticamente “territorio infedele”, aperto alla conquista dei principi cristiani disposti a combattere in nome della croce. Per gli squattrinati feudatari della Francia del nord e della Germania è un invito a nozze. Le ricchezze della Linguadoca e della Provenza attirano un esercito di saccheggiatori che per cinque anni, dal 1209 al 1213, sotto la guida del più efferato e sanguinario tra tutti, Simone di Monfort, e con l'appoggio del re di Francia Filippo Augusto, mettono a ferro e fuoco la regione. La città di Albi, caposaldo della resistenza dei catari, è completamente distrutta: i suoi abitanti, compresi le donne e i bambini, sono passati a fil di spada. Lo stesso re di Spagna, Pietro II di Aragona, intervenuto a fianco di Raimondo VI per contrastare il disegno espansionistico della monarchia francese, trova la morte nel conflitto. Per il catarismo, e contemporaneamente per quella civiltà letteraria provenzale che dello spirito ereticale è intimamente debitrice, è il declino. Sulle ceneri della crociata si insedia nel 1213 a Tolosa Domenico di Guzman, e da questo momento saranno i domenicani a controllare e a perseguire ogni rinascenza del catarismo, vegliandone l'agonia con sollecita spietatezza.

Il XIII secolo: l'apogeo ereticale

Fino alla seconda metà del XII secolo la curia romana sembra troppo occupata nella ristrutturazione interna e nelle lotte per le investiture per dare peso alla risorgenza ereticale. Le eresie continuano ad essere considerate fenomeni isolati, sporadici, di competenza delle autorità ecclesiastiche diocesane. Soprattutto, in assenza di una confessione di fede particolareggiata che riassume l'evoluzione teologico-dottrinale degli ultimi secoli e rispecchi l'assetto nuovo della chiesa, la devianza è individuata a grandi linee soltanto nell'opposizione aperta al sistema gerarchico clericale e alle sue prerogative. La coscienza di un potenziale ereticale implicito in alcuni temi della riforma si fa strada lentamente.

L'eresia, anziché essere fermata, conosce a cavallo tra il XII e il XIII secolo una fioritura impressionante. I vescovi appaiono impotenti a fronteggiarla, oberati come sono dagli altri problemi dell'amministrazione diocesana. La loro azione risulta spesso poco decisa, in quanto priva di strumenti collaudati d'indagine, quando addirittura non esista una certa connivenza con i riformatori. I moti ereticali della seconda metà del XII secolo presentano inoltre caratteristiche di mobilità e di diffusione del tutto inconsuete: essi travalicano i confini delle singole diocesi, sottraendosi ad ogni controffensiva che non sia coordinata a livelli molto più ampi.

La novità di questi aspetti della fenomenologia ereticale non sfugge ad Innocenzo III. Alla intransigenza del tutto formale dei suoi predecessori egli sostituisce un interesse più attento ed in taluni casi una più benevola disposizione. Non pronuncia condanne se non dopo aver esaurite le soluzioni di parziale compromesso. Riallaccia persino i contatti, in un tentativo estremo di composizione delle divergenze, con quei movimenti che disattendendo il veto del terzo concilio lateranense erano passati a militare nell'area eterodossa: e l'operazione è coronata da un certo successo, col rientro nei ranghi dell'ala moderata degli umiliati. Evita soprattutto di ricreare situazioni analoghe, cogliendo le vere dimensioni del movimento pauperistico e valutando l'importanza del suo impiego ai fini della riscossa antiereticale. Per queste ragioni, pur essendo conscio del pericolo comportato da una proliferazione incontrollata degli ordini, egli concede prima agli umiliati e poi ai francescani e ai domenicani di fuoruscire dall'organizzazione monastica di tipo tradizionale.

Innocenzo III è anche però il papa della lotta decisa e intransigente al ca-

tarismo. È l'ispiratore della crociata contro gli albigesi, anche se una volta messa in moto questa sfugge al suo controllo e arriva ad un livello di crudeltà che non era né preventivato né desiderato. Quando si tratta del sia pur minimo disconoscimento dell'autorità pontificia o gerarchica si dimostra inflessibile, e proprio attraverso l'irreggimentazione dei nuovi ordini di predicatori getta le basi per quello che sarà il più efficace strumento di controllo e di repressione dell'attività ereticale: l'Inquisizione.

L'Inquisizione non nasce ufficialmente durante il pontificato di Innocenzo III. È il suo successore, Gregorio XI, ad affidare nel 1223 ai domenicani il coordinamento della lotta antiereticale, allo scopo di sradicare le sopravvivenze catare e di soffocare sul nascere ogni altra forma di dissenso. Mentre i vescovi rimangono formalmente i depositari dei poteri inquisitoriali, questi sono all'atto pratico trasferiti ai priori domenicani delle zone interessate. In breve tempo i tribunali domenicani si creano una fitta rete di informatori, i *textes synodales*, reclutati in ogni villaggio o quartiere cittadino, incaricati di raccogliere gli indizi di eresia e di sporgere le denunce. In questo modo, attraverso delazioni spesso fondate su semplici voci, quando addirittura non siano motivate da beghe d'interesse o da invidie e rivalità personali, essi istituiscono migliaia di procedimenti, che assumono le dimensioni di vere e proprie azioni giudiziarie.

Il provvedimento nei confronti dei sospetti di eresia comporta l'arresto preventivo e spesso l'uso della tortura nell'istruttoria. Tutto si svolge nella massima segretezza: ciò per ovviare ai pericoli rilevati nei pubblici dibattiti del secolo precedente, che si risolvevano non di rado nella sconfitta degli esponenti ortodossi e diventavano veicolo ulteriore della diffusione dell'eresia. Una volta ottenuta o estorta la confessione il reo può essere condannato a pene varianti da una semplice penitenza (un pellegrinaggio, una donazione ecc.) fino al rogo, riservato a chi si ostini nell'errore o sia trovato recidivo. I domenicani portano nelle loro inchieste una ferrea preparazione teologica, una durezza inusitata e soprattutto una certa uniformità di metodo e di giudizio. Non hanno vincoli di alcun tipo con gli abitanti del luogo, con le costumanze religiose, con le credenze e le tradizioni: rapportano ogni manifestazione al parametro della nuova ortodossia, che deve valere allo stesso modo per tutta la cristianità. Anch'essi, tuttavia, sono manovrabili da parte dei potenti: ne fa testo la vicenda del processo intentato per istigazione di Filippo il Bello ai Templari, al fine di incamerare i beni della confraternita.

Istituita come procedura eccezionale per la soluzione del problema catarro, la prassi inquisitoriale si allarga rapidamente a tutta l'Europa, ma non coglie ovunque gli stessi successi. Essa agisce in profondità soltanto nell'area occidentale, in quelle zone della Francia, dell'Italia e della Germania che da tempo sono fonte di preoccupazioni per la difesa dell'ortodossia. L'attività dell'Inquisizione si accompagna normalmente a una decisa riscossa del guelfismo, sull'onda delle ultime lotte anti-imperiali ed antifeudali dei comuni. Gli statuti si arricchiscono di disposizioni riguardanti l'eresia, e viene esercitata una attenta vigilanza sulla distribuzione delle cariche pubbliche: per esserne esclusi è sufficiente il sospetto di simpatia ereticale.

Nella seconda metà del XII secolo, nello stesso periodo in cui il movimento pauperistico e quello dualistico dilagano per tutta l'Europa in forme sempre più decisamente sconfinanti nell'eterodossia, matura la rivoluzionaria costruzione escatologica di Gioachino da Fiore. Gioachino inizia da laico la sua predicazione, in Calabria; entra poi a far parte dell'ordine cistercense, distinguendosi per fervore ed ispirazione fino a diventare abate di Corazzo. Ben presto però, deluso per il deterioramento del costume monastico, si ritira in un eremo sulla Sila, dove elabora una regola molto più rigorosa da porre a fondamento di un nuovo ordine. L'iniziativa incontra sulle prime il favore della curia romana. L'abate acquista fama di santità e di eccezionali doti profetiche: i suoi seguaci fondano in Calabria numerose sedi dell'ordine, mentre la sua esegesi delle Scritture suscita un certo interesse, sia pure limitato agli ambienti riformatori più avanzati.

L'appoggio dell'autorità ecclesiastica non tarda a venir meno, e a mutarsi in aperta condanna, allorché alla dottrina gioachimita cominciano a far riferimento i settori più radicali del riformismo duecentesco (spirituali francescani, apostolici ecc.), e il copioso fiorire di profezie apocriefe attribuite al monaco calabrese dà luogo ad uno snaturamento in senso decisamente ereticale della sua visione escatologica. Già nel IV Concilio Lateranense, comunque, la teoria trinitaria gioachimita è condannata assieme a quella di Pietro Lombardo e alle dottrine spiritualistiche di Amalrico di Bène. Essa sarebbe destinata all'oblio se proprio gli spirituali non la riesumassero verso la metà del XIII secolo e non la rielaborassero a giustificazione della propria fermezza sull'ideale di povertà volontaria. È attraverso la loro rilettura che le concezioni escatologiche di Gioachino si diffondono per tutta l'Europa, fornendo al nuovo sentire apocalittico, che a partire da quest'epoca caratterizzerà a lungo la mentalità religiosa, un punto di riferimento fondamentale.

Come molti spiriti inquieti del suo tempo, Gioachino trae da un pellegrinaggio in terra santa l'ispirazione e l'impulso ad uno studio più approfondito dei testi sacri. La sua opera è in effetti un'esegesi biblica e neotestamentaria dagli esiti profondamente originali ed innovatori, anche se la lettura allegorica cui fa ricorso ha una lunga tradizione nella patristica antica. Gioachino crede di poter dedurre dall'interpretazione e dalla connessione degli eventi, delle profezie e degli insegnamenti dottrinari delle Scritture uno schema fondamentale di ripartizione della storia, nonché una coerenza lineare della storia stessa che permette di predirne gli sviluppi fino al compimento ultimo. Sotto la suggestione della dottrina trinitaria egli ripartisce la storia in tre epoche successive, ciascuna sotto l'egida di una persona della Trinità.

La prima era, quella del Padre, che si estende dal momento della creazione alla venuta di Cristo, è caratterizzata dal rigore della legge. In essa vige la servitù schiavistica, il cui paradigma spirituale è costituito dalla reverenza timorosa nei confronti di Dio. L'immagine del Dio severo ed impietoso che campeggia nell'Antico Testamento è poco compatibile, come abbiamo visto, con la sensibilità religiosa di questo periodo. Quasi tutte le sette ereticali dell'XI e del XII secolo ne sono urtate, e arrivano di conseguenza ad invalidare la narrazione biblica. Anche coloro che non giungono a questa posizione estremistica tendono ad ignorarla e a privilegiare lo studio dei vangeli e della letteratura neotestamentaria. Gioachino tenta una conciliazione: già in quest'epoca, che pure egli paragona all'inverno, il cui chiarore spirituale è rapportabile a quello stellare, nella quale infine dominano i laici, esercitando l'oppressione, sono presenti i segni e gli annunci dei prossimi rivolgimenti le tracce del cammino dello spirito verso la sua definitiva attuazione sono chiaramente percepibili.

La seconda età, età del Figlio, primavera e alba spirituale, è governata dal favore della Grazia. Gioachino calcola la sua durata raddoppiando quella presumibilmente intercorsa tra Abramo e Cristo (secondo san Matteo, ventun generazioni) e arriva a datarne la fine attorno al 1260. In quest'epoca il timore è sostituito dalla sottomissione filiale, la schiavitù dal lavoro e dalla disciplina imposti dal nuovo governo dei chierici, ciò che costituisce un miglioramento della condizione umana. Ma, soprattutto, quest'epoca porta già in sé i germi della liberazione totale, e a partire da san Benedetto ha in incubazione il nuovo assetto del mondo. L'avvento sarà preparato da una serie di accadimenti eccezionali: la fondazione di un nuovo ordine monastico che evangelizzerà il mondo intero, la comparsa di un Anticristo in grado di sconfiggere la chiesa, la rivolta dell'umanità e il rovesciamento del diabolico nemico.

Esaurita questa fase di sconvolgimenti il mondo entrerà nella terza epoca, quella dello spirito, della Grazia realizzata, e quindi della libertà piena e della gioia totale, paragonabile per intensità alla luce solare e al calore estivo, soggetta al dominio dei monaci. In quest'epoca spariranno conflitti, contrasti, paure e pene: gli uomini saranno sottratti alla necessità del lavoro, ogni proprietà verrà abolita, un unico incontrastato interesse dominerà la vita umana fino al giudizio finale: la contemplazione mistica di Dio, realizzazione del "Vangelo Eterno" profetizzato da Giovanni.

Gioachino da Fiore non può essere compreso a pieno titolo nel novero dei riformatori ereticali. Finché visse, infatti, la sua esperienza profetica fu confortata ed anzi alimentata dall'appoggio pieno dell'autorità papale: ciò che gli evitò di compiere quella scelta, quel passo decisivo e cosciente al di fuori dell'ortodossia che sancisce la condizione ereticale. Ma sono soprattutto il significato e gli esiti stessi del suo insegnamento a distinguerlo dai precedenti o coevi fondatori di movimenti eterodossi, quali un Arnaldo, un Tanchelm, un Valdo, ed anche da quelli che lo seguiranno e che pure del suo pensiero saranno debitori.

La "visione" di Gioachino è essenzialmente mistica: coglie il senso ultimo del mondo e del tempo, trascendendo le problematiche specifiche del presente e annullandole nella necessità e nell'ineluttabilità del corso storico. Se anche si adopera per preparare l'avvento della nuova era, lo fa con lo sguardo rivolto al futuro. I mali e le contese della sua epoca quasi non lo tangono, certo com'è di una soluzione ormai prossima. I riformatori del suo tempo parlano di ritorno alla purezza evangelica, di recupero dei valori primitivi del cristianesimo: si fondano cioè sul presupposto che l'evento cardine abbia già avuto luogo, e che da esso sia stata definitivamente improntata la storia dell'uomo. La loro predicazione denuncia una decadenza progressiva, cui la chiesa ha concorso attraverso l'istituzionalizzazione clericale ed i patteggiamenti col potere temporale, sottolinea l'allontanamento, la regressione da quell'apice della storia costituito dalla venuta di Cristo. Gioachino si sente invece proiettato in avanti: postdatando l'accadimento fondamentale, concependolo come venturo, storicizza linearmente l'intera durata dell'avventura umana. Non più una vetta da raggiungere e da recuperarsi, ma una progressione continua e inarrestabile. La stessa tripartizione è tutt'altro che rigida e schematica. Ogni epoca anticipa e prepara quella successiva, la quale a sua volta mantiene vivi e sviluppa gli apporti della precedente. Si tratta semplicemente di una scansione dei tempi storici, attraverso la quale vengono datate le ere e viene ad esse assegnato un preciso valore

nei confronti della salvezza.

In questa concezione del progresso verso un “fine”, verso la salvezza, Gioachino appare molto più vicino all’insegnamento ortodosso che non al riformismo ereticale. Quest’ultimo esalta piuttosto il significato immediato e individuale della salvezza: i mezzi per giungere ad essa ci sono già stati offerti, a ciascuno ora spetta usarli, e nessuno, né il clero né altri, può considerarsene il detentore privilegiato. Gioachino intende invece il problema escatologico nella sua dimensione collettiva, come fa la chiesa. Ma mentre l’ortodossia cattolica tende ad allontanare all’infinito *l’eskaton*, giustificando così la propria presenza e la propria azione temporale, e proponendosi in qualche modo come realizzazione del verbo, l’abate calabrese fissa in termini futuri, ancorché prossimi, tale realizzazione: la chiesa non costituisce quindi lo “scopo” dell’azione di Cristo, ma è semplicemente il “mezzo” preparatorio all’avvento dello Spirito.

I “fratelli apostolici” sono il frutto finale della combinazione del pauperismo francescano e della predicazione gioachimita. La comunità è fondata nella seconda metà del XIII secolo dal parmense Gerardo Segarelli, spirito inquieto, affascinato dalle profezie dell’abate calabrese e deluso per la mancata accettazione nell’ordine dei minori. Salimbene, cronista francescano sul quale si basa la nostra conoscenza della vicenda, attribuisce il rifiuto alla limitatezza mentale del candidato: ma occorre ricordare che proprio in quel periodo, a causa della pubblicazione del libro di Gherardo da san Donnino, si andava scatenando all’interno dell’ordine la reazione antigioachimita che avrebbe portato al prevalere dell’ala moderata. Comunque, deciso a dare sfogo alla propria vocazione, Segarelli dona ai poveri i suoi averi (non molti, in verità, sempre secondo Salimbene), si riveste di una tunica modellata sui canoni iconografici dell’abbigliamento degli apostoli e si consacra alla predicazione itinerante e alla povertà più assoluta.

Il movimento che da lui prende vita non è oggetto sulle prime di una ostilità decisa da parte della chiesa. Pare, al contrario, che lo stesso vescovo di Parma ne favorisse l’espansione. Nel 1286, tuttavia, viene da Roma l’invito a conformarsi alla regola degli ordini mendicanti già esistenti e a moderare la polemica nei confronti del clero. Di fronte all’inottemperanza del Segarelli nel 1290 arriva la scomunica, e con essa le persecuzioni: Segarelli sale sul rogo nel 1300, condannato come eresiarca da Bonifacio VIII. Nei quasi quarant’anni di apostolato egli ha raccolto attorno a sé un nume-

ro considerevole di seguaci, provenienti da ogni strato sociale, che mantengono in piedi il movimento anche dopo la sua morte.

Erede dell'insegnamento del Segarelli e suo successore alla guida dei "fratelli apostolici" è Dolcino Torrielli, ex-minore francescano, dotato di eccezionali qualità di trascinatore e di organizzatore. Costui dopo un breve periodo di esilio, incoraggiato dalle difficoltà in cui il papato si dibatte per il fallimento del disegno teocratico di Bonifacio, rientra in Lombardia e riprende la predicazione. I suoi violenti attacchi contro la proprietà e le sue promesse messianiche gli guadagnano simpatie ed adesioni anche tra le plebi urbane e rurali, in genere poco attratte dai movimenti riformistici religiosi, che cominciano ad agitarsi pericolosamente. L'entità del pericolo induce a questo punto il nuovo papa, Clemente V, a bandire contro gli apostolici una vera e propria crociata. Guidate dai vescovi di Vercelli e di Novara e dal marchese di Monferrato, le truppe ortodosse si trovano ad affrontare un avversario tutt'altro che sprovveduto, anche sul piano militare. Per tre anni, dal 1304 al 1307, Dolcino riesce a tenere in scacco tra le montagne della Valsesia, nel Biellese, ove si è rifugiato con quasi cinquemila seguaci, un esercito molto più forte per numero e per mezzi. Al termine di una strenua resistenza egli viene catturato assieme ai più intimi seguaci, un esercito molto più forte per numero e per mezzi. Al termine di una strenua resistenza egli viene catturato assieme ai più intimi seguaci e alla sua coraggiosissima compagna Margherita di Trento, anch'essa ex-religiosa: i più atroci tormenti pongono fine alla sua avventura.

Gli apostolici sono probabilmente gli interpreti più radicali dei temi del pauperismo e della vita evangelica. Essi si inseriscono in una tradizione che aveva preso l'avvio nell'XI secolo, con le prime eresie francesi e soprattutto con la pataria, ma vi fondono il messaggio escatologico di Gioachino da Fiore e la nuova temperie apocalittica che governa in quest'epoca il sentire religioso. La loro spinta devozionale non sopporta d'essere imbrigliata in regole, in rituali, in sedi stanziali, né consente la formazione di gerarchie o la sottomissione ad autorità terrene. Rifiutano pertanto i voti ed ogni altra regola disciplinare: non fondano sedi collettive e non consacrano luoghi particolari al culto: vivono in condizioni di assoluta povertà, affidandosi alle elemosine dei simpatizzanti. Unico precetto valido per tutti è quello dell'obbedienza intima e diretta a Dio: in altre parole, l'invito ad una interpretazione quanto più personale e soggettiva del proprio essere cristiani. La scomunica del movimento è originata per l'appunto dal rifiuto dell'ingeren-

za papale, e quindi del sistema ecclesiastico, in quello che si configura come un rapporto diretto tra l'uomo e Dio.

Il movimento apostolico, si è detto, recluta i suoi seguaci presso i ceti più diversi. Lo si è voluto interpretare come fenomeno a carattere spiccatamente sociale, per la partecipazione di contadini e di elementi del basso proletariato urbano, e per lo spirito comunitario che sembra animarlo nell'ultimo periodo. Ma i contadini e i poveri non costituiscono il grosso degli adepti, e la comunità della Valsesia si forma per opporre una resistenza alla crociata: mentre in condizioni normali i fratelli apostolici sono propensi piuttosto al vagabondaggio individuale. In realtà quello degli apostolici è un credo dai caratteri alquanto vaghi, e consente una libertà d'interpretazione pressoché illimitata: una sorta di anarchia spirituale, all'interno della quale il soggetto pone quale unico punto di riferimento la presenza di Dio. Non si presta, di conseguenza, ad essere fatto proprio da classi o da ambienti particolari, per una specifica rispondenza alle loro istanze: così come non impegna i simpatizzanti ad una adesione completa e incondizionata. È probabile che proprio per queste motivazioni abbia conosciuta presso gli strati sociali più bassi una fortuna maggiore di quella arrisa ad altre dottrine ereticali: anche se non è certamente da sottovalutare la presa esercitata in questo ambito dalla polemica antiautoritaria e dal rifiuto del concetto di proprietà. I documenti dell'inquisizione testimoniano comunque l'appoggio offerto al movimento anche da esponenti dell'alta nobiltà terriera (i conti di Biandrate, grossi feudatari della Valsesia, la cui presenza al fianco di Dolcino offre l'occasione alle città di Novara e Vercelli per rivendicare la piena autonomia) e da ricchi borghesi: per il resto, confluiscono fra i seguaci di Dolcino artigiani, mercanti, salariati e soprattutto sbandati di ogni estrazione, appartenenti ad altre sette ereticali in via d'estinzione, idealisti e disperati.

Infine, molti degli adepti raccolti nel trentennio di militanza ortodossa dal Segarelli, pur non seguendo lo sconfinamento ereticale di Dolcino, mantengono in vita l'idealità pauperistica e l'esigenza di un maggior respiro individuale nella devozione. Proprio attraverso costoro il fermento "apostolico" continua a pervadere, anche dopo lo sterminio della setta, la spiritualità trecentesca. Ma nel nuovo secolo, sullo sfondo di un orizzonte livido e minaccioso, in mezzo all'inquietudine che precede l'avvento della crisi e al terrore alimentato dalle calamità ricorrenti, lo spirito ottimistico che aveva animato le speranze in una liberazione prossima e definitiva cede il posto allo sconforto. Ai "gaudenti" dolciniani succedono i fanatici della penitenza, i flagellanti.

Il XIV secolo: dall'eresia alla dissidenza

La grande stagione ereticale si chiude con la fine del XIII secolo. Si può persino fissare una data, simbolica ma anche molto concreta, perché proprio nel 1300 si compiono l'atto finale di una tragedia, con il rogo di Gerardo Segarelli, e quello iniziale di un nuovo corso, con la celebrazione del primo grande giubileo. Ciò che viene dopo appartiene già alla vicenda pre-riformistica: non è un'altra storia, ma è senza dubbio storia di qualcos'altro, che merita una trattazione a parte e di cui mi limiterò a indagare alcuni aspetti.

L'appendice dolciniana può essere infatti considerata l'ultimo colpo di coda, a tempo ormai scaduto, di una lunga resistenza alla trasformazione della comunità cristiana in un apparato ecclesiale e al congelamento del messaggio evangelico in un corpus dottrinale chiuso e dogmatico; o meglio, l'ultimo di quella resistenza che si esprimeva all'interno dell'universo cristiano, ma non del cattolicesimo romano-paolino. Il sogno di una grande rigenerazione spirituale che abbiamo visto nascere attorno alla metà dell'XI secolo, per alcuni sull'onda, per altri in opposizione alla nuova identità del cristianesimo occidentale, si esaurisce quando dall'attesa apocalittica si passa con Dolcino all'uso diretto delle armi, quasi a significare che i tempi sono finiti e occorre far precipitare la situazione.

La reazione della Chiesa ha fatto il vuoto rispetto a questa forma di "devianza": l'ha repressa attraverso le crociate, l'inquisizione e i roghi, l'ha prevenuta arrischiando la proposta di un modello "alternativo", ma interno all'istituzione, delegata agli ordini mendicanti. Nell'una e nell'altra azione ha goduto persino dell'involontario appoggio dei valdesi, particolarmente agguerriti contro ogni risorgenza di manicheismo. Qui e là, sempre più raramente, vengono scovate e liquidate ancora nel XIV secolo sacche residuali di catari, ma il movimento sopravvive solo in una condizione clandestina, che lo spoglia di ogni esemplarità e impedisce il proselitismo.

La brutale estirpazione delle chiese catare non ha tuttavia intaccato le radici profonde di quel sentire dualistico carsicamente persistente e diffuso che il catarismo aveva solo fatto emergere. Il loro repentino successo, per quanto effimero, testimonia l'esistenza di terreno fertile per una dissidenza radicale, che si ponga totalmente e apertamente al di fuori del recinto dogmatico innalzato dall'ortodossia romana. Questo terreno non può essere completamente bonificato con una ripulitura superficiale. Il dualismo di

ascendenza gnostico-manichea sopravvive sotterraneo, a fianco di quello naturalistico di matrice pagana: e se il secondo trova espressione presso la popolazione rurale nel radicamento delle credenze e delle pratiche magico-stregonesche, il primo riceve nuovo alimento dall'infittirsi dei contatti con il mondo orientale, durante e dopo le crociate, e con la cultura arabo-giudaica fiorita nella penisola iberica. È contro queste persistenze e queste emergenze che si volge, a partire dal XIV secolo ma soprattutto in quello successivo, l'apparato repressivo messo in piedi dalla chiesa romana per la liquidazione degli eretici. L'apertura di questo nuovo fronte merita un approfondimento, perché rappresenta una svolta che produrrà pesanti conseguenze, secoli dopo, anche al di fuori della dimensione religiosa.

Magi, astrologi e stregoni

Abbiamo già visto in altra sede (cfr. *“Paura e meraviglia nell’Occidente medioevale”*) come l’idea di uno spazio franco che intercorre tra il soprannaturale e il terreno e nel quale i due ambiti si toccano e interagiscono fosse diffusa nel mondo precristiano, tanto in quello latino come in quello germanico. In entrambi i casi, quale ne fosse poi la rielaborazione e la trasposizione nei termini di una compiuta mitologia, questo rimaneva per la popolazione il tramite di accesso più immediato ad un ambito “superiore”. In sostanza, nel momento del bisogno o quando si cercavano scorciatoie per sopravvivere o per realizzare i propri fini, più che alle divinità mitologiche ci si rivolgeva ai poteri magici. Dalle élites culturali del mondo classico, razionaliste e pragmatiche, le credenze nelle arti magiche erano naturalmente irrisorse come fole riservate agli ignoranti (Orazio e Lucrezio ci hanno lasciata testimonianza di questo atteggiamento): ma tra il popolino, e nella tarda età imperiale anche nelle classi superiori, prevalevano la fiducia o la paura nei confronti della dimensione magica.

La credenza in poteri magici esercitati malignamente o nei commerci col demoniaco era ancor più radicata presso le popolazioni “barbariche” settentrionali, legate ad una religiosità dai forti tratti animistici e sciamanici. Proprio il popolo che a cavallo del millennio esercitò l’egemonia politica in nome di un rapporto privilegiato con la chiesa romana, quello franco, coltivava in maniera più diffusa il rapporto ambiguo con forze oscure celate nella natura, frutto dell’ibridazione tra i culti druidici delle popolazioni galliche assoggettate e la tradizione germanica ancestrale.

Nei primi secoli della nuova era l'accusa di praticare la magia a scopi delittuosi era stata però paradossalmente rivolta proprio ai cristiani. I loro rituali di gruppo, il simbolo della croce, percepito nella valenza negativa di strumento di supplizio, l'equivoco sul cibarsi del sangue e della carne di Cristo, tutto congiurava a renderli sospetti di contiguità con un mondo demoniaco. Non tardarono perciò ad essere considerati responsabili di ogni catastrofe naturale o pestilenza, dall'eruzione del Vesuvio agli straripamenti del Tevere. Del resto, la prima immagine di Cristo arrivata ai pagani era quella di un mago (ancora nel II secolo Celso lo descrive come tale), di un taumaturgo che aveva operato in virtù di conoscenze negromantiche: e ad alimentarla contribuivano le insinuazioni e le denunce di comportamenti sacrileghi prodotte dalle religioni concorrenti, soprattutto dagli ebrei.

Per difendersi dalle accuse i polemisti cristiani prestavano molta attenzione a non sottolineare mai ogni possibile riferimento occulto delle pratiche rituali e delle credenze. Cercavano anzi di liquidare questa presunta dimensione come residuo superstizioso del paganesimo, per ottenere il doppio effetto di svuotare le accuse e di ritorcere contro il paganesimo la prova della sua falsità e rozzezza. Non facevano quindi in genere distinzione tra una magia positiva e una negativa, ma la definivano diabolica, nel senso di una illusione di potere suggerita dal diavolo, nel suo assieme. Al tempo stesso, però, mentre precisavano la valenza sacramentale e non magica dei propri rituali e delle proprie formule, dovevano anche salvaguardare la credenza nel loro valore taumaturgico immediato, nella loro efficacia nei confronti della realtà terrena e naturale, in funzione di un proselitismo sempre più rivolto alle masse. La Chiesa si dedicò quindi ad una capillare operazione di recupero e di ripulitura delle pratiche magiche all'interno della propria ritualità, spogliandole di ogni connotazione sospetta, rivestendole di un abito sacrale e fornendo loro una legittimazione testamentaria: a cominciare proprio da quelle intese a cacciare la presenza demoniaca, come l'esorcismo.

Gli stadi successivi di questa appropriazione trasformazione sono ben esemplificati dagli atteggiamenti diversi tenuti da Agostino, che alla fine del IV secolo sosteneva ancora che tutti gli idoli e i luoghi sacri dei pagani dovessero essere distrutti e cancellati, e da Ambrogio, che all'inizio del VI riteneva più opportuno riconsacrare i templi ed utilizzarli per ospitare i simboli cristiani; in questo modo, facendo leva sull'antica consuetudine coi luoghi e sul rispetto per essi mostrato, si sarebbero favorite le conversioni.

Col tempo la strategia di recupero si era articolata e allargata a coprire tutte le zone di ambiguità ascrivibili alla sfera magica o esoterica. Da un lato la Chiesa mirava ad assumere il monopolio della lotta contro il male, fisico o psichico che fosse, che sempre più veniva imputato all'azione diabolica e che era combattuto con un ampio strumentario taumaturgico, spaziante dalle reliquie alle intercessioni dei santi protettori; dall'altro tendeva a mantenere il controllo di tutte quelle manifestazioni, la profezia estatica, la capacità di parlare le lingue, la dimostrazione di possedere capacità psichiche superiori, che si legavano soprattutto al modello di vita ascetica e all'anacoretismo, e che se per un verso potevano costituire indizi di santità, per l'altro inducevano invece un sospetto di possessione (o quantomeno, di scarsa compatibilità con l'ordine, le gerarchie e la disciplina).

Ciò che ancora sfuggiva a questa riconversione, un sostrato profondo di credenze e di pratiche magiche correnti presso le classi popolari e radicate soprattutto nel mondo rurale, aveva continuato ad essere a lungo trattato come sopravvivenza pagana destinata all'estinzione, e non suscitava preoccupazioni eccessive. Ciò non toglie che Gregorio di Tours già nel IV secolo raccontasse di una "caccia alle streghe" scatenata dalla morte sospetta di un principe, che si era conclusa con l'uccisione di molte donne. O che il concilio di Elvira, sempre agli inizi del IV secolo, condannasse esplicitamente ogni forma di magia, e che la motivazione della messa a morte di Priscilliano, in Spagna, nello stesso secolo, fosse quella di aver praticato arti magiche. E ancora, che questa condanna venisse ribadita, con particolare riferimento ai rituali "immondi" imputati ai giudei, dal concilio di Toledo del 667. Lo stesso Carlo Magno aveva emanato più di un editto contro i rituali e i culti magici, ma erano in realtà provvedimenti mirati a legittimare, col pretesto di combattere le sopravvivenze pagane, l'opera cruenta di sottomissione dei Sassoni.

Tutto sommato, però, fino a quando non venne completata la colonizzazione religiosa della dimensione magica, l'atteggiamento nei confronti di quest'ultima rimase improntato ad una ambigua sufficienza; se ne parlava, al massimo, come di un sottoprodotto dell'attività diabolica, fastidioso più che pericoloso. Quando ad esempio il monaco tedesco Reginone di Prumm, nel *Canon Episcopi* del 906, raccontava di donne malvagie che affermavano di cavalcare di notte assieme alla dea Diana, liquidava il tutto come allucinazione provocata dal diavolo. E lo stesso faceva un secolo più tardi un suo collega, Burcardo di Worms, sottolineando anche come non a caso

queste fantasie fossero partorite dalle menti femminili, più soggette per naturale inferiorità alla suggestione diabolica.

Le cose cambiano nel XII secolo, allorché cominciano a dilagare le eresie. L'accusa di stregoneria si presta infatti, molto più che non quelle di natura dottrinale, a screditare gli eretici agli occhi del popolo. Catari, valdesi, dolciani vengono accusati di praticare incantesimi, di sacrificare bambini, di tenere orge notturne in presenza di Satana e di omaggiarlo baciandogli il posteriore. Le stesse accuse, con pochissime varianti, verranno utilizzate un secolo più tardi per procedere contro i Templari. A partire dagli inizi del Duecento la chiesa attiva quindi un'attenzione strumentale al fenomeno e dà l'avvio alla persecuzione. D'altro canto, anche volendo continuare a considerare illusioni le cavalcate notturne e gli incantesimi, si tratterebbe pur sempre di illusioni create dal demonio al fine di impossessarsi delle anime. Di qui a considerare reali il sabba e le morti procurate col tramite di incantesimi il passo è breve. Dell'esistenza e della veridicità delle pratiche magiche si disserta nei concili di Rouen del 1189 e di Parigi del 1212 e qualche decennio dopo Tommaso d'Aquino, sulla scorta del pensiero agostiniano, conferma che la stregoneria esiste ed è opera diabolica.

All'imputazione di stregoneria si ricorre in realtà sempre più spesso per liquidare i nemici. Prima di utilizzarla contro i templari Filippo IV se ne serve per sbarazzarsi del vescovo di Troyes, accusato di aver fatto morire con una operazione diabolica la regina, e nel 1317 è lo stesso papa Giovanni XXII ad accusare un vescovo suo nemico di eresia, stregoneria e adorazione del demonio, e a mandarlo al rogo.

Al di là delle strumentalizzazioni, comunque, con la diffusione delle eresie la sensibilità per una presunta azione delle potenze demoniache si acuisce, e spesso i due fenomeni, quello ereticale e la stregoneria, vengono confusi. Il timore andrà crescendo nel corso XIV secolo, alimentato anche dalle calamità in serie che funestano il periodo, fino tradursi in fobia: nella guida approntata nella seconda metà del Trecento dall'inquisitore generale di Aragona, Nicolas Eymeric, si afferma la realtà delle evocazioni demoniache, che sono considerate il frutto di un vero e proprio patto con il signore del male. I processi per stregoneria si infittiscono verso la fine del secolo, e spesso coinvolgono le popolazioni di interi villaggi. In molti casi, soprattutto in Svizzera e nelle vallate alpine, lo scopo reale è quello di stanare ed eliminare i valdesi: ma cominciano anche ad essere frequenti, ora che le auto-

rità, tanto le ecclesiastiche che quelle civili, si dimostrano più sensibili a questo fenomeno, i procedimenti contro i singoli, innescati dalle accuse più inverosimili e rivolti soprattutto contro le donne, spesso sospettate di esercitare una medicina empirica venata di componenti magiche.

Dall'idea di una sopravvivenza stentata e passiva di vecchie superstizioni si è insomma passati, nel volgere di un paio di secoli, a concepire una grande cospirazione organizzata contro tutta la cristianità, dietro la quale sta il demonio. È il preludio al nuovo corso. Cessato il pericolo delle grandi eresie si procede a dissodare il terreno sul quale avevano prosperato, cercando di arrivare alle radici del male e liquidando ogni manifestazione anche secondaria di devianza. La caccia alle streghe che si apre nel XV secolo non è più un prodotto medioevale: è già figlia, in qualche modo, dell'umanesimo.

Nell'umanesimo culmina d'altro canto anche la rinascita di un interesse "colto" per gli studi magico-alchemici. In questo contesto la magia naturale, l'alchimia e l'astrologia vengono gradualmente ripulite delle incrostazioni e delle parentele con la superstizione popolare, sottratte alla tutela o all'ostracismo della cultura religiosa ufficiale e alla fine totalmente "laicizzate". Ciò implica che la distinzione nei confronti della stregoneria e del mondo della credulità e delle allucinazioni, anche se non sempre così netta, debba essere rimarcata, per poter fare spazio all'ambizione ad una superiore dignità sapienziale e operativa. Anche se i saperi "riscoperti" appartengono, o vengono attribuiti, ad una tradizione precristiana, è indubbio che il percorso di cristianizzazione della dimensione magica contribuisce a mutarne la percezione presso le classi colte, e a favorirne e giustificarne il recupero, magari attraverso la mediazione della poesia e della letteratura. È significativa ad esempio la rielaborazione all'interno del ciclo cavalleresco del Graal di un personaggio della leggenda celtica, lo sciamano Myrddin, facitore di incantesimi e taumaturgo, nella figura positiva del mago Merlino. Tutto quanto il ciclo, nella sua forte valenza simbolica, non è che il travestimento in panni cristiani di un percorso iniziatico di chiara matrice ermetica.

Elementi di una "arte magica" dotta, frutto della fusione di dualismo gnostico con la tradizione ebraica e con il pensiero ermetico-pitagorico alessandrino, erano già presenti nella dottrina predicata in Spagna nel IV secolo da Priscilliano. Devono trascorrere altri sette secoli però prima che, sempre in Spagna, questa volta sotto la dominazione e con la mediazione araba, ricompaiano i classici dell'astronomia, della matematica e della filo-

sofia antiche, e accanto o mescolati ad essi quelli del sapere magico, alchemico e astrologico. È il caso, ad esempio, del *Picatrix*, il libro proibito per eccellenza nel medioevo, in sostanza una guida per la pratica della magia astrologica attribuita ad Ermete Trimegisto (ma composto probabilmente nel X secolo). La fama di questi testi e delle conoscenze che vi si possono attingere viene ben presto diffusa al di qua dei Pirenei da chierici curiosi e anticonformisti, che vanno ad abbeverarsi direttamente alla fonte. Tra gli antesignani va annoverato Gilberto di Aurillac, il futuro papa Silvestro II, che già prima del mille studia a Barcellona l'arabo e le discipline musicali e matematiche. Nei secoli successivi saranno molti ad imitare il suo esempio, favoriti, malgrado il cambiamento in peggio nel tenore dei rapporti con il mondo islamico, dal costituirsi nella penisola iberica di regni retti da principi cristiani come Alfonso il Saggio di Castiglia, conoscitori della cultura araba e intrigati dalle discipline esoteriche.

Alla metà dell'XI secolo fervono dentro e fuori la penisola i contatti, e di conseguenza le traduzioni, volute o realizzate spesso da esponenti della chiesa a caccia di conoscenze non ortodosse, ma in molti casi anche da autorevoli rappresentanti dell'istituzione stessa, per esercitare una forma di controllo preventivo su ciò che si appresta a circolare. Nel monastero di Santa Maria de Ripell, alle pendici francesi dei Pirenei, vengono raccolti i preziosi codici con le trascrizioni e le rielaborazioni arabe dei classici della filosofia e della scienza antiche, e di lì circolano poi per tutta l'Europa. Sono soprattutto monaci tedeschi come Ermanno di Reichenau (o di Carinzia) e Roberto di Ketene, dai loro monasteri nelle vallate alpine, ad occuparsi di far conoscere in occidente, oltre il Corano, le opere e il pensiero dei maestri sufi Ibn Masarra o Ibn Arabi, ispirati alle dottrine ermetiche e al simbolismo alchemico. Qualcuno, come Michele Scoto, sfida le diffidenze (nel suo caso molto motivate) delle autorità ecclesiastiche e va a studiare a Tolosa, da dove passerà agli inizi del Duecento alla corte di Federico II in Sicilia, in qualità di astrologo e mago. Altri, come il francescano Ruggero Bacone, imparano oltre al greco anche l'arabo e l'ebraico, per avere accesso direttamente alle fonti. Dalla Spagna arrivano poi "magi" famosi, come Arnaldo di Villanova, da Valencia, e Raimondo Lullo, nativo delle Baleari, al quale vengono attribuiti testi alchemici in realtà non suoi, ma che è un profondo conoscitore del pensiero cabalistico; e in Spagna viene composto, nella seconda metà del Duecento, lo *Zohar*, o *Libro dello Splendore* nel quale si riversa tutto lo studio cabalistico portato avanti dall'ebraismo sefardita.

Il filone cabalistico apre orizzonti assolutamente inediti agli studiosi europei, e anche se la frequentazione iniziale rimane mirata a scopi occultistici, dall'evocazione degli angeli alla mistica dei nomi, non tarderà a farsi strada l'interesse per la *magia numeralis* e per gli aspetti matematico-combinatori. Va rilevato, per inciso, che l'ebraismo mantiene un atteggiamento diverso nei confronti della magia, una maggiore tolleranza. Viene infatti accettata la magia che opera appunto attraverso i nomi divini, le combinazioni numeriche e i poteri degli angeli, anche se viene considerata pericolosa in mani inesperte. Questo rende così interessante la tradizione ebraica non solo per gli occultisti, ma anche per i teologi e i filosofi cristiani; e spiega d'altro canto la credenza a livello popolare che tutti gli Ebrei fossero adoratori del diavolo e stregoni.

Il più insigne ed autorevole studioso delle discipline di confine è senza dubbio Alberto Magno, che tenta di trovare un compromesso tra la teologia cristiana e la magia, distinguendo tra "magia diabolica", o magia nera, e "magia naturale". La prima comporta contatti col demonio, stregoneria, evocazione degli spiriti, la seconda uno studio della natura fondato sulla ricerca delle relazioni tra il micro e il macrocosmo, perfettamente riconducibile ai dettami della dottrina cristiana e applicabile, nella pratica, a finalità positive. La magia naturale di cui parla Alberto Magno è in sostanza la scienza alchemica, riapprodata in Europa col tramite di un lungo giro di traduzioni e di compilazioni dei testi originali alessandrini, dal greco in arabo e dall'arabo in latino. Di alchimia si occupano un po' tutti i personaggi già citati, in particolare Ruggero Bacone, che scrive sulla medicina alchemica, e Raimondo Lullo, sul quale circolano leggende di trasmutazione dei metalli in oro in quantità industriali.

Se ne occupa anche, da Avignone, il solito Giovanni XXII, che si scaglia contro gli alchimisti denunciandoli tutti come imbrogliatori, salvo poi privatamente incoraggiare gli esperimenti di trasmutazione. Ed è questo, in sostanza, l'atteggiamento mantenuto dalla chiesa per tutto il periodo preumanistico.

Più sfumato rimane invece il giudizio nei confronti dell'astrologia, anche se non mancano le prese di posizione decisamente avverse: nel 1277, ad esempio, il vescovo di Parigi mette in guardia contro il dilagare dell'interesse per le scienze astrologiche, tirando in ballo il solito disegno diabolico. Molti aspetti dell'esistenza quotidiana o del mondo naturale, dalle proprietà delle piante o dei minerali al funzionamento delle varie parti del corpo,

vengono comunque considerati legati alle corrispondenze planetarie anche nella cultura più ortodossa. Il tramite con la sapienza astrologica greco-romana è in realtà più diretto, e passa per Isidoro di Siviglia, che nel VII secolo ha raccolto e sintetizzato nei venti libri delle *Etimologie* ogni sorta di conoscenza della classicità, comprese quelle astrologiche, rispetto alle quali ha già anticipato la distinzione tra “*astrologia naturalis*” e “*astrologia superstitiosa*”. Nel Duecento, come abbiamo visto, uno dei cultori più celebri della disciplina è Michele Scoto. Lo stesso Tommaso d’Aquino, che peraltro è un discepolo di Alberto Magno, mostra nei confronti dell’astrologia un’attitudine più possibilista, sostenendo che è legittimo utilizzare piante o pietre i cui poteri e le cui proprietà discendano dagli influssi astrali e dai legami planetari. Anche lui, come il suo maestro, qualifica questa come “*magia naturale*”; mentre ha qualche dubbio in più sui confini della naturalità delle sue applicazioni.

I dubbi espressi da Tommaso diventano per la Chiesa, agli inizi del Trecento, veri e propri anatemi; si comincia a intervenire pesantemente nei confronti dei cultori delle discipline “*esoteriche*”. Pietro d’Abano, medico che ha scritto opere sulla magia e sull’alchimia, viene processato per due volte dall’Inquisizione, e muore durante il secondo processo. Cecco d’Ascoli, che deteneva una cattedra di astrologia all’università di Bologna, viene arso sul rogo assieme ai suoi libri. Aveva cercato di dimostrare la congruenza della vita e della morte di Cristo con i principi dell’astrologia, ma soprattutto sosteneva che le potenze demoniache potevano essere evocate e controllate con la magia rituale. Il messaggio è chiaro, ed è rivolto principalmente agli esponenti del clero, soprattutto di quello regolare, e in primo luogo ai francescani: ci sono confini che non è lecito valicare. Non è solo chiaro: è anche efficace. Nel XV secolo a coltivare le scienze “*naturali*” non troviamo più i religiosi, ma i laici. Nicolas Flamel, il primo grande alchimista dell’epoca moderna, influenzato dall’ermetismo di provenienza bizantina, è assolutamente estraneo alle problematiche teologiche che le arti alchemiche e l’astrologia suscitavano un secolo prima.

Il nuovo status delle “*arti*” in seno alla cultura umanistica, praticamente autonomo rispetto all’ambito religioso, implica che sia accaduto nel frattempo qualcosa di importante; in effetti si è creata una sfera di interessi, di rapporti intellettuali che si sta sottraendo gradualmente al controllo ecclesiastico. Non è un passaggio veloce, né indolore: le vicende di Bruno e di Galileo, già alle soglie della modernità, stanno a dimostrarlo. Ma è comun-

que l'inizio di una vicenda nuova, perché lo spostamento di tiro che la chiesa effettua nella lotta antieretica è motivato da una profonda trasformazione sia degli schieramenti che del terreno di scontro. In altri termini, mentre in precedenza il confronto interessava principalmente l'ambito "ideologico", o comunque aveva lì la sua origine, salvi naturalmente tutte le implicazioni, le ricadute e gli effetti collaterali sul piano politico, sociale ed economico, ora sono piuttosto le mozioni esterne, di ordine "profano", che cercano una legittimazione religiosa, a volte di pura facciata, più raramente di sostanza. Mi sembra questo l'aspetto discriminante, che impone un approccio diverso al dissenso religioso del Trecento. Non è cambiato soltanto l'ordine, ma la natura stessa dei fattori in campo.

Nuova chiesa, nuovi stati e nuova società

Vediamo su – e contro – quale sfondo questo dissenso si staglia. C'è intanto una struttura ecclesiale rinnovata e affermata. Due secoli e mezzo di lotta antieretica hanno costretto la chiesa cattolico-romana ad una profonda trasformazione interna, che non ha operato soltanto in direzione del compattamento e della determinazione repressiva, ma ne ha anche affinato la sensibilità strategica a cogliere, se non altro per gestirle e controllarle, le spinte genuinamente evangeliche. All'epoca di Bonifacio VIII l'assetto dell'organismo ecclesiale è completato, così come è definito l'impianto dottrinale che lo sorregge. La filosofia tomistica giustifica teologicamente la necessità della separazione tra chierici e laici, distinguendo tra un "sacerdozio dei fedeli" e un sacerdozio ministeriale, quest'ultimo soltanto consacrato col rito della ordinazione e quindi abilitato alla trasmissione del verbo e della grazia. L'evoluzione stessa del cerimoniale, che si riflette a sua volta sulle architetture degli edifici di culto, ci racconta la progressiva distanza fisica e spirituale che viene fatta intercorrere tra il credente e il celebrante. L'area sacra passa da un'originaria collocazione centrale e aperta ad una zona relegata sul fondo, sopraelevata e recintata, nella quale i riti sono officiati con le spalle ai fedeli e in rapporto diretto, frontale con Dio. Lo stesso risultato si ottiene mantenendo in uso per la celebrazione una lingua sempre meno comprensibile dai credenti, a sottolineare ancor più l'appartenenza a sfere diverse. Ogni singola funzione ministeriale è avocata al clero, mentre i laici sono confinati in un ruolo puramente passivo e subalterno. Sono state definite le gerarchie e le competenze, col completamento di una rete diocesana e parrocchiale che

copre e controlla tutto il territorio della cristianità, e col riconoscimento della piena funzione sacramentale al solo clero secolare.

Sul piano teologico è stata introdotta la credenza nel Purgatorio, che esalta il ruolo imprescindibile della classe religiosa nella intermediazione con la sfera del divino; la confessione, la penitenza, la facoltà di intercedere e la delega alla promulgazione delle indulgenze assicurano alla Chiesa nuovo prestigio, strumenti di controllo e di pressione morale ed enormi cespiti. Le consentono anche di mettere a punto una concezione teocratica che proprio in Bonifacio VIII, e prima di lui nelle decretali di Innocenzo IV, trova la sua formulazione più esplicita. Al papa viene ormai riconosciuta la funzione di “vicario” di Cristo, ciò che comporta un potere direttamente trasmesso dalla divinità ed una dignità regale, un’ autorità universale estesa anche all’ambito temporale. La bolla *Unam Sanctam* si chiude significativamente con questa formula: “*Dichiariamo che ogni creatura umana è stata sottomessa al papa di Roma, diciamo e prendiamo posizione su tutto ciò che è necessario alla salvezza*”. Il paradosso sta nel fatto che al momento stesso di questa formale autoconsacrazione, di questa affermazione di superiorità nei confronti di un’istituzione come l’impero, palesemente in crisi, il potere politico reale non passa affatto nelle mani della chiesa; anzi, è già avviato il processo di ridimensionamento del suo ruolo secolare, che ha toccato semmai l’apice con Innocenzo III. Con lo schiaffo di Anagni si apre una stagione diversa, che vede salire alla ribalta come nuovi protagonisti le nascenti monarchie nazionali.

Il consolidamento degli istituti monarchici in gran parte dell’Europa e la progressiva espansione dei territori effettivamente e direttamente sottoposti all’ autorità dei sovrani portano allo sviluppo di una embrionale identità nazionale, che va poco a poco affiancandosi e sovrapponendosi all’identità cristiana. In verità, più che in una nazione, che se esiste ancora non lo sa, o in uno stato, che se inteso in senso moderno è ancora piuttosto lontano da venire, i diversi popoli si identificano in una dinastia e in un potere, e l’identificazione avviene spesso e volentieri più per contrapposizione ad una chiesa sentita come sempre più lontana che per entusiastica adesione. Quando Filippo il Bello osa il gesto di sfida a Bonifacio VIII le sue ragioni sono condivise non solo dalla popolazione ma anche dal clero francese, che mal sopporta la riduzione del primato ad una lotta tra i grandi casati nobiliari romani. Lo stesso, come vedremo, avverrà in Inghilterra con la vicenda di Wycliff. E non si tratta semplicemente di separare e definire le compe-

tenze, confinando quelle della Chiesa all'ambito spirituale. Il ruolo coesivo ma anche e soprattutto di penetrazione, di persuasione e di controllo capillare che l'apparato ecclesiale può svolgere attraverso la sua rete è troppo importante per essere ignorato da un potere monarchico in fase di consolidamento, che dalla virtualità della investitura e della carta deve tradursi in presenza concreta, visibile e temibile sul territorio. Per questo il controllo sulla chiesa, sulla sua struttura organizzativa come sulle scelte dottrinali, diventa fondamentale. I modi di questo controllo naturalmente differiscono in base ai rapporti di forza interni o alla contingenza delle alleanze e delle contrapposizioni esterne, oppure in ragione della distanza stessa, fisica e dottrinale, dal centro della cristianità, e quindi della percentuale di autonomia già conquistata o mantenuta dal clero nazionale (è il caso, ad esempio dell'Inghilterra). Là dove questa distanza è troppo breve, e quindi non è garantita la necessaria autonomia, come nel caso francese, si arriva addirittura a tentare di spostare il centro.

Anche il sostrato sociale nel quale attecchivano le eresie non è più lo stesso. Il mondo contadino, quello in cui abbiamo visto sopravvivere e resistere la concezione dualistica e rispetto al quale aveva avuto maggior peso la valenza emancipatrice del cristianesimo, lascia la scena a quello urbano. A sollevarsi nel Trecento sono i lavoratori delle nascenti manifatture (il tumulto dei Ciompi in Italia, la rivolta di Gand nelle Fiandre), e anche quando il moto parte dalle campagne (le *Jacqueries* in Francia, il movimento dei *Lollardi* in Inghilterra) si propaga a coinvolgere altri strati sociali. Gli elementi dottrinali che stanno alla base delle nuove rivendicazioni fanno riferimento non tanto al tema della libertà quanto a quello dell'uguaglianza. Sono cambiati gli interlocutori: il confronto era prima tra nobiltà militare o ecclesiastica e artigiani o servi della gleba, mentre ora si tratta di salariati che si ribellano ad una borghesia imprenditoriale, o di fittavoli strangolati da una nuova classe di proprietari intenzionata a far fruttare gli investimenti terrieri. La componente religiosa è sempre meno significativa, perché se in precedenza veniva messo in discussione uno schema religiosamente sancito (i tre ordini di Adalbertone di Laon, guerrieri, ecclesiastici, lavoratori, sui quali si fondava "organicamente" la società alto-medioevale), e ciò implicava una revisione dottrinale, ora quell'ordine è scomparso. L'irruzione della borghesia come quarto interlocutore, un interlocutore particolarmente dinamico e irriverente perché svincolato dalle tradizionali attribuzioni di ruolo, disincanta il

mondo tardo medioevale e dissacra ogni rapporto, tanto quello tra l'uomo e la natura quanto quelli degli uomini tra loro.

L'ordine della natura e quello della società vengono sottratti alla staticità determinata dall'origine e dal governo divino, e confidati alle mani e alla volontà umane. Anche i sogni chiliastici prendono un'altra direzione: viene meno il millenarismo di origine gnostico-manichea, quello che aveva trovato la sua massima espressione nel catarismo, e che supponeva un diretto intervento divino, magari col tramite di un anticristo, per ripristinare la purezza originaria; e lascia il posto a ad un nuovo millenarismo, nel quale la componente di volontarietà umana diventa dominante. La tendenza si accentua, paradossalmente, dopo il passaggio della peste, che parrebbe invece avvalorare il primo modello; ma forse proprio la maniera in cui l'epidemia ha colpito, non selettivamente, sterminando i reprob, ma indiscriminatamente, portandosi via anche gli innocenti, ha dato il colpo decisivo alla speranza in una soluzione proveniente dall'alto.

Il fuoco della penitenza

Se nell'ambito temporale il primato pontificio è già alle spalle, in quello spirituale la Chiesa è invece più che mai universalmente riconosciuta nella sua rappresentatività e accettata nelle linee chiave della sua organizzazione; non si discute più sulla legittimità della sua esistenza, ma sugli ambiti e sui modi del suo operato. Il dubbio riguarda semmai i suoi ministri, sempre più squalificati dalla corruzione e dal nepotismo, e si traduce in una lotta interna di potere (gli scismi), in un fermento antiautoritario diffuso (quello tenuto vivo dagli ordini regolari, soprattutto quelli mendicanti) o in una fuga nell'ascetismo, che testimonia della sfiducia nella possibilità di un rinnovamento radicale.

Quest'ultima era già percepibile nella diffusione delle attese apocalittiche (Giacchino, Dolcino), e si manifesta ora principalmente, in seno alla Chiesa, nel successo della predicazione e della pratica penitenziale. Nella situazione appena descritta lo spazio per una dissidenza "interna" non comprende dunque le controversie teologiche, ma è occupato dalla contrapposizione sui temi etici e sui modelli organizzativi. Nel corso del Trecento sono soprattutto i Francescani a sollevare il problema di "come" la delega rivendicata dalla Chiesa a rappresentare tutto il cristianesimo vada esercitata: le contestazioni più accese verranno cioè da coloro che nel secolo precedente

erano stati maggiormente contigui all'area ereticale, e che proprio perché tali erano stati "tollerati" ed utilizzati sia in funzione di alternativa pauperistica ortodossa all'eresia sia come cacciatori di eretici. È il prezzo che l'istituzione deve pagare per il loro contenimento all'interno dell'ortodossia.

Il ruolo di punta svolto dai "frati minori" nella dissidenza interna è connesso al rilievo che la penitenza e la prassi della predicazione itinerante assumono a partire dal XII secolo. Credo quindi valga la pena scendere un po' più in profondità nell'analisi sia del mezzo (la predicazione) che dell'oggetto (la dottrina della penitenza): soprattutto perché questi temi offrono un significativo esempio di quali effetti di ricaduta esterna possa innescare la secolarizzazione di un dibattito in origine squisitamente dottrinale.

Partiamo dalla predicazione. Nella prima fase del cristianesimo l'annuncio del messaggio evangelico era riservato ai soli vescovi; le controversie più violente concernevano proprio il diritto più o meno esteso a farsene portavoce, e quindi a interpretarlo. Col tempo però la crescita delle comunità aveva caricato i pastori diocesani di responsabilità sempre più ampie, amministrative prima e politiche a partire dall'XI secolo, facendo sì tra l'altro che il reclutamento nei quadri alti delle gerarchie ecclesiastiche fosse ambito anche dai cadetti delle famiglie nobiliari. La vocazione aveva lasciato il posto all'ambizione, e il compito di predicare era stato delegato sempre più spesso ad abati e ad ecclesiastici di un certo rango, e dopo il Mille anche ai parroci e ai curati. Questo sistema di delega a cascata aveva però fortemente impoverito la qualità della predicazione, per la condizione di profonda ignoranza dottrinale nella quale versava la gran parte del clero: e persino la compilazione di repertori di omelie (in genere tratte dai padri della chiesa) ai quali gli ecclesiastici potevano attingere si era rivelata un rimedio poco efficace, col risultato che l'annuncio evangelico era sempre meno e sempre peggio praticato.

Già Gregorio Magno deprecava l'assenza di bravi predicatori: ma più sconsolate ancora sono nel XII secolo le constatazioni di Alano di Lilla sul livello intollerabile dell'ignoranza del clero: "*Meno male che non predicano – arriva a dire – perché ci manderebbero in rovina tutti*". Esiste in realtà anche un clero dotto, quello dei chierici e dei canonici formati nelle "scuole" annesse alle cattedrali, che si dedicano alle dispute teologiche o all'esegesi testuale: ma non è affatto interessato alla predicazione, poco remunerativa in termini sia economici che onorifici. Anche in questo caso per molti la scelta dei voti è mirata solo ad assicurarsi una prebenda, per potersi poi

occupare d'altro. Sono quelli che “*cercano il guadagno dell'onore, e non il peso dell'onere!*”, come dice ancora Alano di Lilla, lasciando la cura delle parrocchie ad una feccia di ecclesiastici “*abominevolmente ignoranti!*”

Per il clero regolare esistono invece delle restrizioni “cautelari”. Bernardo di Chiaravalle, ad esempio, forse l'oratore più famoso della sua epoca, proibisce espressamente ai suoi cistercensi di predicare: “*Predicare in pubblico non si conviene al monaco, non è permesso al novizio, non è assolutamente lecito per i confratelli laici.*” La predicazione rimane confinata, quasi come esercizio retorico, all'interno dei chiostri: d'altro canto, il clero secolare, tanto i vescovi, che non esercitano la loro prerogativa ma ne sono gelosi, quanto i più umili prelati, che temono di perdere anche quel poco prestigio che deriva loro ormai solo dal ruolo, sono ostili all'uscita in pubblico dei monaci. “*Si sono proclamati morti al mondo, hanno voluto abbandonare il secolo; e allora non si capisce cosa ci vengano a fare.*”

Nel frattempo sono però entrati in gioco i due nuovi fattori che renderanno urgente e prioritario il ritorno alla predicazione diffusa: l'esplosione dei fenomeni ereticali e, in stretta connessione, l'affermarsi di una “cultura penitenziale”, che conduce alla “nascita del Purgatorio”.

Il tema della penitenza corre lungo l'intera storia del confronto tra le due anime del cristianesimo del primo millennio, quella radicale gnostico-manichea, dalla forte connotazione messianica, e quella moderata ebraico-cristiana. Si ripropone a partire dall'XI secolo con una particolare pregnanza perché lo scontro, che aveva mantenuto in precedenza una bassa intensità, o quantomeno si era consumato in aree periferiche, esplose ora proprio al centro della cristianità. Ed esplose per le ragioni prodotte all'inizio di questa trattazione: perché la definitiva rottura con la chiesa d'Oriente permette e impone al cattolicesimo romano di serrare le fila, e perché maturano, anche nella mentalità e nella società secolare, nuove prospettive e nuovi rapporti.

A contrapporsi sono in definitiva le concezioni di un Dio giusto e di un Dio misericordioso. La misericordia non può essere uno degli attributi di un Dio “assoluto”, perché comporta una ambiguità, l'idea che un “sentimento” possa indurre la volontà divina a derogare da un disegno più alto; ma paradossalmente non può nemmeno esserlo di un Dio dimidiato, in lotta con un'altra entità, perché implica la possibilità di un compromesso, che nella concezione dualistica è rigorosamente esclusa. In entrambi i casi l'attributo confacente è invece la giustizia. Il ragionamento ereticale in que-

sto senso non fa una grinza. Esiste una legge divina: ci si conforma ad essa, oppure no. Nel caso dei manichei, ci si schiera col bene o col male; nel caso dei valdesi o degli altri movimenti avversi al dualismo, ci si schiera o non ci si schiera. A seconda delle scelte fatte, si viene premiati o puniti. Non esistono mezze misure: quando esistono portano al lassismo, alle “interpretazioni”, alle ipocrisie, come accade per la chiesa romana, che deve persino affannarsi a tener distinta la validità della parola e dei riti dalla dignità di chi li amministra. Il riferimento testuale è quello giovanneo; è la promessa, o se si vuole la minaccia, dell’apocalisse.

Anche se questa concezione può esercitare un grande fascino, soprattutto in periodi particolarmente calamitosi, non si presta però a reggere sulla lunga durata. Si traduce infatti necessariamente in una aspettativa escatologica forte, che vuole la realizzazione “immediata” della giustizia, sia nel significato temporale di “qui e subito”, sia in quello di un intervento diretto, non mediato, di Dio: può produrre delle fiammate, ma non ha i requisiti per sorreggere un impianto ecclesiale. Quest’ultimo ha un senso, o meglio, se lo costruisce, nel governo della normalità quotidiana, della coabitazione non pacifica ma in qualche modo rassegnata col male: e non può che spostare in un futuro sempre più lontano l’avvento del regno dei giusti.

L’assunto della chiesa romana è quindi quello di mitigare l’immagine del Dio giusto (e vendicativo) del Vecchio Testamento con quella del Dio misericordioso: o almeno di contemperarle. Di far rientrare le eccessive e poco governabili speranze di immediata giustizia, offrendo in cambio un motivo di futura consolazione. Dal momento che non si confà a Dio, però, la misericordia viene piuttosto attribuita al “figlio di Dio”, al suo mediatore inviato sulla terra; e attraverso l’affermazione dogmatica della pari dignità divina di quest’ultimo (*una sola sostanza*) si quadra il cerchio.

Il rilievo che viene dato alla figura del Figlio nella religiosità medioevale, soprattutto in quella popolare, è decisamente superiore a quello riservato al Padre. Non era così nel cristianesimo originario: sono occorsi alcuni secoli, ed un violento scontro teologico con l’arianesimo, per imporre la consustanzialità delle due figure. Ora però la chiesa romana può procedere nuovamente a distinguerle, non più sul piano ontologico, ma in relazione alle funzioni. Quanto più Dio viene promosso, ma in realtà allontanato e relegato, nell’alto dei cieli, tanto più sulla terra acquista rilievo Cristo: intanto perché, essendosi incarnato sotto specie umana, è raffigurabile (l’immagine

che domina l'iconografia medioevale è quella della crocifissione, del momento di transizione dall'umano al divino). Poi perché è raccontabile: la sua vita e il suo insegnamento, al contrario delle arditezze teologiche necessarie per "definire" una divinità indefinibile per antonomasia, sono alla portata di tutti. Infine perché il suo sacrificio per la redenzione degli uomini si oppone alla concezione dell'inflessibilità divina propria dell'ebraismo – tollerabile dagli Ebrei perché il loro rapporto con Dio è collettivo, riguarda non il singolo ma un intero popolo, del quale sono comuni tanto la salvezza quanto la colpa, ma non dai cristiani, ciascuno dei quali dopo la redenzione è in fondo responsabile di se stesso, e deve poter sperare in un qualche margine di elasticità nel giudizio.

L'idea della vicinanza del Cristo, della sua accessibilità (in fondo, ci si ciba persino del suo corpo), è solo apparentemente in contrasto con la progressiva interdizione ai fedeli dell'area sacra cui si accennava in precedenza. La separazione riguarda infatti i ruoli, quello riservato agli ecclesiastici e quello pertinente ai laici: ma il primo trae la sua eccezionalità e giustificazione proprio dalla possibilità che la Chiesa rivendica di mediare sulla giustizia e dall'esclusiva che si riserva nell'uso dello spazio sacro all'interno del quale, e solo lì, la mediazione è consentita.

A rafforzare la fiducia nella misericordia e nella prossimità del Cristo concorrono anche il culto della Madonna e dei santi: il gruppo familiare, col corteggio dei martiri e degli intercessori, è l'altra icona dominante dell'immaginario religioso medioevale. È possibile, seguendo percorsi paralleli che si dipanano attraverso tutti i veicoli medioevali della comunicazione, dalla pittura alla letteratura, dal cerimoniale alla liturgia, fino alla progressiva sacralizzazione del calendario (l'abbinamento onomastico dei giorni ai santi, la scansione dei periodi dell'anno sui tempi della vita di Cristo), rintracciare le linee di uno sforzo propagandistico, non necessariamente coordinato e consapevole, ma certamente convergente. Con il gotico la stessa struttura degli edifici religiosi sembra negare quel peso del peccato originale che incombeva invece nell'architettura romanica, e prospettare lo stacco verso il cielo.

La misericordia divina non esclude comunque il problema della giustizia: lo pone solo in altri termini. Le colpe vanno espiate, di fronte a Dio ma anche di fronte al popolo cristiano, perché non siano i giusti ad essere defraudati. Chi ha scelto il male sarà naturalmente ripagato con la dannazione

eterna: ma chi ha mancato per debolezza o per ignoranza, chi semplicemente non ha avuto la forza necessaria per praticare integralmente il bene, pagherà solo per un periodo determinato, commisurato all'entità della mancanza. Mentre propone l'esemplarità dei santi (con le *Vite dei santi padri* e con tutta la letteratura edificante che si diffonde proprio a partire da questo periodo), la Chiesa deve anche tener conto che per la grande massa questi esempi sono inarrivabili, e che devono essere contemplate altre modalità di salvezza, alla portata e a misura di tutti. È necessario quindi ipotizzare uno spazio espiativo intermedio tra la dannazione eterna e il premio della beatitudine. La penitenza consente di accedere a questo spazio, di aprire una via alla speranza che non passi necessariamente per la santità, salvaguardando nel contempo la giustizia.

Il percorso della penitenza parte dal riconoscimento dei propri peccati: ovvero dalla confessione. Nell'ambito del cristianesimo questo termine, se usato da solo, senza specificazioni, coincide con la professione di fede; traduce il primordiale valore "magico" attribuito alla parola nel gesto religioso di affidare alla parola la propria esperienza del divino. La confessione assume pertanto il significato di una presa di contatto con la verità; se questo contatto permette di riconoscere l'errore e di provarne un dolore sincero, guarisce di per sé dal peccato. La confessione deve però essere fatta a chi è sacramentalmente abilitato a riceverla, a valutare l'entità del peccato e la sincerità del pentimento. La chiesa fonda questa esclusiva su un'interpretazione letterale di Matteo: "*I peccati da voi rimessi, saranno rimessi, quelli ritenuti, saranno ritenuti (XVIII, 18)*".

Se lo monda dal peccato, la confessione non esonera però il cristiano dal risarcimento, tanto nei confronti di Dio come in quelli della comunità cristiana. Nella sua misura ultramondana l'entità del risarcimento viene stabilita da Dio, in quella terrena dal confessore. Naturalmente la pena deve essere commisurata alla colpa: ma qualsiasi vita umanamente vissuta è già in sé colpa, di fronte all'esemplarità divina. Il rapporto di scala di questa misura diviene enorme, e il coefficiente per il quale moltiplicare i tempi si dilata mano a mano che viene spostato in avanti, verso l'infinito, il giudizio finale. La penitenza da scontare in vita è dunque solo un simbolico anticipo dell'espiazione ultraterrena.

Siamo di fronte ad una trasformazione radicale del significato della penitenza. Le colpe gravi, i comportamenti "scandalosi", dovevano infatti

nell'antichità cristiana essere confessati e scontati dinanzi alla comunità. La professione religiosa segnava in primo luogo una scelta di appartenenza, e aveva il valore di un impegno pubblicamente e autonomamente assunto: proprio per questo l'accettazione della penitenza, intesa sia come confessione che come espiazione, era volontaria ed episodica. Era il singolo credente insomma a valutare la conformità dei suoi convincimenti e dei suoi comportamenti, a scegliere di uniformarli o meno a quelli della comunità. Quanto più però la religione si compatta in una cultura canonica, in un corpo dottrinale che restringe gli spazi per le esperienze spontanee, il peccato e la penitenza diventano paradossalmente un fatto privato, o almeno da gestirsi tramite canali riservati, e non sulla pubblica piazza. Nel momento in cui l'appartenenza è determinata dalla nascita, e non più dalla scelta, diventa opportuno tanto per il singolo come per l'istituzione gestire segretamente le debolezze e le devianze. Ciò porta da un lato a sacramentalizzare la confessione, dall'altro a renderla, a partire dal IV concilio lateranense, periodica e obbligatoria.

Anche l'espiazione diviene forzata: inizialmente è imposta durante le visite pastorali, e si sconta in genere durante un tempo specificamente dedicato, che è il periodo quaresimale. Le modalità dell'espiazione possono essere le più diverse, e vanno dal pellegrinaggio al digiuno, da pratiche di astinenza o di mortificazione della carne e dell'orgoglio alla prestazione di particolari servizi alla comunità. Già verso la fine del VII secolo si comincia però a sostituire la penitenza con la "redenzione". Le pene più gravi vengono sostituite con preghiere ed elemosine e le persone più ricche possono farsi aiutare ad accelerare la redenzione pagando qualcuno che le aiuti. Di qui al "riscatto" vero e proprio, ottenuto con l'offerta alla Chiesa di somme di denaro, il passo è breve.

La punizione pubblica autoinflitta rimane in questo nuovo contesto appannaggio di spiriti eccezionali, che riprendendo la "disciplina" di penitenza diffusa tra gli asceti già nel primo medioevo la pubblicizzano in forme spettacolari, dando origine talvolta a vere e proprie forme di divismo. Tra i propugnatori ardenti di queste pratiche non ci sono soltanto degli esaltati: lo stesso Pier Damiani scrive un "*De laude flagellorum*", e verso la metà del XIII secolo nascono veri e propri "ordini penitenziali", per i quali la mortificazione costante e talvolta cruenta della carne è al centro della regola. La Chiesa tollera con una certa insofferenza queste manifestazioni, quel tanto che è sufficiente a contenerle all'interno dell'ortodossia: ma non ha esitazioni ad inter-

venire quando trascendono in esplosioni poco controllabili di intolleranza e di fanatismo e rischiano di sortire un effetto di esemplarità negativa.

La penitenza terrena, però, non chiude il conto con la giustizia divina: difficilmente il singolo può pensare di purgare in vita i propri peccati. Non gli basterebbero né il tempo né la forza di volontà. Può solo sperare in una qualche forma di condono, ottenuta attraverso l'intercessione della Chiesa. Se infatti la prossimità di Cristo è allargata a tutti i cristiani, va supposta naturalmente più stretta coi vertici. Per accedere alla sua misericordia, onde accorciare e alleviare la pena purgatoria, è quindi opportuno rivolgersi agli avvocati terreni, delegare loro l'intercessione e, almeno in parte, la pratica penitenziale. Si ricorre cioè al "suffragio", alla preghiera commissionata e recitata nella lingua meglio intesa da Dio. Si compra la futura indulgenza di Dio con la beneficenza elargita ai suoi ministri terreni.

E questo ci porta al terzo tema, quello del Purgatorio. Il dibattito sul "fuoco purgatorio", su una forma di espiazione che consenta comunque l'accesso finale alla salvezza, ha origini remote. I teologi che lo riattizzano nel XII secolo fanno riferimento principalmente a sant'Agostino, che nel *"De Civitate Dei"* parla di un *"fuoco purgatorio"* per le anime nell'intervallo di tempo tra la morte corporale e la resurrezione dei corpi. A sua volta Agostino si appoggiava alla prima epistola di Paolo ai Corinzi, dove più volte si parla di *"un fuoco che proverà ciò che vale l'opera di ciascuno"*. Anche Gregorio Magno ipotizza un luogo di purgazione, e Beda il Venerabile arriva a dargli una collocazione, anticipando (o suggerendo) l'immagine dantesca della montagna. In generale, soprattutto nell'ambiente monastico, si tende a ritenere che coloro che hanno troppo amato il mondo, senza però preferirlo a Dio, saranno salvati, ma solo dopo essere stati puniti o purificati per mezzo del fuoco.

La definitiva elaborazione dottrinale arriva però dalla scolastica parigina della prima metà del XII secolo (Ugo di s. Vittore, Pier Lombardo, Abelardo), che si confronta con le grandi trasformazioni in atto nella società e nella mentalità al passaggio dall'alto al basso medioevo. Queste trasformazioni riguardano, oltre che l'abbandono di quell'approccio dualistico alla realtà che si risolveva nella costante semplificazione del confronto (i due poteri, il mondo spirituale e quello secolare, ecc...), una sensibilità diversa nei confronti della morte, e quindi dei morti, e una cura sempre maggiore della memoria. E inducono, con il progressivo esaurirsi dell'attesa escatologica,

l'adozione di un computo totalmente nuovo del tempo, al quale non sono estranee le prime suggestioni cabalistiche che filtrano dall'incontro con la cultura arabo-giudaica. Ma il passaggio al sistema post-feudale comporta soprattutto un cambiamento radicale dell'idea stessa di giustizia, che evolve da una concezione localistica e consuetudinaria, per la quale è l'arbitrio del potere più prossimo a dettare la norma, ad una universalistica, nella quale si combinano l'accezione di un'origine sacra della legge, in quanto discendente da un ordinamento che si situa al di sopra dell'uomo, e quella di una socialità derivante da un istinto naturale umano, e quindi fondata su un diritto naturale. Il dibattito sul diritto che viene aperto in Italia dai giuristi bolognesi non concerne solo i nuovi rapporti di sovranità politica, o quelli di proprietà, ma si allarga necessariamente a interpretare e definire il modello della giustizia divina e gli strumenti della sua applicazione.

Ugo di San Vittore parla di *fuoco purgatorio*, ma anche del suffragio che le messe (il sacrificio eucaristico) possono arrecare alle anime dei morti, se questi non hanno commesso colpe inestinguibili. Lo stesso *Decretum* di Graziano afferma che le anime dei morti possono essere liberate in quattro modi: “*con le messe, con la preghiera dei santi, con le elemosine delle persone care, col digiuno dei parenti*”. Entrambi non fanno che riprendere Agostino, per il quale messe, preghiere ed elemosine potevano aiutare le anime dei defunti. Meno convinto appare invece Alano di Lilla, che oltre al trattato sulla predicazione ne scrive anche uno sulla penitenza, e quando si riferisce al fuoco purgatorio sembra usare l'immagine in termini metaforici: in realtà, gli sembra già purgatoriale la pena di vivere su questa terra.

I primi ad adottare in concreto nella loro regola il nuovo modello penitenziale sono gli ordini monastici riformati, i cluniacensi e soprattutto, dalla fine del XII secolo, i Cistercensi. Il suffragio per i defunti entra con Bernardo di Chiaravalle tra le priorità liturgiche. Ad introdurre definitivamente la credenza nel Purgatorio tra i principi dottrinali è comunque Innocenzo III, anche se il dogma vero e proprio viene formulato solo più tardi, nel 1254.

Una volta ufficializzate, regolamentate e contabilizzate le pratiche di penitenza, sia dirette che sostitutive, occorre pubblicizzarle e diffonderle tra la popolazione, distinguendole da quelle degli eretici e ribattendo alla argomentazione dualistica, in base alla quale dopo la morte a seconda dei meriti si va direttamente in Paradiso o all'Inferno. Questo può essere fatto solo attraverso una predicazione e una esemplificazione itinerante, affidata a voci

non squalificate, a elementi che reggano il confronto. Esistono dei precedenti, perché già a partire dalla fine dell' XI secolo Urbano II, il pontefice della prima crociata, aveva promosso un movimento di predicatori penitenziali. Roberto di Arbrisselles aveva percorso le campagne francesi vestito praticamente di stracci, raccogliendo adepti che erano chiamati i "poveri di Cristo". Altri ne avevano seguito l'esempio, tra i quali Norberto di Xanten, che al termine di una carriera sempre sul filo dell'eresia si era unito ai cistercensi e aveva fondato il monastero di Premontè. Questi predicatori facevano leva più sul carisma fisico, affidato ad una immagine ieratica, che sulle risorse dottrinali; predicavano nella lingua del popolo ed esemplificavano una vita di rinuncia e di ascesi. Nella loro predicazione la penitenza era assimilata alla povertà: vivevano di elemosine, vestivano in maniera trascurata, e non di rado erano oggetto di ostilità da parte del clero locale (soprattutto dei pastori diocesani, che si vedevano scavalcati da un mandato di predicazione conferito direttamente dal papa). Si trattava però in definitiva di una povertà e di una penitenza fini a se stesse, lontane dall'idea di una compensazione o di uno scopo, e neppur troppo spettacolari, in un mondo nel quale la miseria era la regola. In più era costante il rischio che questi personaggi sfuggissero al controllo, mettendo la loro popolarità e il loro carisma al servizio dell'eresia. Il movimento aveva quindi finito per esaurirsi senza lasciare troppe tracce, o per riconfluire, come nel caso di Norberto, in seno al nuovo monachesimo cistercense.

A cavallo tra il XII e il XIII secolo, però, l'urgenza di contrastare la propaganda che le chiese catare o gli altri movimenti eterodossi fanno contro il purgatorio e contro il suo sfruttamento a fini di lucro e di potere rende nuovamente attuale il problema della predicazione. Gli avversari sono in genere più istruiti, e soprattutto ben diversamente motivati al rapporto con le masse, di quanto non lo sia la gran parte del clero. E non mancano loro gli argomenti per screditare l'autorevolezza della Chiesa cattolico-romana: ogni "perfetto" costituisce un esempio diametralmente opposto rispetto al comportamento degli ecclesiastici, ed è anche automaticamente un predicatore. Lo stesso vale per i Valdesi, il cui reclutamento avviene presso uno strato della popolazione meno acculturato, ma che suppliscono con l'entusiasmo e non mancano di essere predicatori trascinanti. Proprio per contrastare questo rapido successo e questa determinazione è necessario opporre loro qualcuno che sia altrettanto determinato e altrettanto esemplare. I francescani sembrano messi lì apposta, e come abbiamo visto il capolavo-

ro di Innocenzo III è proprio la gestione della figura di san Francesco.

Nel 1210 Francesco ottiene l'autorizzazione a predicare, purché la predicazione si limiti ad una esortazione alla penitenza e ai temi della morale (quindi niente teologia, niente sconfinamenti dottrinari, niente profetismo, e soprattutto nessun attacco alla gerarchia ecclesiastica). Per il "poverello" di Assisi non si tratta limitazioni eccessive, perché il tema della penitenza non ha in lui una matrice critica: la penitenza è funzionale alla ricerca di una vita esemplare, non è l'autoimposizione di una sofferenza. Per questo motivo Francesco è assolutamente contrario alle penitenze volontarie sul corpo. Il francescano (e spiritualista) Jacopone da Todi parlerà di *Jubilo del core*, una condizione di felicità mistica che nasce dalla gioia della penitenza. In questa concezione non c'è traccia di dualismo: anzi, la comunione mistica con la natura espressa nel *Cantico di frate Sole* va in direzione decisamente opposta (come del resto accade anche per i valdesi). Ma ad Innocenzo non può sfuggire la carica eversiva di un modello penitenziale che ti fa scoprire quanto è bello il mondo quando ti sia liberato dalla sua schiavitù. Provvede infatti a mitigarla affiancando alla predicazione francescana quella di san Domenico, per il quale la penitenza è ciò che merita chi il mondo lo ha amato troppo. Il pontefice ha tutte le ragioni per essere diffidente: il filone francescano, attraverso la riscoperta positiva del mondo, porta dritto alla laicità.

Se in apparenza non è difficile disciplinare Francesco, lo sarà invece decisamente con i suoi discepoli. La critica nei confronti della Chiesa è infatti implicita nelle scelte stesse di povertà e di predicazione mendicante: e quando l'ala spiritualista cerca di spingerla alle estreme conseguenze, con una interpretazione integralistica delle regole che porterebbe persino alla soppressione dei conventi, e quindi alla mancanza di ogni possibilità di controllo sull'operato dei singoli, la Chiesa deve intervenire. Ha inizio un lungo braccio di ferro che la terrà impegnata almeno sino alla fine del XIV secolo, e che le darà non poche grane. Un braccio di ferro nel quale le autorità religiose si avvarranno soprattutto dell'ordine dei "predicatori" per eccellenza, i domenicani, più inquadrati nei ranghi e più preoccupati dell'aspetto dottrinale e teologico, (Alberto Magno e Tommaso d'Aquino sono domenicani, Ruggero Bacone è francescano ...)

Il successo della predicazione francescana è comunque innegabile. È una immagine nuova della Chiesa quella che i minori presentano, senza costringere i fedeli a scelte radicali. Come gli eretici predicano tra il popolo e usano

il linguaggio del popolo, toccando le corde giuste della sua sensibilità. In pratica, scavano la terra sotto i piedi all'eresia conclamata: ma nel succhiare via il veleno, non possono evitare di esserne intossicati.

In effetti, si potrebbe anche sostenere che a partire dalla dispersione dei Catari e fino alla metà del Trecento l'area del dissenso è coperta quasi per intero dai francescani. Come gli eretici di Arras e del Delfinato prima, e i catari e i valdesi poi, i francescani sono il frutto di una diffusa sensazione di allontanamento della Chiesa dalla sua funzione di catechesi e dai suoi valori, con il popolo cristiano abbandonato a se stesso e lasciato privo di ogni comunicazione con le istituzioni religiose. Esprimono un bisogno di rigenerazione che prende in alcuni casi la direzione apocalittica (un ritorno alla lettura giovannea del vangelo, contro quella paolina) in altri quella penitenziale. In pratica il francescanesimo è la continuazione dell'eresia con altrui mezzi e sotto altre spoglie. In comune con gli eretici c'è la resistenza alla modernizzazione e al cambiamento, o meglio, il desiderio di un cambiamento che sia un ritorno allo stato originario. Ci sono il rifiuto della contaminazione con il profano, che invece la chiesa persegue attraverso il potere temporale, e l'opposizione alla nascita dell'intellettuale laico, quello che nel frattempo viene prodotto dalle scuole vescovili e dalle università (e infatti il Petrarca non apprezza molto la figura del santo di Assisi). C'è il desiderio di povertà, la ripulsa nei confronti dell'apparato e dell'obbedienza alle gerarchie, la voglia di contatto diretto col popolo.

Ma esistono anche le differenze, e alcune sono fondamentali. Il francescanesimo è contro il dualismo. Accetta i simboli sacri, valorizza la figura di Cristo (Francesco punta addirittura all'immedesimazione, e la ottiene attraverso le stigmate. Al resto provvedono l'agiografia letteraria – *I Fioretti* – e pittorica: basti considerare la sovrapponibilità della vita di Gesù e di quella del santo nei cicli grotteschi di Assisi e di Firenze). Pensa inoltre in modo positivo la materia, professa un Dio di misericordia rispetto ad un Dio di giustizia e accetta pertanto l'idea del Purgatorio, anche se non in tutte le sfumature della dottrina ufficiale.

Tutto questo non è tuttavia sufficiente a mantenere i francescani nell'ambito sempre più ristretto dell'ortodossia. Nella prima metà del XIV secolo, dopo che già era stato represso un movimento di *spirituali*, interno all'ordine ma di ispirazione gioachimita e intransigente sul ritorno alla regola originaria (si era diffuso contemporaneamente in Provenza, con Pietro

di Giovanni Olivi, in Toscana con Ubertino da Casale e nelle Marche con Pietro da Fossombrone), si riapre il dibattito sulla povertà evangelica, contro il quale si scatenano i fulmini di Giovanni XXII. Sembra ripetersi, a distanza di mille anni, quanto era accaduto all'epoca di Tertulliano e dei montanisti. Ma il quadro è cambiato. I rigoristi più radicali escono dall'ordine e assumono il nome di *fraticelli*, e questa volta hanno dalla loro parte anche i più moderati *conventuali* e tutto il capitolo generale, da Michele da Cesena a Guglielmo di Occam. Una volta scomunicati da papa Giovanni, i più eminenti teologi francescani si rifugiano presso Ludovico il Bavaro, che ha provveduto a nominare un antipapa, e trovano alla sua corte, soprattutto in insigni giuristi come Giovanni di Jandun e Marsilio da Padova, alleati capaci di controbattere anche sul piano teologico le ambizioni secolari dei pontefici. Su quello pratico, come abbiamo già visto, stanno provvedendo i nascenti organismi nazionali.

I suoi frutti dell'eversione francescana non si esauriscono però nel dibattito sull'autoritarismo istituzionale. Con Occam si va ben oltre il motivo iniziale del contendere. Il teologo inglese critica l'autorità e la proprietà in sé come retaggi del peccato originale, e la sua lezione percorre tutto il secolo, sino ad arrivare a Wyclif (sulla formazione del quale influisce molto anche Gherardo di Borgo san Donnino). Wyclif infatti teorizzerà ne "*La regola e il testamento di san Francesco*" la povertà della chiesa ad imitazione della povertà di Cristo, sarà sostenuto in questo dalla corona inglese, alla quale fornisce un appoggio dottrinale contro le pretese papali di aumentare i contributi a Roma, e fonderà lui stesso un ordine, i *Poveri Predicatori*, che porteranno in giro le sue idee per tutta l'Europa. In particolare troverà un uditorio molto attento a Praga, dove le sue critiche alla gerarchia ecclesiastica saranno alla base della dottrina del movimento ussita. Dopo aver fatto un ampio giro torna in gioco quello che, con il concorso degli stessi francescani, sembrava essere stato debellato alla fine del duecento. Ma questa volta in una situazione, con una apertura e con una diffusione che condurranno a ben altri esiti.

All'apertura del Giubileo del 1300, comunque, Bonifacio VIII ha già in buona parte riassorbito quello che nel corso del secolo precedente era sfuggito al controllo. Il Giubileo svuota di contenuto la tensione individuale degli uomini penitenti verso il regno dello spirito: questa viene collettivizzata e istituzionalizzata. La Chiesa si riprende la funzione catechetica, e la disciplina. Il dissenso francescano marcia ormai in altra direzione, prelude ad

una vera e propria rottura, che significa l'uscita dalla lotta interna e lo schieramento con le forze che attaccano dall'esterno. Quello che rimane all'interno sono frange piuttosto folcloristiche (i *flagellanti*) o una predicazione che diventa sempre più "professionale". Si creano veri e propri fenomeni di divismo, ma si crea soprattutto una prassi di predicazione finalizzata alla raccolta di elemosine e donazioni, anche attraverso un uso spregiudicato del culto delle reliquie, che non può essere descritta meglio di quanto fa Boccaccio col personaggio di Frate Cipolla. Esaurita la spinta penitenziale originaria, rimane solo lo spettacolo, l'esibizione chiassosa di una religiosità tutta esteriore, nutrita di conformismo e alla costante ricerca di nuovi nemici da combattere, siano essi le streghe, gli ebrei o i mussulmani.

Donne e Madonne

L'alba del XIV secolo non è illuminata solo dal rogo di Gherardo Segarelli. Nell'anno del Giubileo si consuma un'altra macabra cerimonia: vengono esumate da un cimitero cistercense e bruciate pubblicamente le ossa di una donna morta vent'anni prima, Guglielma la Boema. A completare l'opera, sono arsi vivi due suoi seguaci, Manfreda da Pirovano e Andrea Saramita. L'accusa per tutti è di aver predicata l'incarnazione dello Spirito Santo nel sesso femminile.

Questo episodio ci introduce ad una brevissima riflessione sul ruolo ricoperto dalla spiritualità femminile nelle inquietudini che percorrono la chiesa trecentesca. Le donne erano state coprotagoniste nella prima stagione dell'evangelizzazione, quando avevano costituito il tramite forse più efficace per l'ingresso delle idee cristiane sia nella società e nella cultura ellenistica che in quella germanica (soprattutto in quest'ultima, il proselitismo era mirato volutamente dai primi evangelizzatori all'elemento femminile); ma erano poi rientrate velocemente nell'ombra, risospinte ai margini dalla "normalizzazione" del cristianesimo. L'assorbimento di aspetti della ritualità e della mentalità preesistenti, la progressiva istituzionalizzazione ecclesiale, la trasformazione del messaggio evangelico in dottrina avevano alquanto ridimensionato la vocazione fortemente egualitaria e sovvertitrice dei rapporti di genere delle origini. A rimettere ordine avevano già provveduto come si è visto i primi padri della chiesa, a partire da san Paolo, e in una società dalla forte connotazione patriarcale come quella alto-medioevale l'esclusione aveva poi proceduto per conto proprio.

A partire dal XII secolo la situazione cambia nuovamente. L'introduzione del culto mariano e la contemporanea angelicazione cortese della figura femminile (lo *Stil Novo* in Italia, il *Minnesanger* in Germania) producono un ribaltamento d'immagine nella percezione "esterna" di quest'ultima, una rivalutazione del suo ruolo ispiratore e salvifico (quello che sarà poi celebrato da Dante nella figura di Beatrice); mentre per altri versi la partecipazione quasi paritaria delle donne in seno ai gruppi ereticali, in particolare tra i valdesi, che riconoscevano loro il diritto alla predicazione o alle cariche pastorali, induce in esse un'autocoscienza ed una rinnovata aspettativa di protagonismo. Che poi questa aspettativa abbia davvero trovato un riscontro nella realtà è piuttosto improbabile (nelle chiese catarre vigeva nei confronti del sesso femminile lo stesso regime di esclusione e la stessa considerazione negativa che caratterizzavano l'ambiente cattolico romano), ma vicende come quella di Margherita da Trento stanno a testimoniare che esistevano almeno le condizioni per alimentarla.

La fioritura della mistica femminile comincia nel XII secolo, per influsso congiunto della spiritualità cistercense, assai incline a sviluppare gli aspetti affettivi e sentimentali della fede, bontà di Dio, umanità di Cristo, dolcezza materna della Vergine, e dei dettami dell'amor cortese, che fa della donna una mediatrice della grazia divina. In Germania si moltiplicano figure di donne dotate di un forte carisma e autrici di trattati di teologia mistica, da Ildegarda, abbadessa di Bingen a Elisabetta di Schonau, sino a Matilde di Magdeburgo. Lo stesso accade in Belgio, con Maria di Oignes e Lutgarde di Aywières, o in Italia, con Chiara d'Assisi o Jacopa d'È Sottesoli, devote francescane.

La Chiesa non può naturalmente ignorare questo cambiamento di clima o di attitudine, e d'altro canto neppure può assecondarlo andando ad intaccare e a rivedere le regole dell'esclusione. Procede quindi ad incanalarlo, alla stessa maniera in cui ha assimilato e, almeno in parte, neutralizzato il potenziale dirompente del pauperismo, utilizzandone peraltro le energie. Recupera da un lato il fitto proliferare di esperienze misticheggianti, testimoniate con la scrittura e ricondotte nell'alveo della cultura religiosa dell'epoca attraverso il processo di santificazione, esercita dall'altro il controllo su una prassi devozionale particolare, laica e sempre situata su un terreno di confine (il *beghinaggio*), o regolarizzata attraverso una particolare estensione degli ordini mendicanti (santa Chiara). Al tempo stesso, per contrastare il reclutamento delle chiese dualiste e aprire alle donne uno spazio di inserimento nella vita religiosa promuove le prime fondazioni

conventuali femminili. Ma già alla fine del XIII secolo viene imposta a tutto il monachesimo femminile la regola della clausura.

Là dove l'inquadramento non appare possibile, perché le comunità non si costituiscono in ordine religioso o non si aggregano ad uno preesistente, e quindi diventano più difficilmente controllabili, come nel caso delle *beghine*, non si esita ad intervenire con l'aperta condanna (il Concilio di Vienne del 1311 condanna esplicitamente le *beghine*). E quando la condanna non è sufficiente, si procede all'intervento diretto (che tra l'altro incontra anche il favore popolare, perché questi gruppi di preghiera tendono ad isolarsi, popolandosi specifici quartieri cittadini, e sono malvisti dalla popolazione. Inoltre, praticando una vita non solo di castità e di devozione, ma anche di lavoro, tendono ad entrare in conflitto con le corporazioni artigiane cittadine).

Il caso di Guglielma la Boema è emblematico dell'attenzione repressiva, in questo caso anche postuma, che la Chiesa riserva ad ogni sospetto di devianza coinvolgente l'elemento femminile. Guglielma è una delle tante donne di elevata condizione sociale (si riteneva fosse di stirpe regale) che sotto l'influenza degli esempi di Chiara d'Assisi e delle altre "minori" della cerchia di san Francesco scelgono di vivere la perfezione evangelica. Non accetta però di chiudersi in un convento, anche se mantiene stretti contatti con l'ambiente cistercense; professa l'amore cristiano, la moralità e l'umiltà, e quando vede crescere attorno alla sua figura una devozione eccessiva rifiuta ogni accenno di santificazione. Ciò non impedisce che dopo la sua morte si origini nei confronti della sua tomba un autentico culto, elaborato da alcuni più stretti seguaci e alimentato probabilmente dai cistercensi: e che debba quasi subito intervenire un inquisitore, per imporre ai guglielmiti l'abiura alle loro interpretazioni "al femminile" della incarnazione dello Spirito Santo. Sotto l'aspetto della pericolosità dottrinale la vicenda è ben poca cosa, come dimostra il fatto che al termine del primo procedimento non ci sono condanne: e comunque la povera Guglielma non ha in essa alcuna responsabilità. Ma all'esordio del Trecento la posta è più alta: si tratta di inibire una volta per tutte allo spontaneismo laico ogni percorso autonomo di spiritualità. Questo spiega la reazione tardiva ma pesante della Chiesa: assieme ai poveri resti di Guglielma deve essere cancellata anche la memoria di una esperienza non riconducibile nell'ambito delle nuove regole di disciplinamento della religiosità femminile.

Un mondo sempre più laico

Nel XIV secolo i nodi centrali del dissenso non sono più dunque il pauperismo o l'intransigenza dottrinale: o meglio, queste tematiche permangono solo come riflesso, e spesso come puro pretesto, delle lotte intestine che travagliano la Chiesa, nelle quali si esprime invece il rifiuto opposto, sia da una parte della gerarchia ecclesiastica che dai poteri politici concorrenti, alla forzatura in direzione teocratica dei fondamenti giuridico-teologici sui quali la stessa fonda la sua legittimità. Questo, tra l'altro, in concomitanza con lo scandalo avignonese, che vede la credibilità morale dell'istituzione toccare il punto più basso della sua storia.

Le conseguenze a lungo termine di questo conflitto saranno dirompenti. La disaffezione per questioni dottrinali sempre più pretestuose, l'esempio di un papato che avoca a se competenze e parola finale su ogni questione, spirituale o temporale, ma soprattutto il controllo di tutti i benefici finanziari, lo scandalo di una gerarchia ecclesiastica sempre più mondanizzata e nepotista, inducono una sorta di fuga nella laicità. Si aggiunga anche che i provvedimenti ripetuti di reciproca censura o di scomunica da parte di papi e di antipapi, che nel XIV e nel XV secolo diventano la norma e inducono sconcerto e confusione anche nelle masse popolari, finiscono poco alla volta per delegittimare agli occhi del popolo cristiano tutti i contendenti, col risultato di una perdita totale di autorevolezza del loro magistero. Gli spiriti in cerca di verità realizzano ben presto di doversi rivolgere ad altre fonti. Questo atteggiamento, quando rimane interno ad una disposizione fortemente religiosa, prepara la strada al clima della riforma, tanto alla sua componente erasmiana quanto a quella luterana. Quando invece prende la strada di una netta separazione tra gli ambiti, e privilegia la ricerca di conoscenza in direzione "profana", prelude all'umanesimo laico e alla rivoluzione scientifica.

La concezione stessa del Purgatorio, che introduce o rispecchia una nuova sensibilità rispetto al tempo e allo spazio, mentre cambia la geografia dell'aldilà modifica anche quella terrena: lo spazio e il tempo di questa terra si dilatano, e aprono pertanto nuove possibilità e dimensioni di vita, che non debbono essere necessariamente vissute solo in funzione ultraterrena. D'altro canto, la gestione della misericordia è in fondo gestione dell'irresponsabilità, almeno parziale, dell'uomo. E su questo si giocherà la partita decisiva.

Il dissenso si incanala quindi, a partire dal Trecento, in una duplice direzione centripeta. La prima, apparentemente interna alla chiesa e comunque

al dibattito religioso, è quella dell'ascetismo individuale o delle forme di religiosità penitenziale collettiva (dai flagellanti al Savonarola); l'altra invece prescinde sempre più dal dibattito dottrinale e si esprime da un lato nelle rivolte dal basso, dall'altro nelle prese di distanza, teoriche con i giuristi e pensatori politici (a partire dallo stesso Dante, lungo il percorso che attraverso Marsilio da Padova porta a Machiavelli), e pratiche con i sovrani che cercano di caratterizzare in funzione nazionalistica le chiese dei loro paesi.

Ad ufficializzare il passaggio al clima nuovo è proprio Dante, peraltro in odore di giovanili simpatie ereticali, per qualcuno addirittura filo-catare. Il suo viaggio nel cuore della tenebra, che non a caso si svolge nello stesso anno del Giubileo, del rogo di Segarelli e della *damnatio memoriae* di Guglielma, è metafora di un percorso di penitenza, ma si traduce nel contempo in una sorta di esorcizzazione. Dante va a conoscere il male in profondità, e ne torna col convincimento, tutt'altro che dualistico, che il male non ha un'esistenza, una volontà, un disegno autonomi: è assenza di bene, come del resto già diceva Agostino, e non sta fuori di noi, ma dentro l'uomo. Come tale lo si deve combattere e lo si può sconfiggere in prima istanza con la razionalità. Non sarà sufficiente ragionare per accedere al paradiso celeste, ma lo è almeno per entrare in quello terrestre. I diavoli di Dante non sono tentatori, non giocano sull'inganno e sul travestimento: sono meri strumenti per la punizione. Non lottano contro Dio, non ci provano nemmeno. È l'uomo a mettere in disordine la perfezione del creato, e non può attribuirne ad altri la colpa. Mezzo secolo dopo sempre Agostino, questa volta evocato in funzione di confessore, dirà a Petrarca: "*Il tuo peggiore, e unico, nemico sei tu*". A dirlo agli altri provvede Boccaccio, ma da un diverso punto di vista e traducendo così l'insegnamento: "*La tua migliore, e unica, arma è la tua intelligenza*".

La rivalutazione dell'intelligenza, e di converso l'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo, prepara un altro scenario dottrinale: quello della riforma. Riemerge da un'esistenza e da una persistenza ctonia la componente ariana che i popoli germanici avevano introdotto nel cristianesimo. L'idea di un Cristo non "della stessa sostanza", quindi non Dio, sposta appunto i termini dell'impegno umano. Se Cristo è Dio, è inutile cercare di imitarlo. Sta in un'altra dimensione, inattingibile. Ma se non è Dio, allora può essere assunto a paradigma di perfezione anche dall'uomo: è possibile essere come lui, o avvicinarsi a lui. Questo introduce la responsabilità indi-

viduale: è il singolo a dover decidere, a dover provvedere alla propria salvezza, senza attendere la mediazione della Chiesa.

La Chiesa, dal canto suo, pensa da sola a screditarsi, con Bonifacio appunto, con i papi francesi di Avignone, con gli scismi. Come abbiamo visto, per i credenti sinceri non è più questione di dottrina: questa ormai viene palesemente piegata, senza neppure troppi riguardi, al servizio della crescente autocrazia pontificia. È questione di fede: e non più o non solo in Dio, ma prima ancora nell'uomo.

Potrebbe partire di qui una interessante esplorazione dell'influenza dell'arianesimo sul tema delle libertà individuali, e quindi del diritto, e quindi del potere politico, magari ipotizzando, con le dovute cautele e senza avventurismi, una lettura della vicenda della modernità occidentale alla luce del confronto tra matrice ariana e matrice gnostica. Ma credo a questo punto di avere abusato sin troppo: questa è davvero un'altra storia, e ne parleremo un'altra volta.

Bibliografia essenziale

- AA VV – *The concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C)* – Leuven University Press, Lovanio 1976
- ANGUELOV, D. – *Le bogomilisme en Bulgarie* – Tolosa 1972
- BAIGENT, M. – LEIGH R. – *L'elisir e la pietra* – M. Tropea, Milano 1998
- BILLINGTON, J. – *Con il fuoco nella mente* – Il Mulino, Bologna 1986
- CAPITANI, O. – *Medioevo ereticale* – Il Mulino, Bologna 1977
- CAVENDISH, R. – *Storia della magia* – Armenia, Milano 1980
- CHRISTIE-MURRAY, D. – *I percorsi delle eresie* – Rusconi 1998
- COHN, N. – *I fanatici dell'apocalisse* – Garzanti, Milano 1965
- GALLI, G. – *Occidente misterioso* – Rizzoli, Milano
- GARIN, E. – *Lo zodiaco della vita* – Laterza, Roma-Bari 1996
- GOLINELLI, Paolo (a c. di) – *La pataria* – Jaka Book, Milano 1984
- GRUNDMAN, H. – *Movimenti religiosi nel Medio Evo* – Il Mulino 1974
- LAMBERT, M. – *Popular Medieval Heresy* – Ed. Arnold, Londra 1977
- LE GOFF, J. (a c. di) – *Hérésies et sociétés* – Mouton, Parigi 1968
- LE GOFF, J. – *La nascita del Purgatorio* – Einaudi, Milano 1968
- LOWITH, K. – *Significato e fine della storia* – Comunità 1979
- MAGLI, I. – *Gli uomini della penitenza* – Garzanti, Milano 1977
- MANSELLI, R. – «*Studi sulle eresie del secolo XII*», in *Studi Storici* 1953
- MANSELLI, R. – *L'eresia del male* – Morano, Napoli 1963
- MANTEUFFEL, T. – *Nascita dell'eresia* – Sansoni, Firenze 1975
- MERLO, G.G. – *Eretici ed eresie medievali* – Il Mulino, Bologna 1989
- MORGHEN, R. – *Medioevo cristiano* – Laterza, Roma-Bari 1952
- ORIOLI, R. (a c. di) – *Fra Dolcino. Nascita vita e morte di un'eresia* – Europa, Novara 1984

PUECH, H. C. (a c. di) – *Gnosticismo e Manicheismo – St delle Religioni*
8 – Laterza, Roma-Bari 1977

PUECH, H. C. (a c. di) – *Il Cristianesimo delle origini – St delle Religio-
ni* 7 – Laterza, Roma-Bari 1977

RUNCIMAN, S. – *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Du-
alist Heresy* – Cambridge, 1947

TOCCO, F. – *L'eresia nel Medioevo* – Sansoni, Firenze 1884

VOLPE, G. – *Movimenti religiosi e sette ereticali* – Sansoni, Firenze
1922

VON STUCKRAD, K. – *Storia dell'astrologia* – Mondatori, Milano 2005



Viandanti delle Nebbie