

### III. IL DIO LONTANO E IL DIO VICINO

#### 1. I FATTI

Nel XII secolo la vita religiosa conosce una stagione eccezionale, con originali proposte di vita che coinvolgono tutte le figure sociali e che trovano il loro centro nell'ideale della comunità primitiva quale è rappresentata nel Vangelo e negli Atti degli Apostoli. Il Nuovo Testamento è letto e interpretato con una nuova attenzione alla figura di Cristo, riscoperto nella sua dimensione terrena e di povertà, e all'operato degli apostoli, modelli del dovere di testimonianza cui sono chiamati tutti i cristiani.

Nuove esperienze religiose provocano nuove consapevolezze, che si esprimono nell'azione quotidiana, nella polemica contro tradizioni ritenute superate, nell'attesa di tempi diversi. Il mondo della testimonianza cristiana assume allora una varietà prima sconosciuta. Nella coscienza degli uomini, Dio si fa vicino: diviene ispiratore di atti concreti di carità collettiva secondo modalità originali, anima i sogni di tempi di pace e giustizia avvertiti come sempre più necessari e ormai prossimi, spinge monaci, chierici e laici ad essere suoi apostoli in forme di grande impegno personale, in un'imitazione quasi letterale delle parole del Vangelo.

#### *Monaci, chierici e laici intorno al Vangelo*

Negli anni Trenta-Quaranta del XII secolo, probabilmente in diocesi di Liegi, un autore anonimo compila un *Libellus de diversis ordinibus* – un «Libretto sui diversi ordini» – dedicato alle forme di vita religiosa nella cristianità. L'opera presenta i gruppi religiosi secondo il criterio, inconsueto, della distanza dai luoghi di residenza degli uomini: eremiti, monaci, canonici.

La struttura del *Libellus* si basa su precise ragioni. Le esperienze monastiche, eremitiche e cenobitiche, nella prima metà del XII secolo conoscono in Occidente grande fioritura. Ma quando il testo viene redatto, già si impongono necessità nuove: il mondo urbano chiede forme appropriate di annuncio del Vangelo. L'autore ne è consapevole e, introducendo i canonici che vivono in città, osserva che la loro carità, a lungo affievolita, si è ora rinvigorita: il discorso è sviluppato con riferimento al testo evangelico.

All'inizio della Passione, Gesù ordina ai discepoli di recarsi in città e di seguire l'uomo con l'anfora che qui incontreranno, per trovare la casa in cui celebrare la Pasqua. Nel *Libellus* i discepoli di Cristo sono interpretati quale immagine

dei canonici, l'individuo che viene loro incontro rappresenta gli uomini di città che compiono buone opere. Il mondo urbano è valutato positivamente, come luogo in cui non solo è possibile la salvezza, ma avviene pure l'atto centrale della storia del cristianesimo.

Il *Libellus*, il cui autore verosimilmente è proprio un canonico, percepisce i primi segni di una svolta che si realizza intorno alla metà del secolo: le *civitates*, protagoniste dei più importanti cambiamenti sociali, economici, politici e culturali dell'Occidente, stanno diventando la nuova frontiera della religiosità, con il riorganizzarsi della vita del loro clero e con le nuove esperienze pauperistico-evangeliche che in esse si avviano. Il superamento della stagione monastica merita di essere seguito da vicino.

Tra XI e XII secolo l'esigenza di rinnovamento religioso si manifesta ora nel recupero di una più stretta fedeltà alle antiche regole monastiche, ora nella ricerca di un rapporto diretto con il testo evangelico. La volontà di aderire all'eremitismo delle origini, sulla base del modello dei padri del deserto, è elemento centrale del monachesimo certosino. Bruno di Colonia aveva fondato l'eremo della Chartreuse nel 1084, ma soltanto durante il priorato di Guigo I (1109-1136) le comunità eremitiche aggregatesi alla casa madre vengono a costituire un vero e proprio ordine, con proprie «Consuetudini». I monaci vivono gran parte del loro tempo isolati in celle, piccole case disposte intorno a un chiostro e ad alcuni edifici comuni dove si riuniscono per la recita di preghiere e la celebrazione delle funzioni liturgiche. Conversi – uomini che si sono dedicati al monastero, pronunciando i voti, ma restando distinti rispetto ai veri e propri monaci, impegnati nel perfezionamento personale – fanno fronte alle necessità materiali. Il tenore di vita è molto austero, ma ciò non ostacola la graduale affermazione dell'ordine.

La vicinanza al dettato del Vangelo ispira Roberto d'Arbrissel, che nel primo decennio del XII secolo fonda a Fontevraud un monastero doppio, maschile e femminile, con a capo una priora. L'eremita Stefano di Muret nel cenobio da lui costituito a Grandmont – dove muore nel 1124 – avvia una congregazione nella quale i conversi sono sullo stesso piano dei monaci in tutto eccetto che nella liturgia, e la cui regola è il Vangelo stesso. «Non est alia regula nisi evangelium Christi»: sono le parole di Stefano che i successori tramandano. E la regola limita i tipi di reddito di cui i religiosi possono godere, con l'esclusione di ogni pretesa a rendite garantite: l'elemosina occasionale e libera è il modo di sostentamento proposto.

La vicenda senza dubbio più significativa agli occhi dei contemporanei è quella cisterciense. Essa nasce alla fine dell'XI secolo, allorché Roberto, abate del monastero cluniacense di Molesme, lascia la guida del suo cenobio per andare a fondare con alcuni compagni un monastero a Cîteaux, in un ambiente rurale disabitato e incolto. Distacco dal monachesimo ricco di mezzi materiali e di splendore liturgico, ambizione di interpretare in modo stretto e autentico

la regola di Benedetto, propensioni eremitiche sono all'origine della nuova comunità, alla quale, nella prima metà del XII secolo, se ne aggiungono una dozzina. Si tratta del periodo meno noto della storia dei nuovi monaci, che paiono guidati da personalità carismatiche e creano collegamenti alquanto liberi tra abbazia e abbazia, nel desiderio di perseguire un ideale comune.

Nel momento di maggior successo, i cisterciensi dispongono di grandi patrimoni che cominciano a organizzare in modi originali, strutturandoli in aziende agrarie compatte – le grange –, affidate alla coltivazione dei loro conversi. Soprattutto fanno sentire la loro voce in tutta Europa. Bernardo, abate di Clairvaux, si schiera nello scisma tra Innocenzo II e Anacleto II, appoggiando la causa del primo tra i re d'Occidente; si impegna contro gli eretici – è ispiratore della condanna di Abelardo e Arnaldo da Brescia a Sens nel 1141 – e contro gli infedeli – nei confronti dei quali predica la crociata. Promotore della fama del monachesimo cisterciense, crea le condizioni perché un monaco del suo ordine diventi papa, nel 1145, con il nome di Eugenio III.

Il personaggio esprime un eccezionale attivismo, che non manca né di recare in sé contraddizioni, né di creare tensioni. Da un lato Bernardo gradualmente si rende conto che l'ideale della separazione dal mondo non è perseguibile e che il monaco non può disinteressarsi di quanto succede al di fuori delle mura del suo cenobio. D'altro lato egli proclama la superiorità del nuovo monachesimo, inteso come segregato dal mondo, rispetto a quello tradizionale, soprattutto in polemica con l'ordine cluniacense. Pietro il Venerabile, abate di Cluny, già in difficoltà per la caduta di prestigio del suo ordine a partire dagli anni Venti del secolo, è costretto alla difesa, rivendicando nelle sue lettere la pari dignità tra monaci «neri» – o i cluniacensi – e monaci «bianchi» – o cisterciensi.

Allo stesso Bernardo si deve la promozione della figura del monaco-cavaliere, che con la spada difende in povertà, obbedienza e castità le terre conquistate agli infedeli e i pellegrini. Tale esito del tutto originale del rinnovamento monastico della prima metà del XII secolo trova espressione negli ordini del Tempio, dell'Ospedale di San Giovanni, del Santo Sepolcro. A sostegno del primo, Bernardo compone un trattato – il *De laude novae militiae* – che vuole essere un'avviamento alla peculiare vocazione religiosa. In esso è sostenuto il principio che il cavaliere-monaco che uccide i nemici non è omicida, ma 'malicida', vendicatore di Cristo in chi compie il male. Inoltre l'abate disegna una geografia dei luoghi sacri della vita di Cristo, indicandone il significato per i monaci-cavalieri e ripercorrendoli in una sorta di pellegrinaggio mentale, che si conclude nell'esortazione a fondare tutta la propria forza – quella che si deve manifestare nel *proelium* e nel *bellum* – nel Signore.

Nella seconda metà del secolo, nel giro di pochi decenni la proposta religiosa del nuovo monachesimo, nelle sue molteplici forme, non brilla più. Il mutamento si rivela in modo eclatante nel caso dei cisterciensi. A questi viene rinfacciato il venir meno di quella esemplarità che fino a pochi anni prima si

erano attribuiti. La ricchezza che hanno acquisito con la loro influenza sembra allontanarli dalla semplicità e dal rigore dei costumi. L'originario rifiuto di sottrarsi alla giurisdizione del vescovo locale viene incrinato dai privilegi papali, soprattutto durante il pontificato di Alessandro III; la volontà di non esercitare diritti signorili sugli uomini contrasta con le donazioni ricevute; la lontananza dal mondo abitato si attenua: numerosi cenobi si procurano dipendenze in città e provano a venire incontro alle esigenze religiose della popolazione. Tuttavia, nonostante la capacità di adattarsi a contesti nuovi, essi non paiono in grado di soddisfare le richieste di testimonianza cristiana che salgono dalla società urbana. La critica nei loro confronti diventa talora sferzante.

L'ecclesiastico inglese Walter Map, nel suo *De nugis curialium* (*Svaggi di corte*), poco dopo il III Concilio Lateranense irride l'avidità dei cisterciensi e li accomuna ad altri ordini – quali Templari e Ospedalieri – per la loro presunzione, che li ha portati a deflettere dallo stile di vita delle origini. Pure un cisterciense, Gioacchino da Fiore, che decide di allontanarsi dal suo monastero e fondare una nuova comunità con proprie regole, negli anni Ottanta si chiede: «I padri di questo ordine ... hanno stabilito che non sia lecito possedere villaggi e villani, diritti di sepoltura, altari, censi dei forni e dei mulini, e altre cose del genere contrarie alla purità monastica; ma quante sono le abbazie che custodiscono proprio questi beni?».

Alla crisi di esemplarità del monachesimo corrisponde un nuovo ruolo per il clero che vive nel secolo. I canonici regolari teorizzano la figura del sacerdote che vive tra gli uomini, identificando nella *cura animarum* uno dei suoi compiti peculiari. È quanto emerge, ad esempio, dal *Libellus de diversis ordinibus*, ma anche dalle parole del premonstratense Anselmo di Havelberg. Non si tratta solo di affermazioni di principio: nel mondo germanico e nell'Europa orientale l'influenza dei canonici regolari è incisiva; per lo più sono essi a organizzare le strutture ecclesiastiche parrocchiali.

Nel resto d'Europa è il clero diocesano a divenire il riferimento principale per la popolazione. Le norme dei Concili Lateranensi ne promuovono le funzioni, precisando i compiti di sorveglianza del vescovo nei suoi confronti. Nelle campagne l'articolazione delle pievi in parrocchie giunge a compimento: nei villaggi del XII secolo è il parroco il pastore delle anime. In città assume importanza il clero delle parrocchie e quello della cattedrale. Ed è nell'ambito diocesano che, nella seconda metà del secolo, il laicato diventa protagonista della vita religiosa, avviando originali esperienze di testimonianza cristiana.

Poco oltre la metà del secolo, nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale, in contesti in cui l'insufficiente opera del clero è particolarmente avvertita, alcuni uomini si uniscono, scelgono la via della povertà, si danno un modo di vita religioso, predicano all'interno dei loro gruppi, talvolta pure all'esterno. Si tratta di esperienze – quelle degli Umiliati e dei Poveri di Lione –

che hanno carattere di profonda novità e mettono in imbarazzo le gerarchie ecclesiastiche, perché pongono la questione del diritto dei laici a proclamare la parola di Dio: prima di essere relegate nel mondo dell'eterodossia – se ne tratterà oltre –, esse si garantiscono appoggi nelle strutture di Chiesa, che ne riconoscono l'ispirazione di fede.

Non manca chi compie scelte che pongono meno problemi alle gerarchie della Chiesa, ma non per questo sono meno visibili. Sempre nella seconda metà del secolo si incrementa il fenomeno della conversione alla vita religiosa presso lebbrosari e ospedali. Uomini e donne, pronunciando voti di povertà, obbedienza e castità secondo modalità variabili, di maggiore o minore impegno, dedicano se stessi a edifici sacri, presso i quali si impegnano in opere di carità dal forte impatto sociale: sono «devoti», «conversi», «oblato», «dedicati», «redditi» spesso anonimi, ma le cui vicende talora assumono un rilievo eccezionale.

Ad esempio, un laico di nome Cleto organizza un'iniziativa ospedaliera che in breve tempo si diffonde in numerose città: agli inizi degli anni Sessanta sono attestati ospedali a Capo di Monte, presso Ancona, a Rimini, Como e Padova, negli anni seguenti a Bologna, Vicenza, Milano e Verona. I *fratres* stanziati presso tali enti seguono la *disciplina* e la *conversatio* del fondatore, che dopo la morte è ricordato dai suoi compagni come «beato». Il pontefice Alessandro III avvia la trasformazione della rete di comunità ospedaliere in una *religio*, approvando una regola che modifica l'originaria forma di vita stabilendo alcune norme ispirate alla tradizione canonica. Sono gli inizi di un ordine dalle caratteristiche innovative, cui appartengono sia chierici sia laici, tutti abituati a grande mobilità sul territorio per far fronte alle esigenze caritative: un ordine che si impone con il nome dei Crociferi e che si espande nel secolo seguente.

Anche in altri campi la vitalità del laicato trova accoglienza presso le gerarchie. Dopo secoli in cui sono stati indicati quali santi esclusivamente ecclesiastici o laici di grande lignaggio (re, principi, signori), per la prima volta si riconosce santo un «borghese» di Cremona. Ciò avviene alla fine del XII secolo, con la canonizzazione di Omobono (1198): un mercante sposato che si era dato all'assistenza ai poveri. Egli diventa simbolo di una stagione nuova della fede, nel cui solco si collocherà anche un laico «borghese» ben più noto di Omobono: Francesco d'Assisi.

La circolazione di pietà religiosa tra chierici, monaci e laici si rivela pure nella straordinaria diffusione del culto mariano. Le preghiere a Maria entrano nella devozione dei cristiani; i pellegrini cominciano a muoversi verso i santuari della Madre di Cristo, tra i quali emergono quelli di Costanza e di Rocamadour, dove sono redatte le prime raccolte di miracoli della Vergine. Tale svolgimento è sorretto dai teologi – che s'interrogano sulla verginità e sull'assunzione in cielo di Maria – e dai monaci, soprattutto dai cisterciensi: Bernardo di Chiaravalle loda in Maria la mediatrice tra Dio e gli uomini. Si tratta degli inizi della

grande stagione devozionale del basso medioevo, che farà di Maria il punto di riferimento della religiosità dei laici.

### *Mistica e profezia tra nord e sud*

Il movimento di Riforma della Chiesa avviato nell'XI secolo e il «risveglio evangelico» del XII secolo concorrono alla formazione, oltre che di originali esperienze religiose, anche di riflessioni tormentate sul presente e di nuove attese per il futuro dell'umanità. Il XII secolo è epoca di visionari e di profeti.

La speranza di un regno finale di vittoria della parola di Cristo si afferma rispetto a un presente avvertito come momento negativo, di scissione e di decadenza morale: le lotte tra papato e impero, da un lato, e la consapevolezza della radicale insufficienza della testimonianza cristiana delle gerarchie ecclesiastiche, dall'altro, sono tra i principali motivi ispiratori dell'attesa. Uomini e donne che appoggiano la sede apostolica, ma che talvolta sostengono la causa imperiale, oppure semplicemente individui animati da grande tensione evangelica, vedono nel futuro un'umanità raccolta nell'unica fede e da questa vivificata.

I messaggi che ne scaturiscono hanno un grande impatto sulla società occidentale. Essi cercano di dare una risposta al problema della realizzazione storica del cristianesimo. Quanto più la Chiesa cristiana e l'impero cristiano si proclamano portatori di un'autorità assoluta con il diritto di imporsi nella storia dell'uomo, tanto meno è pensabile un loro fallimento: lo scarto tra le pretese dei poteri universali e i caratteri e gli esiti del loro impegno pone questioni rispetto alle quali assume valore e importanza la speranza in tempi nuovi.

A Onorio di Autun si deve la ripresa del tema – presente sporadicamente fra gli autori cristiani dei secoli precedenti – di un'epoca finale di pace nella storia dell'umanità. Nel suo commento al Cantico dei Cantici (circa 1132), Onorio dipinge un futuro in cui la Chiesa, uscita dalle persecuzioni, si insedia tra i pagani, che si convertono spontaneamente.

Un'età nuova, già avviata nel presente, è delineata nell'ultimo capitolo del VII libro della *Chronica de duabus civitatibus*, scritto tra il 1143 e il 1146 da Ottone, monaco cisterciense e vescovo di Frisinga, e dedicato a Federico I. La storia della corruzione del mondo manifestatasi nella lotta per le investiture, sfocia nella visione di una rinascita del monachesimo, ormai in atto. Poche pagine dopo Ottone ricorda che al termine della grande tribolazione e prima del giudizio finale, vi sarà un tempo di penitenza di durata imprecisata.

L'ottimismo del vescovo di Frisinga è legato alla sua partecipazione alla politica imperiale del Barbarossa. Pari radicamento nelle vicende dell'epoca hanno le parole di Gerhoh di Reichensberg, canonico dell'ordine di Sant'Agostino,



fustigatore dei costumi del clero del suo tempo, avversario dell'impero. Nel *De investigatione Antichristi* (circa 1160), e ancora più esplicitamente nel *De quarta vigilia noctis* (circa 1165), Gerhoh parte da una considerazione fortemente pessimistica del presente: lo scisma tra Alessandro III e Vittore IV che sta lacerando la Chiesa, è un colpo di coda dell'Anticristo. Ma, prima della seconda venuta di Cristo, sorgerà una nuova alba, nella quale «la Chiesa di Dio sarà mondata da sozzurra e simonia e adornata di corone d'oro, così che il popolo di Dio potrà provare una grande gioia»: l'età del «refrigerio dei santi», con la conversione degli infedeli e degli ebrei.

Negli stessi anni, l'esperienza profetica si fonde con quella mistica in Ildegarda di Bingen. Ildegarda è dapprima monaca presso il cenobio benedettino di San Disibodo, nella diocesi di Magonza, quindi, dal 1151, badessa del monastero di Rupertsberg, presso Bingen, da lei stessa fondato. La donna è figura eccezionale, e per nulla isolata dalle vicende del suo tempo. Le sue visioni sono folgoranti, una sorta di illuminazione interiore che non fa perdere la coscienza, anzi inonda la mente e infiamma il cuore: sono un'esperienza eccezionale e spontanea, che si traduce in pagine – dettate a confessori – estremamente libere nelle associazioni di immagini e di pensieri. Si tratta di una scrittura originale, ma anche fornita di una certa ufficialità.

Bernardo di Chiaravalle è in contatto con Ildegarda, e si trova a Treviri quando, nel corso di un sinodo, il pontefice Eugenio III riconosce il valore delle parole profetiche della donna. In seguito la badessa intrattiene corrispondenza con papi (Anastasio V e Adriano IV, oltre a Eugenio III), e sovrani (Corrado III, Federico Barbarossa, Enrico II d'Inghilterra, Eleonora d'Aquitania e l'imperatrice di Bisanzio Irene).

Le parole di Ildegarda danno una rappresentazione cruda e severa del presente, *tempus muliebre*, tempo femminile, ossia di debolezza, in cui vengono meno la giustizia e la fede: le origini di questo declino sono indicate nella lotta di Enrico IV contro il papato. Nella sua ultima opera profetica, il *Liber divinorum operum*, Ildegarda si dice convinta che la disciplina ecclesiastica prevarrà e che dunque, prima dell'opera dell'Anticristo, vi sarà un *tempus virile*, l'epoca del leone fulvo, in cui avverrà la conversione di ebrei ed eretici. Perfino dopo la distruzione operata dall'Anticristo la badessa pone un'epoca di glorificazione, in cui il Figlio della perdizione scomparirà.

L'attesa di un mutamento radicale delle vicende dell'umanità trova espressione significativa – entro una complessa teologia della storia – nell'opera di Gioacchino da Fiore. Questi, convertitosi a vita monastica durante un pellegrinaggio in Oriente nella seconda metà degli anni Cinquanta, dopo aver aderito all'ordine cisterciense se ne allontana e fonda una congregazione con centro a San Giovanni in Fiore, nella Sila, per obbedire in modo più rigoroso al dettato della regola di Benedetto. Famoso per le sue visioni, pure Gioacchino è in rapporto

con i potenti, sia laici (Riccardo Cuor di Leone, Enrico VI), sia ecclesiastici (i pontefici Lucio III, Urbano III, Clemente III).

Gioacchino interpreta le Sacre Scritture sulla base di criteri esegetici complessi, in parte assunti da una lunga tradizione, in parte innovati, cercando corrispondenze precise tra tempi e avvenimenti della storia del popolo ebraico nell'Antico Testamento e tempi e avvenimenti dell'epoca successiva a Cristo, e postulando un rapporto tra il mistero delle tre Persone divine e il procedere della storia degli uomini. Ne scaturisce una lettura originale, con componenti estatiche e nel contempo razionali, delle vicende dell'umanità: all'età del Padre, rappresentata dall'Antico Testamento, è succeduta quella del Figlio, inaugurata dal Nuovo Testamento, nella quale la conoscenza della sapienza divina è ancora imperfetta; ed è prossima una nuova era, nella quale tutti i credenti, ispirati dallo Spirito santo, accederanno direttamente alla Verità. Si tratta di una prospettiva dalle molteplici implicanze, che apre interrogativi sul ruolo futuro delle istituzioni ecclesiastiche.

Nel pensiero di Gioacchino lo *status* del Figlio è connotato dalla presenza dell'*ordo clericorum*, la cui funzione verrà meno nel momento in cui si darà a tutti l'*intelligentia spiritualis*: allora l'ordine dei chierici confluirà nell'*ordo monachorum*, e tutti gli uomini assumeranno modi di vita monastici, anche i laici coniugati.

Il carattere potenzialmente eversivo di simili scenari è di immediata evidenza. Gioacchino prospetta un'imminente ristrutturazione della gerarchia ecclesiastica in conseguenza di un mutamento dei mezzi salvifici, tra i quali sembrano perdere rilievo i sacramenti. La minaccia fu colta agli inizi del Duecento, durante il pontificato di Innocenzo III: le teorie dell'abate furono condannate nel IV Concilio Lateranense. Ma il monaco non fu associato al mondo dell'eresia: prima di morire rimise il giudizio sui suoi scritti alla sede apostolica.

### *Il Dio conteso*

Intorno al 1140 Pietro il Venerabile, abate di Cluny, nel trattato *Contra Petrobrusianos hereticos* lancia un monito ai prelati delle archidiocesi di Embrun e di Arles, nonché delle diocesi di Die e di Gap: nel sud della Francia un chierico di nome Pietro di Bruis ha introdotto una «nuova» eresia. L'abate – fra i primi a denunciare eretici nel XII secolo – è cosciente che nella cristianità si sta attuando una novità pericolosa, che impone di mobilitare le risorse intellettuali e la vigilanza dei chierici. Lo scopo di tale azione è di sterminare i nemici della fede, anzi preferibilmente convertirli. E perché ciò avvenga, due sono gli strumenti disponibili, l'autorità (*auctoritas*) e un metodo di disputa razionale (*ratio*): alla prima è soggetto ogni cristiano, al secondo ogni uomo.

Pietro scrive contro uomini con i quali ritiene ancora possibile un dialogo. Egli è convinto che l'autorità appartenga alla Chiesa, la *ratio* all'essere umano



in generale, ma anche che all'una e all'altra gli eretici non siano indifferenti: nel trattato riconosce che i «nuovi eretici» basano la loro azione sull'autorità delle Sacre Scritture e sulla deduzione immediata di regole di comportamento dalla lettura del Nuovo Testamento. Insomma, l'abate cluniacense riconosce una razionalità – e una razionalità evangelica – agli avversari della Chiesa, nel momento stesso in cui si accinge a combatterli. In ciò vi è la coscienza di una situazione particolare: i «nuovi eretici» affondano le loro radici nel solco della cristianità, in quell'attenzione per gli aspetti terreni dell'esistenza di Cristo che nutre la religiosità del tempo.

Le parole di Pietro ben introducono alla vicenda di alcune esperienze religiose generatesi sullo slancio della riscoperta del Vangelo e che, a un certo momento della loro storia, vengono proiettate dall'autorità ecclesiastica nell'ambito dell'eterodossia.

Dapprima sono soprattutto i concili, provinciali e universali, a segnare il destino di uomini e forme di vita religiosa: nel 1132 al concilio di Pisa è condannato il monaco Enrico; nel 1141 al concilio di Sens Arnaldo da Brescia è coinvolto nella condanna di Abelardo; nel 1179 al III Concilio Lateranense sono colpiti i «Catari» e, con nome generico, «Patrini» e «Pubblicani». Man mano il ruolo del papato diventa più importante, fino a che nel 1184, a Verona, con il sostegno dell'imperatore Federico I, Lucio III emana la decretale *Ad abolendam* che scomunica «Catari» e «Patarini», «Umiliati» e «Poveri di Lione», «Arnaldisti» e altri ancora: si tratta dell'intervento più determinato contro l'eterodossia nel XII secolo.

La condanna ecclesiastica tende a equiparare e uniformare gli eretici. Effettivamente i movimenti religiosi qui considerati hanno aspetti comuni, eppure presentano anche connotazioni peculiari, che consentono di distinguere almeno tre gruppi: al primo si possono ascrivere gli eretici di tipo «patarinico», propugnatori di una Chiesa i cui sacerdoti siano degni della funzione sacramentale che esercitano; il secondo annovera coloro che insistono sulla necessità per ogni cristiano di una vita di povertà e di predicazione, secondo l'esempio degli apostoli; connotazioni particolari ha infine il gruppo dei «buoni cristiani» o «catari», per l'ampiezza sia dell'impianto dottrinale sia dell'organizzazione, al punto di assumere tratti di una Chiesa alternativa.

Nella prima metà del XII secolo, al mondo dell'eresia sono associati uomini che chiedono una Chiesa povera e una fede essenziale: con il loro messaggio radicale essi criticano la Chiesa nei suoi comportamenti, mettendone in dubbio la capacità di seguire Cristo.

L'idea di una Chiesa povera – nonché della predicazione contro il clero indegno – è centrale soprattutto nell'opera di Arnaldo da Brescia, canonico, predicatore, il quale, in seguito alle opposizioni suscitate dalla sua attività pastorale a Brescia, è costretto ad andare per l'Europa: attraversa la Francia, si reca a

Costanza, e poi in Boemia e Moravia. L'itineranza favorisce i rapporti culturali e istituzionali. Al concilio di Sens del 1141 ritrova Abelardo – già suo maestro in gioventù a Parigi –, le cui dottrine proprio allora sono dichiarate eretiche: nell'occasione Arnaldo non lascia solo Abelardo, e viene coinvolto nella condanna. Dopo essere stato al seguito del cardinale Guido, nel 1145 il canonico bresciano s'incontra a Viterbo con il pontefice Eugenio III, che gli impone di recarsi in penitenza a Roma. È il momento della svolta.

Arnaldo – secondo il racconto di Giovanni di Salisbury – attacca i costumi dei cardinali e del papa. La critica non è inconsueta: dirompenti sono la proposta di una Chiesa istituzionalmente povera e l'avvicinamento al nascente organismo comunale romano, contro il papato, con l'apertura di nuove possibilità di azione, su un piano politico. Dapprima la classe dirigente romana sembra appoggiarlo; poi, preoccupata della sua crescente influenza sugli strati sociali inferiori, ma anche degli effetti negativi dello strappo con il pontefice Eugenio III, lo allontana. Pure l'eventualità di un coinvolgimento dell'imperatore viene meno: nelle trattative con il papa, Federico I sacrifica Arnaldo, forse consegnandolo ai cardinali inviati dal pontefice. In realtà la morte di Arnaldo sembra segnare un punto di arrivo: la fine di una corrente di radicalismo mirante a una Chiesa povera nei costumi dei chierici e nelle istituzioni. Dopo di allora vengono in primo piano esperienze pauperistiche da parte di fedeli laici.

Tra gli anni Sessanta e Settanta del XII secolo, nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale si affermano due gruppi, gli Umiliati e i Poveri di Lione, che interpretano in modo nuovo il modello di vita degli apostoli. I laici che aderiscono ad essi svolgono spontaneamente attività di predicazione all'interno della società. I due movimenti hanno storie parallele: cominciano con successo in una dimensione locale, nella quale trovano l'appoggio della gerarchia ecclesiastica; alla fine degli anni Settanta, in occasione del III Concilio Lateranense, vengono in contatto con il papato, che assume un atteggiamento di prudente sostegno; quindi, dal 1184, sono relegati dal pontefice Lucio III nel campo dell'eterodossia. I caratteri di tali vicende sono di grande rilievo, perché da un lato esprimono la forza e la dinamicità del risveglio evangelico del XII secolo, e dall'altro illuminano il comportamento incerto, sospeso tra sostegno e diffidenza, degli uomini di Chiesa allorché esperienze religiose inusuali e con ampio seguito interferiscono con funzioni e ruoli che una lunga tradizione riserva a chierici e monaci.

Gli Umiliati compaiono nella parte centrale della Pianura Padana negli anni Settanta, in ambienti sia rurali sia urbani. Comprendono chierici e laici: i primi risiedono in comunità, i secondi o scelgono di vivere in comunità o continuano a dimorare nelle proprie case. Per il *Chronicon universale* dell'anonimo di Laon – scritto agli inizi del Duecento – li connota un particolare stile di vita. Essi si astengono da giuramenti, menzogne, liti, indossano una veste semplice

e combattono gli eretici: un tratto, quest'ultimo, che con ogni probabilità non è riferibile al momento delle origini, al quale invece certo appartiene l'attività di predicazione. Per la medesima fonte, nel 1179, al III Concilio Lateranense gli Umiliati sarebbero stati elogiati da Alessandro III per il proposito di condurre l'esistenza in umiltà e onestà; il pontefice tuttavia avrebbe vietato loro di tenere riunioni e di predicare in pubblico. Dunque il papa avrebbe guardato con favore la nuova esperienza religiosa, ma ne avrebbe contrastato le possibilità di conflitto con l'opera del clero.

Se l'impegno di predicazione manifesta l'adesione al modello apostolico, l'ingiunzione a rinunciarvi tradisce la difficoltà da parte della curia romana ad armonizzare spontaneismo evangelico ed esigenze di controllo ecclesiastico. Di lì a poco, nel 1184, a Verona, alla presenza dell'imperatore Federico, su consiglio dei cardinali, dei patriarchi, degli arcivescovi e di molti principi, nella decretale *Ad abolendam* il pontefice Lucio III condanna gli Umiliati e richiama il principio che l'ortodossia implica non solo di concordare con la fede della Chiesa di Roma, ma anche di diffondere le verità, in pubblico o in privato, solo su mandato di un vescovo.

Verosimilmente gli Umiliati hanno continuato a predicare dopo il III Concilio Lateranense e sono stati giudicati eretici per non aver accettato la proibizione pontificia: lo conferma l'anonimo di Laon. La decisione papale non pone termine al comportamento contraddittorio delle gerarchie ecclesiastiche. Nel 1186 Urbano III rinnova la protezione alla comunità di San Pietro di Viboldone: il documento parla di «fratres ... regulari vita professi», i quali sicuramente costituiscono un gruppo di Umiliati. È il segno dell'incertezza del papato a considerare come eterodosso un movimento di ispirazione evangelica e, nel contempo, della tendenza di quest'ultimo a cercare collegamenti istituzionali. La contraddizione sarà risolta da Innocenzo III agli inizi del suo pontificato, con la costituzione di un ordine degli Umiliati, articolato su tre livelli: le comunità dei chierici, le comunità dei laici, i laici residenti nelle proprie case. Un'analogia evoluzione si ravvisa nella vicenda dei Poveri di Lione.

Nelle città della Provenza, agli inizi degli anni Settanta del XII secolo un uomo ricco, di nome Valdesio, si converte a vita evangelica. Fin dall'inizio egli è in rapporto con chierici locali, forse della cattedrale, dai quali si fa tradurre alcuni libri del Vecchio e del Nuovo Testamento, nonché testo e glossa del Salterio. La scelta della povertà si coniuga con quella della predicazione: è verosimile che il personaggio sia stato appoggiato dall'arcivescovo locale, preoccupato per lo stato della vita religiosa nella sua diocesi, aggravato da divisioni connesse agli schieramenti a favore dell'imperatore Federico Barbarossa o del papa Alessandro III.

Il sostegno dell'arcivescovo pare determinante per la presentazione di Valdesio e di alcuni suoi compagni, nel 1179, al III Concilio Lateranense. In una pagina dell'opera *De nugis curialium*, Walter Map dà voce all'irrisione dei prelati

per uomini che si presentano quali seguaci degli apostoli, ma non conoscono i fondamenti della dottrina. Secondo il racconto dell'anonimo di Laon, il pontefice non concede l'autorizzazione a predicare, ma loda il proposito di Valdesio e lo incita ad andare avanti. La novità di un gruppo di laici che annuncia la parola di Dio è l'aspetto che provoca difficoltà. La questione non viene risolta in un'assemblea ecclesiastica tenuta a Lione nel 1180, e nel 1184 anche i *Pauperes de Lugduno* sono considerati eretici.

Sull'esito della vicenda dei Poveri di Lione vi è certo l'influenza dell'ordine cisterciense. A Lione, la successione all'arcivescovo Guichard de Pontigny, cisterciense, di un prelado anch'egli cisterciense ma impegnato negli anni precedenti nella lotta contro gli eretici nel Midi, sembra costituire un fatto importante: uomini di diversa sensibilità concorrono a mutare il quadro generale di azione. Pure il cambio di pontefice sembra determinante: Lucio III avvia una linea di scontro. Di sicuro, i Poveri di Lione hanno continuato nel loro impegno di predicazione, gradualmente differenziandosi al loro interno negli atteggiamenti rispetto alla gerarchia ecclesiastica. Alla fine del XII secolo, nel *Liber antiheresis* Durando d'Osca afferma che Cristo ha scelto Valdesio perché si opponesse agli «errori» in un contesto di silenzio del clero, corrotto nei suoi costumi: alla predicazione viene attribuita una funzione antieretica nel momento stesso in cui i Poveri sono indicati quali eretici.

Alla fine del XII secolo i Poveri di Lione sono attestati nel sud della Francia e a Milano, dove perfino il comune entra in rapporto con loro. Come gli Umiliati, in sede locale essi non sembrano essere sempre stati percepiti come una minaccia eterodossa: la strategia di recupero all'ortodossia almeno di una parte di loro attuata da Innocenzo III si innesterà su questo terreno di relazioni e contiguità che mai sembra essere venuto del tutto meno.

Intorno al 1143, scrivendo a Bernardo di Chiaravalle, Evervino, preposito premonstratense di Steinfeld, informa sui «nuovi eretici» apparsi presso Colonia: uomini che si ritengono «veri settatori della vita apostolica», che come Cristo non possiedono terre o denaro, costretti a fuggire di città in città, e impegnati in una vita santa e «arctissima», nel digiuno e nell'astinenza, nelle preghiere e nel lavoro; uomini che si riconoscono nel sacramento del battesimo, amministrato attraverso l'imposizione delle mani, senza acqua, sul modello del battesimo di Paolo negli Atti degli Apostoli, e che celebrano la consacrazione del corpo e sangue di Cristo. Evervino descrive una comunità strutturata, con tre livelli di adesione – auditori, credenti, eletti –, ma anche con un «episcopus» e un «papa».

L'originalità del gruppo di Colonia è assoluta: una Chiesa parallela alla Chiesa cattolica, con un proprio corpo di intermediari presso la divinità, e anche con una propria «storia»: gli «apostoli» pretendono che la loro fede sia rimasta nascosta dal tempo dei martiri, in Grecia e in altri luoghi.

Dunque, per Evervino gli eretici da lui descritti sono insieme «nuovi» e vecchi: sono il frutto di una lunga tradizione rimasta nascosta, e soltanto ai suoi tempi venuta alla luce. Un altro premonstratense, Eckbert von Schonau, vent'anni dopo, verso il 1163, in alcuni sermoni tratta di uomini e donne dalle credenze e pratiche analoghe, individuandone le aree di espansione in Fiandra, Gallia e Germania, nominandoli per la prima volta «catari», attribuendo loro un apparato dottrinale preciso e ampio, ma anche una storia lunghissima, indietro nel tempo fino a Manes, alle cui teorie dualiste si raccorderebbero. Insomma, per la loro stessa impostazione, i due autori tendono a sistematizzare e a dare un'immagine a tutto tondo di comunità certamente in crescita e con presa sulla popolazione, ma ancora in cerca di identità.

Gli atti del Concilio «cataro» di Saint Felix de Caraman del 1167, se autentici, testimoniano che effettivamente vi fu un influsso dall'Oriente – un «papa» di nome Niquinta, proveniente dai Balcani, avrebbe conferito il sacramento dell'imposizione delle mani, il *consolamentum* – e che in Occidente si costituirono diverse Chiese, con a capo «episcopi». Fonti del XIII secolo parlano di crisi del mondo «cataro» alla fine del XII secolo, di rotture su problemi teologici, nel contrasto tra chi propugnava un dualismo più radicale – Dio e Satana creatori di realtà opposte –, e chi invece si esprimeva per una visione meno radicale della presenza del male nel mondo.

Resta difficile cogliere con precisione la realtà del mondo «cataro» nel XII secolo. Invece è possibile rilevare, nelle gerarchie ecclesiastiche, un crescente allarme per la pericolosità dell'esperienza di questi gruppi, condannati nel III Concilio Lateranense (1179) e nella decretale *Ad abolendam* (1184). Le parole di Evervino non accennano ancora a credenze dualiste, che compaiono negli scritti di Eckbert von Schonau e da allora distinguono stabilmente coloro che i chierici chiamano «catari». Nel sud della Francia, là dove sono più consistenti numericamente, costoro emergono in occasione di missioni da parte di legati papali appoggiati da forze signorili provenienti dal nord, in contesti di grande tensione politica ed ecclesiastica che fanno sorgere dubbi sui reali caratteri di tali eretici, la cui immagine è quasi sempre pervenuta attraverso fonti redatte da uomini di Chiesa. Tuttavia, un dato è certo: quando parlano di sé, questi uomini rivendicano il loro cristianesimo, appellandosi «apostoli» e «buoni cristiani». La loro tendenza a strutturarsi in comunità che si presentano come «Chiesa» sul modello della Chiesa primitiva pare carattere originale: un aspetto, questo, che probabilmente è andato crescendo nel tempo, quanto più diveniva serrato il confronto e lo scontro con le strutture ecclesiastiche.

### *Tra il sì e il no*

Le originali proposte religiose del XII secolo sono parte di un moto di rinnovamento dell'Occidente cristiano che abbraccia anche altri aspetti della vita della società. Le nuove esperienze evangeliche non sono disgiunte dall'evoluzione

del pensiero circa Dio e la natura. Accanto alla cultura monastica fino ad allora predominante, incentrata sull'esegesi dei testi sacri, sulla loro illustrazione basata su un'approfondita meditazione interiore (la cosiddetta *ruminatio*), sorgono altri modi di considerare l'uomo, la creazione e il Divino.

Il cambiamento nasce in nuovi centri di studio. Alle scuole dei cenobi si affiancano quelle delle cattedrali, già da tempo esistenti, ma ora con una capacità di irraggiamento che oltrepassa gli originari fini di istruzione del clero diocesano. Ordini canonicali di recente origine impiantano scuole nelle quali vengono percorse strade mai prima battute. Nel complesso, a dominare è il mondo culturale francese, all'interno del quale, a Parigi, agli inizi del XIII secolo, comincerà ad affermarsi anche la prima università che privilegia lo studio della teologia e della filosofia.

In Francia i nuovi indirizzi speculativi si sviluppano soprattutto in due sedi, la scuola della cattedrale di Chartres e quella dei canonici agostiniani di San Vittore di Parigi. Nella prima sono privilegiati gli studi sulla natura, con impostazioni teoriche che si ispirano alla filosofia platonica. Uno dei maggiori esponenti, Gilberto de la Porrée, usa categorie logiche di tipo platonico in riferimento al mistero del Divino.

Nella canonica di San Vittore si impone una tendenza che cerca di conciliare misticismo monastico e conoscenza della natura. Così, Ugo di San Vittore nel suo *Didascalicon* presenta un ordinamento delle scienze umane finalizzato alla preparazione dell'uomo all'unione mistica con Dio. I saperi degli uomini – sia speculativi sia pratici – sono collocati in un duplice schema: alcuni di essi concernono la creazione del mondo, altri (la teologia) la restaurazione dopo la caduta del peccato originale. Dunque, al centro della conoscenza è posto Cristo, che dà senso a tutta l'attività di pensiero.

Di grandezza eccezionale risulta la figura di Abelardo, che con forza nuova applica alle verità della fede le arti della dialettica – la dialettica di Aristotele conosciuta principalmente attraverso Boezio, giacché solo nella seconda metà del secolo compaiono traduzioni di opere di logica del filosofo greco fino ad allora sconosciute. Il maestro parigino nel suo *Sic et non* sottopone all'indagine della ragione le autorità patristiche della Chiesa, mettendo a confronto quelle che sembrano tra loro contraddittorie. Le aporie sono superate attraverso un procedimento di discussione razionale e, almeno negli intenti dell'autore, sistematica: alla base vi è il convincimento che solo in apparenza la tradizione contenga elementi discordanti, che le opinioni diverse possano essere conciliate considerando modi e circostanze in cui furono espresse, insomma che la verità, mai contraddittoria, possa essere raggiunta mediante la *ratio*.

Il nuovo pensiero suscita contrasti accesi, soprattutto quando affronta il tema della Trinità. L'applicazione delle categorie della logica alle persone divine risulta incomprensibile a quei monaci che riservano alla contemplazione



mistica l'ultimo passo verso il mistero di Dio. In particolare, Bernardo di Chiaravalle descrive la vita di Dio in termini non di relazioni tra concetti, ma di Amore. Nei suoi scritti, in un linguaggio dalle profonde risonanze bibliche, Cristo è interpretato come il luogo in cui si rivela l'Amore di Dio per l'uomo e, nel contempo, quella pienezza di Amore che l'uomo cerca con ansia nella Divinità: ne deriva una riconsiderazione della mortificazione del monaco, non tanto strumento di ascesi, quanto momento d'imitazione dell'Amore di Cristo.

L'incomprensione tra cultura nuova e cultura tradizionale ha occasione di mostrarsi in circostanze drammatiche. Nel 1141 a Sens, nel 1148 a Reims, i nuovi maestri sono accusati davanti ad assemblee di ecclesiastici con il concorso attivo di Bernardo, preoccupato che le recenti speculazioni subordinino la fede alla ragione, svuotando la prima dei suoi contenuti. A Sens, Bernardo appoggia l'attacco alle tesi circa la Trinità di Abelardo, al quale si imputa di ridurre la distinzione tra le persone divine quasi a fatto nominalistico. Egli opera in posizione subordinata, lasciando in primo piano l'arcivescovo di Sens e i suoi suffraganei, incaricati del giudizio. A Reims, di fronte al papa e ai cardinali, Bernardo sostiene personalmente le accuse contro Gilberto de la Porrée, in particolare riguardo al modo di concepire il rapporto tra Dio e la sua «divinità». A Sens l'abate cisterciense pare voler colpire impostazioni teoriche che mettono a frutto il pensiero aristotelico, a Reims sembra volgersi contro il platonismo della scuola di Chartres.

I tentativi di Bernardo non hanno esito. Abelardo è condannato, ma il suo metodo sarà accolto nei decenni seguenti; Gilberto è assolto. Tutto ciò avviene negli anni in cui un altro monaco di origine cluniacense, Guglielmo, divenuto abate di Saint-Thierry, cerca di fondere speculazione e mistica, alla ricerca di un nuovo linguaggio – desunto dalla Bibbia – in grado di dare conto in termini razionali del mistero trinitario. Di lì a poco un vittorino, Riccardo, prova a coniugare mistica dell'amore e nuova teologia.

Nei fatti, il connubio tra mistica e teologia è destinato all'insuccesso: nel Duecento i due ambiti si distingueranno chiaramente. L'indirizzo logico, che privilegia l'uso delle categorie grammaticali per sondare il mistero divino, si impone già nella seconda metà del XII secolo. La strada intrapresa da uomini quali Abelardo e Gilberto de la Porrée – venute meno alcune formulazioni teoriche dei due personaggi che potevano suonare ambigue – si afferma come la via maestra. Proprio al volgere tra XII e XIII secolo la vittoria del metodo della logica produce i suoi effetti estremi. Teologi come Alano di Lilla e Nicola di Amiens fanno i primi tentativi di produzione di un sistema teologico con impianto formalistico-deduttivo.

La direzione assunta trova ragione anche nella diffusione in Occidente di nuove traduzioni di opere dei filosofi dell'antichità, direttamente dal greco o attraverso la lingua araba. Nel XII secolo i protagonisti di quest'attività sono

ecclesiastici che vivono in aree in cui s'incontrano culture diverse, quindi in Spagna, nell'Italia meridionale e a Bisanzio. Entro la fine del secolo la loro opera è già avanzata, e, con essa, sono poste le basi per la fioritura della scolastica del Duecento: il legame tra filosofia e teologia allora diventerà saldissimo.

## 2. I DOCUMENTI

### *Molteplicità delle forme di testimonianza nella Chiesa*

Alcuni uomini di Chiesa del XII secolo difendono nei loro scritti la molteplicità delle forme di testimonianza del Vangelo di Cristo: canonici, monaci ed eremiti in forme differenti attestano l'unica fede. Simili enunciazioni non sono prive di finalità polemiche: per lo più vogliono rispondere alle esperienze monastiche di più recente origine, in particolare ai monaci di Cîteaux, che pretendono di vivere il messaggio evangelico in modo più perfetto rispetto agli altri cristiani. Un anonimo ecclesiastico, nelle parole introduttive del suo *Libellus de diversis ordinibus*, espone il piano del suo «sermone», volto a dimostrare che la diversità delle professioni religiose è gradita a Dio (a). Nelle pagine sui monaci e sui canonici, mette in evidenza le rispettive finalità: la contemplazione e l'attività pastorale. Si noti l'osservazione sul rifiorire dell'ordine dei canonici: è un segno dell'atteggiamento dell'autore a favore di questi ultimi, ritenuti particolarmente adatti ai tempi nuovi (b). Anselmo di Havelberg, canonico, difende le nuove regole religiose, in quanto anche in esse si esprime lo Spirito Santo, multiforme nelle sue manifestazioni (c). Ivo di Chartres teorizza la superiorità della testimonianza cristiana nella cura del prossimo rispetto a una scelta per la contemplazione del mistero, propria della tradizione cenobitica (d).

a.

«Poiché dal tempo delle origini della Chiesa i servi di Dio e gli stati delle professioni sono andati progredendo secondo forme differenti, e massimamente ai nostri tempi si afferma una diversa istituzione dei monaci e dei canonici per quanto concerne l'abito e il culto (*cultus*), con l'aiuto di Dio è necessario mostrare in che cosa consista la differenza fra tali servi di Dio e quale forma di intenzione vi sia nelle varie professioni. Dunque, per provare che queste diversità di professioni sono gradite a Dio, mi accingo a tenere un sermone in primo luogo sui diversi ordini e professioni dei monaci e dei canonici, o di altri, in secondo luogo sul differente abito, quindi sul genere di alimentazione, infine sul lavoro manuale. Non disturbi nessuno il fatto che l'ordine delle professioni risulterà alquanto mutato. Infatti so bene che i canonici e i monaci hanno una posizione preminente nella Chiesa, e tuttavia né gli uni né gli altri saranno trattati per primi ... Metteremo davanti a tutti gli eremiti, che sono i meno numerosi e spesso abitano da soli, quindi i monaci, il cui numero è più grande, infine i canonici che – come è ben noto – dimorano in luoghi di vario tipo e con diversi modi di vita. Poi cominciando di nuovo dai reclusi, e da coloro che vivono nella continenza, e che non possono essere detti né canonici, né monaci, né eremiti, né inclusi, ma deicoli o *licoisi* – cioè per così dire custodi della legge – verremo alle donne che conducono vita eremitica, ascendendo alla santità monacale, nonché a coloro che insieme ai santi e sotto la guida di uomini santi prendono soavemente il giogo di Cristo»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in ecclesia*, edd. G. CONSTABLE - B. SMITH, Oxford 1972, pp. 2-5.

b.

«Ora il nostro discorso si volgerà a quelli che sono detti propriamente monaci, dei quali alcuni, del tutto isolati dalle folle, conducono vita gradita a Dio con digiuni, orazioni ed esercizio del corpo, altri abitando presso gli uomini in città, castelli e villaggi, sono sostenuti dalle elemosine dei fedeli e dai redditi delle chiese e dalle decime: si applicano solo alla contemplazione, e ‘cercando in primo luogo il regno di Dio’, sperano che i beni necessari a questa vita, pur non cercati, ‘siano loro dati in sovrappiù’ [Mt. 6,33; Lc 12,31] ... Dette queste poche parole riguardo ai monaci secondo le mie forze, ora vengo ai canonici, il cui ordine un tempo era tiepido, dal momento che in molti si era raffreddata la carità, ma nella nostra età per grazia di Dio è alquanto r fiorito. In primo luogo bisogna osservare che quest’ordine ormai è considerato tripartito: alcuni si isolano dalle folle quanto possono per la forma di vita, l’abito e la residenza, altri si collocano presso gli uomini, altri ancora abitano tra gli uomini, e perciò sono pure detti secolari. Bisogna anche considerare che cosa implichi il nome di canonico. Infatti canone significa regola, e canonico è colui che è sottoposto a una regola. Da dove questo ordine ebbe inizio? Forse dagli apostoli? Ciò è in parte vero, perché a somiglianza di quelli i canonici devono vivere in comune e non possedere nulla in proprietà. Ma c’è qualcosa di più profondo. Infatti è loro compito insegnare al popolo, ricevere le decime, accogliere le offerte fatte nella casa del Signore, rimproverare chi sbaglia, riconciliare con la Chiesa coloro che si sono corretti e hanno fatto penitenza, e anche osservare oggi nella Chiesa del nostro tempo le cose che erano osservate anticamente sotto la Legge»<sup>2</sup>.

c.

«Questi tali, essendo oziosi, pongono delle questioni e pervertono i cuori dei semplici, dicendo che ogni religione tanto più è disprezzabile, quanto più è mutevole (*mobiliorem*). ‘Infatti – dicono – ciò che è tanto mobile, tanto variabile, tanto instabile, come può essere imitabile in modo conveniente per un sapiente? ... Ecco – dicono – vediamo nella Chiesa emergere alcuni che si vestono con un abito insolito a proprio capriccio, scelgono per sé un nuovo modo di vivere, e, sia sotto il titolo di professione monastica, sia sotto il voto della disciplina canonica, adottano per sé ciò che vogliono, inventano un nuovo modo di salmodiare, una nuova forma di astinenza, stabiliscono la regolamentazione degli alimenti, e non imitano né i monaci che militano sotto la regola del beato Benedetto, né quelli che conducono vita apostolica sotto la regola del beato Agostino: ma – come è stato detto – costituendo ogni genere di novità secondo il proprio desiderio, sono legge a se stessi, sono autorità a

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 18 ss., 56 ss.

se stessi e riuniscono quelli che possono nella propria società (*societas*) con il pretesto di una nuova religione<sup>3</sup>.

... Ora se costoro che così disputano della religione e la calunniano per la sua varietà (*varietas*), se gli stessi – dico – volessero essere nel numero dei religiosi, a loro ciò che ora è di scandalo e distruzione, sarebbe di correzione ed edificazione, come è stato scritto: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum* [Ps 118,165], e *Sanctis omnia cooperantur in bonum* [Rom 8,28] ... Ecco appare manifesto che l'unico corpo della Chiesa è vivificato dall'unico Spirito Santo, che in sé è unico, ma molteplice nella distribuzione multiforme dei doni. Questo vero corpo della Chiesa, vivificato dallo Spirito Santo e distinto nei diversi membri nei differenti tempi ed età, ha avuto inizio da Abele, primo giusto, e si consumerà nell'ultimo eletto, sempre uno nell'unica fede, ma distinto in differenti forme secondo la molteplice varietà del vivere»<sup>3</sup>.

d.

«Tu non mi chiedi quale sia il modo di vita che convenga, o quale luogo debba essere scelto per camminare nella via di Dio nello stato d'animo in cui ora sei. Né potrei saperlo, a meno che io non venga a bussare alla porta del tuo cuore e tu non mi faccia parte dei sentimenti che ti agitano, e che tu non riveli in tutta semplicità ciò in cui l'uomo vecchio si oppone alla realizzazione dell'uomo nuovo. Io pregherò Dio per te, fratello amato, ... esortandoti nel contempo a scegliere il modo di vita che Dio ti avrà ispirato»<sup>4</sup>.

«Sebbene la fatica della nostra milizia (*militia*) aspiri agli amplessi della bella Rachele, tuttavia è necessario tollerare l'abbraccio di Lia, nella speranza di una prole più numerosa. Infatti se quella vede di più, questa è più feconda, e se alla prima è graditissima la sua visione, l'azione della seconda è necessaria per molti: per esprimersi in modo più chiaro, mentre nell'una vi è l'amore (*dilectio*) di Dio, nell'altra vi è l'amore del prossimo»<sup>5</sup>.

«*Vivere la regola di Benedetto in modo stretto e perfetto*»:  
*agli inizi dell'ordine cisterciense*

Nell'*Exordium parvum* dell'ordine cisterciense, testo narrativo del secondo decennio del XII secolo, la scelta di Roberto, abate di Molesme, di abbandonare il suo cenobio per fondare una nuova comunità monastica è ricondotta al desiderio di seguire con rigore la regola di Benedetto (a). Per perseguire tale scopo, i *Capitula* dell'ordine – redatti probabilmente tra gli anni Trenta e Quaranta – stabiliscono anche che i monaci rinuncino ad ogni forma di rendita: dunque ai proventi derivanti dal possesso di edifici sacri, ma anche di signorie su uomini. Alla fine del secolo, agli occhi dei contemporanei proprio tali norme appariranno disattese (b).

<sup>3</sup> ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues* (Sources Chrétiennes, 118), I, Paris 1966, pp. 36, 38, 44.

<sup>4</sup> *PL*, CLXII, coll. 49 ss.

<sup>5</sup> *PL*, CLXII, col. 14.

a.

«Nell'anno dell'incarnazione del Signore 1098, Roberto di beata memoria, primo abate della Chiesa di Molesme fondata nell'episcopato di Langres, e alcuni altri fratelli del medesimo cenobio, si presentarono al venerabile Ugo, allora legato della Sede Apostolica e arcivescovo della Chiesa di Lione, promettendo di ordinare la loro vita sotto la custodia della santa Regola del padre Benedetto, e dunque, perché tale proposito potesse essere realizzato con maggiore libertà, chiedendo con insistenza che egli fornisse loro il fermo supporto del suo aiuto e dell'autorità apostolica. Il legato sostenendo con gioia il loro voto, con tale epistola gettò le fondamenta del loro esordio:

‘Ugo, arcivescovo di Lione e legato della Sede Apostolica, all’abate Roberto di Molesme e ai fratelli che con lui desiderano servire Dio secondo la Regola di san Benedetto.

Sia noto a tutti coloro che gioiscono per il progresso della santa Madre Chiesa che voi e alcuni figli vostri, fratelli del cenobio di Molesme, siete venuti in nostra presenza e avete affermato che d’ora innanzi volete aderire in modo alquanto stretto e perfetto alla regola del beatissimo Benedetto, che finora avevate osservato in modo tiepido e con negligenza ...’<sup>6</sup>.

b.

«L’istituzione del nostro nome e del nostro ordine esclude le chiese, gli altari, le sepolture, le decime del lavoro e del *nutrimentum* altrui, i villaggi, i villani, i censi delle terre, i redditi di forni e mulini, e le altre cose a queste simili che sono contrarie alla purità monastica»<sup>7</sup>.

*Pietro il Venerabile: cisterciensi e cluniacensi  
in contrasto fra loro, fra tradizione e innovazione*

Pietro il Venerabile, abate di Cluny, avverte con particolare disagio le tensioni che caratterizzano i rapporti tra i monaci del suo ordine e i cisterciensi, identificati come «monaci bianchi» dal colore dell’abito: i cluniacensi non sopportano che i cisterciensi abbiano la presunzione di ergersi contro la tradizione, e questi si vantano di essere i restauratori della religione perduta contro la rilassatezza della vita religiosa dei primi (a). La sua convinzione è che l’una e l’altra scelta religiosa possano coesistere, sotto la medesima regola di Benedetto, che lascia libertà di comportamenti: una posizione di principio che cela le crescenti difficoltà del cluniacismo a presentarsi quale modello di comunità cristiana (b).

a.

«Dimmi, dimmi, ... dimmi, o monaco nero: rendi gloria a Dio e rivela ciò che nel profondo del tuo cuore si nasconde contro tuo fratello. ‘Chi può sopportare –

<sup>6</sup> Ch. WADELL (ed), *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux*, Cîteaux 1999, pp. 418 ss.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 412.



tu dici – che uomini nuovi siano preferiti agli antichi, che le loro opere siano anteposte alle nostre, che le loro appaiano alquanto preziose, le nostre vili? Chi può vedere con occhio sereno il fatto che gran parte del mondo si allontani dal nostro vecchio ordine, si rivolga verso un nuovo proposito, che le vie percorse da secoli siano abbandonate, che ci si avvii su sentieri fino ad oggi ignoti? Chi potrebbe tollerare che si mettano i monaci nuovi innanzi ai monaci antichi, i giovani ai vecchi, i bianchi ai neri?». Questo tu dici, monaco nero. E tu, monaco bianco, che cosa rispondi? ‘Felici noi – tu dici –. Ci raccomanda un istituto di gran lunga più degno di lode, e il mondo ci considera più beati degli altri monaci: la nostra reputazione supera la fama altrui, la nostra luce radiosa la lucerna altrui, il nostro sole la stella altrui. Noi che abbiamo restaurato la religione perduta, che abbiamo resuscitato un ordine morto, che, giustissimi, abbiamo condannato monaci fiacchi, tiepidi, sozzi. Noi differenti dagli altri per costumi, azioni, usi e vesti, abbiamo additato il tepore degli altri e dimostriamo che il nostro nuovo fervore è superiore’.

Ecco, ecco il vero motivo che, sia pure più occulto, di gran lunga più degli altri è nocivo alla carità: spezzava l’unità delle vostre menti, separava le vostre stesse dimore, affilava le vostre lingue – come dice il profeta –, come una spada, a parole denigratorie e maldicenti ...»<sup>8</sup>.

b.

«Se non ha nulla a che fare con la salvezza delle anime, perché il differente colore delle vesti separa i monaci? Perché genera uno scisma? Perché divide gli animi? Perché danneggia la carità? Non c’è alcun motivo, alcuna ragione, non dico di odiare, non dico di dividere, ma neppure di grugnire. Tu (monaco bianco) hai un idoneo difensore della tua bianchezza, il semplice occhio della tua coscienza: perché il monaco nero non pensasse che, a motivo della lunga consuetudine, non si potesse essere monaci se non sotto il suo colore, hai indossato una cocolla e una tunica bianche; e poiché sotto l’abito scuro vedevi numerosi di questo ordine deviare tiepidi dal loro proposito, lodevolmente hai voluto destare un nuovo e più grande fervore della religione monastica con questo candore delle vesti sinora inusitato. Tu (monaco nero) in modo non dissimile a degna difesa del colore nero hai la consuetudine lunghissima dei tuoi padri: ti sembra più avveduto seguire ciò che è antico che inventare novità. Entrambi avete un campione insuperabile del vostro colore nel testo della stessa regola a voi comune: questa ordina che i monaci ‘non polemizzino a motivo del colore o della spessore delle vesti’, ma si servano di vesti del colore e della qualità che potranno più facilmente rinvenire nella provincia in cui abitano o ‘procurarsi’ a minor prezzo»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> *The Letters of Peter the Venerable*, ed. G. CONSTABLE, I, Cambridge (Mass) 1967, p. 291, ep. 111.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 287 ss., ep. 111.

### *La scelta eremitica dei certosini*

Nel XII secolo inoltrato, l'abate Guigo I fissa le consuetudini della Chartreuse: la lode della vita solitaria si fonda sul modello sia di Cristo, che si è ritirato a pregare in solitudine nell'imminenza della Passione, sia dei «Padri del deserto».

«Lo stesso Gesù, Dio e Signore, la cui virtù non poteva trovare né giovamento nella solitudine, né impedimento nella vita in pubblico, per provvedere a noi con il suo esempio, prima di predicare o fare segni miracolosi, fu per così dire provato dalle tentazioni e dai digiuni nell'isolamento. Di lui la Scrittura dice che, lasciata la folla dei discepoli, ascese al monte da solo per pregare. E ancora, quando la Passione era ormai imminente, lasciò gli apostoli per pregare da solo: con questo esempio, più che con ogni altro, ha manifestato quanto la solitudine giovi alla preghiera, dal momento che egli non vuole pregare misto ad altri, quand'anche questi siano gli apostoli suoi compagni.

Ora considerate voi stessi quanto i santi e venerabili padri, Paolo, Antonio, Benedetto e gli altri di cui ignoriamo il numero, siano progrediti nello spirito stando nella solitudine: riconoscerete che la dolcezza delle salmodie, l'applicazione alla lettura, il fervore della preghiera, la profondità delle meditazioni, il rapimento della contemplazione, il battesimo delle lacrime, da nulla possono ottenere giovamento più che dalla solitudine»<sup>10</sup>.

### *A Grandmont laici e conversi sullo stesso piano*

La regola di Grandmont, attribuita al fondatore Stefano di Muret, ma messa per iscritto alla metà del XII secolo, prevede che i chierici si dedichino alla lode di Dio e alla contemplazione, i conversi si occupino dell'amministrazione dei beni. Per il resto, i due gruppi di religiosi sono sullo stesso piano, anche nell'elezione del priore.

«Ai chierici, liberi da ogni incombenza riguardante le realtà temporali, noi imponiamo soltanto la parte migliore, che dal Signore viene particolarmente lodata in Maria ... Così, tesi unicamente alle lodi divine e alla contemplazione, siano ministri delle realtà spirituali gli uni per gli altri e nei confronti dei rimanenti fratelli che confessano i loro peccati. E per evitare che l'ufficio divino venga interrotto dai discorsi dei secolari o dalla preoccupazione per le cose esteriori ... affidiamo ai soli conversi la cura temporale della cella. Essi nel lavoro come nelle restanti faccende diano ordini agli altri fratelli, chierici e conversi, non per spirito di dominio ma nella carità ...

Quando bisogna eleggere il priore due fratelli per ogni cella si radunino a Grandmont, così come hanno preso l'abitudine di fare venendo due a due all'assemblea. Quelli che rimangono nei loro luoghi, mentre gli altri partono, promettano di sottomettersi senza riserve all'elezione fatta da tutta l'assemblea. Radunata a questo punto l'assemblea, dopo l'invocazione del nome del Signore

<sup>10</sup> GUIGUES Ier, *Coutumes de Chartreuse* (Sources Chrétiennes, 313), Paris 1984 pp. 292-294, n. 80, 10-11.

dodici fratelli fedeli e amanti della vita religiosa, sei chierici e sei conversi, siano designati a eleggere il priore. Costoro, dopo aver sentito da tutti che la loro elezione non sarà contraddetta da nessuno, in disparte trattino di essa fra di loro. Sia eletto pastore uno che in precedenza ha vissuto come discepolo fedele di questa religione ...»<sup>11</sup>.

### *I cavalieri del Tempio sono malicidi*

Nel suo *Elogio della nuova cavalleria*, Bernardo di Chiaravalle incita i cavalieri del Tempio a combattere per Cristo senza timore di peccato, sia che uccidano, sia che vengano uccisi: nel «paganò» ucciso vendicano Cristo, nella propria morte trovano la ricompensa della loro azione.

«I cavalieri di Cristo (*milites Christi*) partecipano sicuri ai combattimenti di Dio, senza alcun timore di peccato per l'uccisione dei nemici, o di pericolo per la propria morte, dal momento che la morte per Cristo – sia che la si subisca, sia che la si infligga – non è un crimine, e merita grandissima gloria ... Davvero quando uccide un malfattore [il cavaliere di Cristo] è reputato non omicida, ma malicida, e vindice di Cristo in coloro che fanno il male, e difensore dei Cristiani. Quando poi egli stesso è ucciso, si sa che non è morto, ma è pervenuto al suo scopo. La morte che infligge è dunque un guadagno per Cristo; quella che riceve, un guadagno proprio. Nella morte del pagano, il cristiano si gloria, poichè Cristo è glorificato; nella morte del cristiano, si manifesta la generosità del Re, perché il cavaliere da ricompensare se ne va ...

Dunque queste delizie dell'universo, questo tesoro celeste, questa eredità dei popoli fedeli, o carissimi, sono crediti della vostra fede, affidati alla vostra saggezza e forza. Ma voi siete in grado di custodire tale deposito con sicurezza e fedeltà se non vi appoggiate per nulla alla vostra saggezza e forza, ma sempre solo all'aiuto di Dio, sapendo 'che non nella propria forza l'uomo prenderà vigore' [I Sam 2,9], e perciò dicendo con il profeta: 'Il signore è il mio sostegno, e il mio rifugio, e il mio liberatore' [Ps 17,3]»<sup>12</sup>.

### *I lebbrosari, occasione di vita religiosa*

Il III Concilio Lateranense (1179) afferma il diritto dei lebbrosi di disporre di chiese e cimiteri propri con sacerdoti a loro destinati. Si tratta del riconoscimento a questi uomini della possibilità di condurre vita religiosa in comunità (a). Un testamento del 1164 attesta una casa dei lebbrosi (*domus malsanorum*) cui due coniugi appartenenti a stirpe aristocratica – Riprando, conte di Verona, e la moglie Garscenda – si associano come fratello e sorella, dopo aver fatto dono dei loro beni: verosimilmente l'atto è compiuto a seguito di contagio (b).

<sup>11</sup> *Regula Venerabilis viri Stephani Muretensis*, auctore Stephano de Liciaco priore quarto Grandimontensi (1139-1163), in *Scriptores ordinis Grandimontensis* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 8), rec. I. Becquet, Turnholt 1918, pp. 92 ss., 96 ss.; traduzione in *Regole monastiche d'Occidente. Da Agostino a Francesco d'Assisi*, Magnano 1989, pp. 249 ss., 254 ss.

<sup>12</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX, *Éloge de la Nouvelle Chevalerie* (Sources Chrétiennes, 367), Paris 1990, pp. 58-61, 130 ss.

a.

«Mentre l’Apostolo dice che alle membra più sofferenti si deve rendere maggiore onore [cfr. 1 Cor 12,22-23], alcuni ecclesiastici, cercando piuttosto i propri interessi che quelli di Gesù Cristo [cfr. Ph 2,21], non permettono ai lebbrosi, che non possono abitare con le persone sane né andare in chiesa con gli altri, di avere chiese e cimiteri propri e di beneficiare del ministero di un sacerdote a loro destinato. Poiché tutto ciò è lontano dalla carità cristiana, con apostolica benevolenza stabiliamo che dovunque questi uomini si riuniscano in numero sufficiente da costituire una comunità, essi abbiano la possibilità di avere una chiesa e un cimitero, e di godere di un proprio sacerdote; ciò sia loro permesso senza obiezioni. Curino, però, di non ledere mai i diritti delle antiche chiese parrocchiali»<sup>13</sup>.

b.

«Il giorno di lunedì 15 giugno, nella festa dei santi Vito e Modesto, alla presenza del signor Corrado conte .... il signor Riprando conte, figlio del fu Guiberto di Verona, diede una tenuta detta Montalto, sita nella pertinenza della corte di Isola – così come sarà consegnata –, al prete Lemizone e a Girardo, gastaldo dei *malsani*, e al notaio Bertramo, e tramite questo alle persone di tutti i *malsani* abitanti presso l’Adige e la chiesa di Santa Croce e ai loro successori, e ciò fece per l’anima sua, del padre e della madre e per misericordia di tutti i suoi defunti ... Quindi la signora Garscenda moglie del signor Riprando, nella chiesa di Santa Croce, al cospetto di numerosi *malsani*, il signor Riprando e la moglie (!) furono accolti come fratello e sorella della *domus malsanorum*: e qui la donna confermò e ratificò ciò che suo marito aveva donato ai *malsani*»<sup>14</sup>.

*I vescovi di Lombardia incitano  
i fedeli di una Chiesa contro quelli di un'altra*

Un sermone di un abate milanese, redatto intorno al 1130, si scaglia contro l’abitudine dei vescovi lombardi di appoggiare le guerre tra le città: ogni presule incita il suo «popolo» contro quello di un altro vescovo. Il giudizio dell’anonimo autore su questo comportamento è severo: i pastori lacerano le proprie pecore, venendo meno al loro dovere. Si tratta di un punto di vista insolito sulle vicende cittadine del XII secolo, nelle quali i comuni sono pronti nelle loro guerre a innalzare il vessillo della difesa della tradizione della loro Chiesa episcopale.

«Chi va da Milano a Pavia a correggerla della sua instabilità? Chi si rivolge ai Milanesi per rimproverarli della loro superbia? Tutti tacciono, tutti si nascondono ... cani muti incapaci di latrare [Is 56,10]: anzi invece di mettere in fuga

<sup>13</sup> *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, edd. G. ALBERIGO - G.L. DOSSETTI - P.P. JOANNOU - C. LEONARDI - P. PRODI, con la consulenza di H. Jedin, Bologna 1991, p. 222, n. 23.

<sup>14</sup> A. ROSSI SACCOMANI (ed), *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo* (Fonti per la storia della Terraferma veneta, 4), Padova 1989, pp. 28-30, doc. 17.

i lupi, lacerano le pecore e le circuiscono con lingua ingannatrice. Parla il vescovo di Cremona e ciò che dice non è parola di un sacerdote di Cristo ma del diavolo: ‘Carissimi, ciò che fate fatelo bene, combattete per la patria, date una lezione ai riottosi Cremaschi, nessuno vi deve resistere ...’. Ascolta il vescovo di Pavia, non prete, ma sacrilego della legge divina, che occulta al popolo: ‘Orsù, nobili cittadini, combattete per la Chiesa, mantenete inviolabile il vostro patto!’ ... Ci aspettiamo forse di udire qualcosa di meglio dal vescovo di Milano ...? La speranza ci tradisce. Non è lui che infiamma i cittadini a lottare non contro i vizi ma in una guerra omicida, che li spinge a distruggere città? Ricorda gli antichi e magnifica le loro gesta dicendo: ‘O come i vostri padri vinsero i loro nemici, bruciarono le campagne intorno alle loro città, né mai si diedero alla fuga!’ ... Quando verrà quel giorno che il vescovo di Pavia dica a quello di Milano: ‘Il tuo popolo è il mio popolo’, e quello di Crema a quello di Cremona: ‘La tua città è la mia città’? E per tutte le strade si canterà: ‘Alleluia, alleluia, alleluia’»<sup>15</sup>.

*Ildegarda di Bingen:  
il rinnovamento della Chiesa alla fine dei tempi*

Nello *Scivias*, Ildegarda di Bingen narra la sua visione della fine dei tempi, quando la Chiesa – la «Sposa di mio figlio» – non sarà distrutta, ma si leverà salda e procederà verso Dio: è l’annuncio di un tempo di glorificazione dopo la venuta dell’Anticristo e prima della fine del mondo.

«Benché tutte le cose sulla terra tendano alla propria fine ... tuttavia la Sposa di mio figlio ... non sarà mai distrutta né dagli araldi del figlio della perdizione, né dal Distruttore in persona, per quanto essi attacchino. Alla fine del tempo essa si leverà più potente e più sicura, apparirà più bella e più splendente così da procedere su questa via con più dolcezza e piacere verso l’abbraccio dell’Amato»<sup>16</sup>.

*Gioacchino da Fiore:  
il preannuncio di una nuova epoca nel segno dello Spirito Santo*

Gioacchino da Fiore elabora una lettura della storia dell’uomo come progressiva manifestazione del mistero della Trinità: al periodo del Padre è succeduto, con Cristo, quello del Figlio, che presto sarà seguito dal tempo dello Spirito Santo. Se il primo «stato» ha visto il dominio dell’«ordine» dei coniugati, il secondo appartiene all’«ordine» dei predicatori, al quale succederà, nel terzo «stato», l’«ordine» dei monaci: è un atto di fede in un’epoca nuova, di diffusione di quelle virtù monastiche che proprio in quegli anni sembravano aver abbandonato le comunità cenobitiche.

<sup>15</sup> G. PICASSO, *Il sermone inedito di Uberto abate milanese del sec. XII*, in *Contributi dell’Istituto di storia medioevale*, I: *Raccolta di studi in memoria di Giovanni Soranzo*, Milano 1968, pp. 347 ss.; traduzione in G. MICCOLI, *La storia religiosa*, in R. ROMANO - C. VIVANTI (edd), *Storia d’Italia*, II/1: *Dalla caduta dell’Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 604 ss.

<sup>16</sup> ILDEGARDA DI BINGEN, *Scivias*, in *PL*, CIIIC, coll. 709 ss.; trad. it. in B. MCGINN, *L’Anticristo*, a cura di E. CAMPOMINOSI, Milano 1996, p. 178.

«Come infatti la lettera dell'Antico Testamento per una certa attribuzione simbolica sembra appartenere al Padre, e la lettera del Nuovo Testamento al Figlio, così l'intelligenza spirituale, che scaturisce dall'una e dall'altra, appartiene allo Spirito Santo. E ancora, come l'ordine dei coniugati, che rifulse nel primo periodo, per la caratteristica della similitudine sembra appartenere al Padre, l'ordine dei predicatori, il cui splendore si è manifestato nel secondo periodo, appartiene al Figlio, così l'ordine dei monaci, al quale è stato assegnato il grande periodo finale, appartiene allo Spirito Santo. In base a ciò, il primo stato è attribuito al Padre, il secondo al Figlio, il terzo allo Spirito Santo, quantunque considerando il problema da un'altra angolazione, lo stato del mondo debba esser detto uno, uno il popolo degli eletti, e ogni cosa sia al tempo stesso del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»<sup>17</sup>.

*Pietro il Venerabile:  
contro gli eretici oltre alla forza delle armi la predicazione*

Negli anni Trenta del XII secolo Pietro il Venerabile scrive ad alcuni prelati del Midi una lettera riguardo alle dottrine di Pietro di Bruis, chierico mandato a morte a Saint Gilles in quanto eretico, ma i cui seguaci continuano nella loro opera di apostolato. Pietro fornisce una sorta di trattato per contrastare la diffusione degli «errori». Egli è convinto che argomentando sulla base dell'autorità – le Sacre Scritture e la tradizione della Chiesa – e della ragione si possano convincere gli eretici a tornare alla fede cattolica: la predicazione si addice alla Chiesa più dello sterminio.

«Pietro monaco, umile abate di Cluny, porge il saluto e l'ossequio ai signori e padri, maestri della Chiesa di Dio, arcivescovi di Arles e di Embrun, vescovi di Die e di Gap.

Qualche tempo fa scrissi alla reverenza vostra una lettera che argomentava contro le dottrine eretiche di Pietro di Bruis, ma ho rinviato fino a questo momento di licenziarla a causa di innumerevoli e grandi impegni, che hanno impedito alla mia mente di pensare e alla mia penna di scrivere.

Finalmente ora la invio alla vostra saggezza, perché tramite vostro sia fatta conoscere agli eretici, contro i quali è stata scritta, ed anche ai cattolici, ai quali forse potrà essere utile.

La mando a voi, perché dalle vostre parti, o nelle zone circostanti, quell'insensata ed empia eresia, come una peste vigorosa, ha ucciso molti e infettato i più; ma per grazia di Dio che ha spronato e sostenuto i vostri sforzi, essa si è un po' allontanata dalle vostre regioni.

Tuttavia ho saputo che si è spostata in luoghi abbastanza vicini a voi e che, dopo essere stata espulsa per merito della vostra azione persecutoria dalla vostra Settimana, ha predisposto dei nascondigli nella provincia Novempopulana, comunemente detta Guascogna, e nelle zone limitrofe. E, ora tenendosi

<sup>17</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Expositio in Apocalypsim*, Venezia 1527, f. 5c.; trad. it. in F. D'ELIA, *Gioacchino da Fiore, un maestro della civiltà europea. Antologia di testi gioachimitici commentati*, II ed. riveduta e ampliata, Soveria Mannelli 1999, p. 51.



nascosta in quelle tane per paura, ora balzandone fuori con temerità, inganna e corrompe tutti quelli che può, e ora a questi ora a quelli propina il suo veleno mortale.

Perciò è compito vostro, ai quali principalmente spetta, sia per funzione che per eccezionale dottrina la cura della Chiesa di Dio in quei luoghi, e sui quali essa soprattutto poggia, come su forti colonne, è compito vostro, dico, estirparla da quei luoghi nei quali si rallegra di aver trovato rifugio, e con la predicazione ed anche, se necessario, con la forza delle armi dei laici.

Ma poiché conviene alla carità cristiana impegnarsi di più nel convertire che nello sterminare, si mostri loro l'autorità ed anche la ragione, cosicché se vogliono rimanere cristiani siano costretti a cedere all'autorità, se vogliono rimanere uomini, alla ragione»<sup>18</sup>.

### *Tutti i cristiani sono chiamati a predicare il Vangelo*

Il monaco Enrico, forse seguace di Pietro di Bruis, è tra i primi eretici del XII secolo ad affermare che il comando di Cristo di annunciare il Vangelo concerne tutti i cristiani, compresi i laici.

«Il fatto poi che tu ti vanta di essere stato scelto e mandato sull'autorità della frase: 'Andate e annunziate' (Mt 28,19) e 'Ama il tuo prossimo' (Mt 19,19), è semplicemente ridicolo.

Mi domando se questo sia un precetto generale o particolare. Se è generale, si addice a tutti. E se a tutti si addice, predicheranno anche, necessariamente in virtù di quell'ordine, il vecchio delirante e la povera vecchietta e il sordo e il muto»<sup>19</sup>.

### *Giovanni di Salisbury:*

#### *Arnaldo da Brescia e l'ideale di una Chiesa povera*

Giovanni di Salisbury scrive di Arnaldo da Brescia quasi dieci anni dopo che la vicenda terrena di questo si è conclusa in Roma. Per l'ecclesiastico inglese, nella capitale della cristianità il canonico avrebbe attaccato i cardinali e il papa ed esaltato Roma sede dell'impero. Il richiamo a una Chiesa povera si sarebbe coniugato con la celebrazione del ruolo civile della città: dunque Arnaldo avrebbe operato anche in una dimensione politica per trovare sostegno e dare forza al suo programma di riforma religiosa.

«Mentre si trovava a Roma per farvi penitenza Arnaldo si guadagnò il favore della città e predicando con maggior libertà poiché il papa si trovava in Francia formò una setta di uomini che ancor oggi viene detta eresia dei lombardi. Ebbe infatti con sé molti zelatori della continenza, che per l'aspetto di onestà e

<sup>18</sup> PETRI VENERABILIS *Contra Petrobrusianos hereticos*, cura et studio J. FEARNES (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, X), Turnholti 1968, p. 3; trad. it. in L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'Albero selvatico*, Bologna 1989, p. 64.

<sup>19</sup> R. MANSELLI, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, in «Buletto del'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano», 65, 1953, p. 46; trad. it. in L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'Albero selvatico*, cit., pp. 70 ss.

l'austerità della vita piacevano al popolo, trovando sostegno soprattutto presso donne religiose. Arnaldo veniva ascoltato frequentemente in Campidoglio e nelle assemblee pubbliche. Ormai criticava apertamente i cardinali, dicendo che il loro consesso, per la superbia e l'avarizia, per l'ipocrisia e le molte nefandezze che lo macchiavano, non era la Chiesa di Dio ma un mercato ed una spelonca di ladri: tra il popolo cristiano essi avevano la funzione degli scribi e dei farisei. Nemmeno il papa era ciò che si professava, uomo apostolico e pastore delle anime, ma uomo sanguinario, che fondava la sua autorità su incendi ed omicidi, torturatore delle Chiese, persecutore dell'innocenza: la sola cosa che faceva al mondo era di vessare la gente, riempiendo i propri forzieri e svuotando gli altrui. Diceva che il suo essere apostolico consisteva nell'evitare accuratamente di imitare la dottrina e la vita degli apostoli: perciò non gli era dovuta né obbedienza né reverenza. Aggiungeva inoltre che non andavano accettati uomini che pretendessero di soggiogare a schiavitù Roma, sede dell'Impero, fonte della libertà e signora del mondo»<sup>20</sup>.

*La vocazione di Valdesio secondo l'anonimo di Laon:  
una scelta di povertà*

Secondo il *Chronicon universale* dell'anonimo di Laon, scritto all'inizio del XIII secolo, all'origine dell'esperienza religiosa di Valdesio vi fu una scelta di povertà. Solo in un secondo momento egli cominciò a biasimare in privato e in pubblico i peccati propri e altrui (a). A questo tipo di predicazione morale non rinunciò neppure dopo la proibizione del papa in occasione del III Concilio Lateranense: conseguenza di ciò fu la sua proiezione nel mondo dell'eterodossia (b).

a.

«Inoltre nello stesso anno, 1173, dell'incarnazione del Signore, viveva a Lione in Gallia un cittadino di nome Valdesio, che aveva accumulato grandi ricchezze col mezzo iniquo del prestito a interesse.

Egli una domenica, mescolatosi alla folla che aveva visto riunita davanti a un cantastorie, rimase colpito dalle sue parole, e se lo portò a casa sua per udirlo con maggiore attenzione. A impressionarlo era stato quel passo del suo racconto, di come sant'Alessio terminò i suoi giorni santamente nella casa paterna. L'indomani, il cittadino suddetto si recò in tutta fretta alla scuola cattedrale di teologia a chiedere consiglio per la salvezza della propria anima. Reso edotto sui molti modi di seguire Dio, chiese al maestro di teologia quale fosse la via più sicura e più perfetta. E il maestro gli espose il consiglio del Signore: 'Se vuoi essere perfetto, va e vendi tutto quello che hai' etc. (Mt. 19,21).

<sup>20</sup> *Historia pontificalis*, ed. W. ARNDT, in MGH, *Scriptores*, XX, Hannoverae 1868, pp. 537 ss.; trad. it. in G. MICCOLI, *La storia religiosa*, cit., p. 629.

Tornato a casa da sua moglie, le permise di scegliere e di tenere per sé i beni mobili o immobili fra tutti quelli che egli possedeva, e cioè fra terre e acque, boschi e prati, case, rendite, vigne, ed anche fra i mulini e i forni. Ed ella, benché molto rattristata, poiché era necessario farlo, scelse i beni immobili.

Quanto a lui, dei beni mobili: da quanti aveva preteso ingiustamente, a loro restituì il dovuto; lasciò in dote una gran quantità di denaro alle sue due figliollette, che affidò all'ordine di Fontevrault all'insaputa della loro madre; una parte più cospicua di denaro la spese per i bisogni dei poveri ...

Anno di grazia 1177 ... Valdesio, cittadino di Lione, di cui si è parlato sopra, avendo fatto voto al Dio del cielo di non possedere per il resto della sua vita né oro né argento e di non preoccuparsi del domani, cominciò ad avere dei seguaci del suo proposito di vita. Essi avevano seguito il suo esempio, elargendo ai poveri tutto quanto avevano, e fecero professione di povertà volontaria.

Presero poi, a poco a poco, con ammonimenti sia privati che pubblici, a biasimare i propri e gli altrui peccati»<sup>21</sup>.

b.

«Quanto a Valdesio, il papa l'abbracciò, ed approvò il voto che aveva fatto di povertà volontaria, ma gli proibì, a lui e ai suoi soci, di predicare, a meno che non ne fossero richiesti dai sacerdoti. Questo comando essi lo osservarono per un po', ma dal momento in cui vi si ribellarono, divennero per molti motivi di scandalo, e fu la loro rovina»<sup>22</sup>.

### *Walter Map contro la presunzione dei Valdesi*

Per l'ecclesiastico Walter Map, i Valdesi venuti al III Concilio Lateranense sono uomini presuntuosi che chiedono l'autorità di predicare essendo appena degli scolaretti. Il loro stile di vita, ispirato agli apostoli, non convince Map, il quale fa riferimento alla vicenda di altri religiosi del suo tempo – come i cisterciensi – che dapprincipio si sono mostrati umili, poi hanno preteso di essere i veri rappresentanti della Chiesa.

«Nel concilio romano celebrato sotto il papa Alessandro III abbiamo visto i Valdesi, uomini idioti, illetterati, che prendono il nome dal loro primate Valdo, un cittadino di Lione sul Rodano: essi hanno presentato al signor papa un libro scritto in lingua gallica, nel quale erano contenuti il testo e la glossa del Salterio e di moltissimi libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Con grande insistenza costoro chiedevano che fosse loro confermata l'autorità di predicare, poiché credevano di essere esperti, mentre appena erano scolaretti ... Costoro non hanno stabili dimore in nessun luogo, vanno in giro a due a due, con i

<sup>21</sup> ANONIMO DI LAON, *Chronicon Universale*, ed. G. WAITZ, in MGH, *Scriptores*, XXVI, Hannoverae 1882, pp. 447, 449; trad. it. in L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'Albero selvatico*, cit., pp. 83 ss.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 449; trad. it. p. 81.

piedi nudi, vestiti di lana, senza avere nulla, possedendo tutto in comune come gli apostoli, seguendo nudi Cristo nudo. Ora cominciano con grande umiltà, poiché non possono mettere piede dentro; ma se li ammetteremo, saremo da loro espulsi. Chi non ci crede, torni a considerare gli altri esempi del genere che ho trattato sopra»<sup>23</sup>.

*Gli Umiliati: cittadini che scelgono di vivere in modo religioso  
in casa propria*

Per l'anonimo di Laon, che scrive il *Chronicon universale* agli inizi del XIII secolo, gli Umiliati sono nati come gruppo di cittadini laici che, nelle proprie case, assumevano un modo di vita religioso ispirato al modello apostolico della semplicità e dell'annuncio del Vangelo. L'attribuzione ad essi di una finalità antiereticale già ai tempi delle origini suscita dubbi, ma la cosa non può essere del tutto esclusa. Di certo, nel secondo decennio del Duecento Giacomo di Vitry li elogia per la loro attività in Milano contro l'eterodossia.

«Ci furono allora diversi cittadini nelle città della Lombardia, che, pur restando con la famiglia nelle proprie case, scelsero un particolare modo di vita religioso: si astenevano dal dire il falso, dai giuramenti e dall'intentare cause legali; erano contenti della loro semplice veste, e lottavano per la fede cattolica contro l'eresia.

Costoro, recatisi dal papa, chiesero conferma del loro proposito religioso. E il papa concesse loro di fare ogni cosa con umiltà e onestà, ma vietò espressamente che facessero riunioni nascoste, ed inibì loro la presunzione di predicare in pubblico.

Ma essi infransero il comando apostolico, si resero inobbedienti, e si attirarono per questo motivo la scomunica»<sup>24</sup>.

*Evervino di Steinfeld e gli «apostoli» di Colonia:  
alle origini dei «catari»*

Scrivendo a Bernardo di Chiaravalle nel 1144, il premonstratense Evervino di Steinfeld fornisce le prime informazioni su uomini che chiamano se stessi «apostoli» e ai quali i chierici attribuiscono in breve il nome di «catari». Nel brano qui proposto emergono la loro volontà di conformarsi al modo di vita degli apostoli e la polemica contro la Chiesa, preoccupata di cercare le cose del mondo.

«Questa è la loro eresia. Essi affermano che la Chiesa è solo presso di loro, al punto che solo loro sono aderenti alle vestigia di Cristo e restano i veri ricercatori della vita apostolica, perché non cercano le cose che sono di questo mondo, non possedendo né casa né campi né patrimonio alcuno, allo stesso modo in cui Cristo non possedette né concesse ai suoi discepoli beni da possedere. ‘Voi, invece, – ci dicono – unite casa a casa, campo a campo, e cercate

<sup>23</sup> W. MAP, *De nugis curialium*, edited and translated by M.R. JAMES, revised by C.N.L. BROOKE - R.A.B. MYNORS, Oxford 1983, pp. 124 ss.

<sup>24</sup> ANONIMO DI LAON, *Chronicon Universale*, coll. 449-450; trad. it. in L. PAOLINI, *Eretici del Medioevo. L'Albero selvatico*, cit., p. 98.

ciò che è di questo mondo: così che persino coloro che tra di voi sono ritenuti i più perfetti, come i monaci o i canonici regolari, se anche non possiedono tali cose in proprio, le possiedono in comune, ed in ogni caso le possiedono tutte'. E di sé dicono: 'Noi, poveri di Cristo, senza una sede, fuggendo di città in città, come agnelli in mezzo ai lupi, soffriamo la persecuzione con gli apostoli ed i martiri: ma, tuttavia, conduciamo una vita santa e durissima nel digiuno e nella astinenza, rimanendo il giorno e la notte tra preghiere e fatiche; e delle cose della vita cerchiamo solo lo stretto necessario. Noi sopportiamo questo perché non siamo di questo mondo: voi invece, che amate il mondo, avete pace con il mondo, perché siete del mondo ...'.

... Coloro che furono mandati al rogo ci dissero, nella loro difesa, che questa eresia si era mantenuta di nascosto sino a questi tempi dal tempo dei martiri e che era rimasta viva in Grecia e in alcuni altri paesi»<sup>25</sup>.

### *Abelardo: la chiave della sapienza è dubitare*

Nel *Sic et non* Abelardo esprime fiducia nella capacità della ragione di conciliare le sentenze dei Padri della Chiesa che paiono in contraddizione tra loro: un procedimento razionale, fondato sul dubbio e sulla ricerca, non può che condurre alla Verità.

«Di fronte al fatto che, in mezzo a un mare di parole, anche certe sentenze dei santi Padri non solo sono tra loro diverse ma anche in contraddizione, non possiamo reagire giudicandoli con leggerezza ... o accusandoli di essere bugiardi, o disprezzandoli perché sbagliano ... Risulta che anche i profeti siano stati talvolta privati del dono di profetare e, non accorgendosene, abbiano continuato a parlare senza ispirazione dicendo cose non vere ...

Questa infatti è la prima chiave della sapienza: porsi di continuo domande ... A forza di dubitare, approdiamo alla ricerca; a forza di ricercare, giungiamo alla verità. Così vuole la stessa verità: 'Cercate e troverete, bussate e vi sarà aperto'»<sup>26</sup>.

### *Bernardo contro Abelardo: la ragione dialettica non può spiegare la fede, che la trascende*

Bernardo di Chiaravalle accusa Abelardo di sottoporre alla dialettica le verità della fede. Il filosofo parigino, mentre finge di non sapere, si affaccia presuntuosamente sul mistero di Dio, andando sia contro la fede – che chiede di credere ciò che non può essere spiegato con la ragione –, sia contro la ragione – che non può andare oltre se stessa. L'argomentazione – fondata su esempi tratti dalle Scritture e sull'autorità della tradizione, espressa dalle parole di Gregorio Magno – è esposta in una lettera scritta tra il 1139 e il 1140, dunque prima del concilio di Sens, nel quale Abelardo fu condannato per alcune formulazioni teologiche.

<sup>25</sup> PL, CLXXXII, coll. 676 ss., 680; trad. it. in R. RUSCONI, *Predicazione e vita religiosa nella società italiana da Carlo Magno alla Controriforma*, Torino 1981, pp. 79-81, n. 4.

<sup>26</sup> ABELARDO, *Sic et Non*, in PL, CLXXVIII, coll. 1345, 1349; trad. it. in G. CRACCO, *L'età medievale*, Torino 1992, p. 273.

«In Francia abbiamo un nuovo teologo spuntato fuori dal vecchio maestro che era, il quale in gioventù si esercitò nella dialettica e ora va vaneggiando nell'interpretazione delle sante Scritture. Si sforza di risuscitare opinioni, sia proprie sia altrui, già da tempo condannate e ridotte al silenzio, e in più ne aggiunge altre. Sdegnando di non sapere, di adoperare il solo 'Non so' su tutte le cose che sono 'su in cielo e giù in terra' [Deut. 4,39], affaccia il suo volto su in cielo e scruta i misteri di Dio [Ps. 72,9], e poi tornando a noi formula parole ineffabili, che all'uomo non è permesso dire; e mentre si mostra preparato a rendere ragione d'ogni cosa, pretende d'affermare anche ciò che è al di là della ragione e contro la ragione, e in più contro la fede. Che cosa v'è infatti di più contro la ragione, che tentar di trascendere la ragione con la ragione? E che cosa v'è di più contrario alla fede che non voler credere ciò che non è raggiungibile in forza della ragione? Insomma volendo esporre il detto di Salomone: 'Chi s'affretta a credere è di cuore leggero' [Eccli. 19,4], dice: 'Affrettarsi a credere è adoperare la fede prima della ragione, mentre Salomone dice questo non a proposito della fede in Dio, ma della credulità che ci prestiamo scambievolmente'. Infatti il santo papa Gregorio dice che è priva di merito la fede in Dio che trova esperienza nella ragione; loda gli apostoli, perché ascoltando la voce di un solo hanno seguito il Redentore. Sa in realtà ch'è stato detto in senso di lode: 'Non appena m'ha udito m'ha obbedito' [Ps. 17,45 ], e che i discepoli furono invece riproverati sul posto perché avevano tardato a credere. Insomma Maria è lodata per aver prevenuto la ragione con la fede, Zaccaria è rimproverato perché ha sottoposto la fede alla ragione [Lc. 1,45; 1,20], e più che mai Abramo è esaltato, 'perché aveva concepito la speranza contro ogni speranza' [Rom. 4,18]»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> SAN BERNARDO, *Lettere*, I, Milano 1986, pp. 790 ss., n. 190.



### 3. LE INTERPRETAZIONI

Le ricerche sulla religiosità del XII secolo hanno conosciuto un forte rinnovamento a partire dal dopoguerra. La stagione conciliare ha influito sui modi di condurre l'analisi della vita religiosa, contribuendo a volgere l'attenzione dalle istituzioni agli uomini che le animavano. La storiografia precedente non aveva ignorato la «spiritualità»: ma si era concentrata su un'interpretazione dotta, per così dire dottrinale, della spiritualità, quale si era venuta delineando nelle speculazioni di teologi o di grandi personalità della cultura. Il concilio Vaticano II, dando centralità al «popolo di Dio» e quindi riconoscendo il ruolo di tutti i fedeli nella vita della Chiesa, di là dalle distinzioni di *status*, ha dato impulso a indagini che da un lato hanno rinnovato il modo di accostarsi alla storia delle istituzioni (le «diocesi» sono diventate «Chiese») e dall'altro hanno guardato ai laici non solo come oggetto di inquadramento religioso, ma anche come protagonisti della «pietà».

Punti di riferimento sono stati gli studi di alcuni teologi e storici della teologia, quali Congar, De Lubac e Chenu. Attraverso di loro si è venuta rafforzando la convinzione che il XII secolo sia stato caratterizzato dal «risveglio della coscienza»: un risveglio sotto il segno del Vangelo. L'idea di una società rinnovata nel segno evangelico ha dato il tono a ricerche di grande ambizione, allargate a tutte le manifestazioni della vita sociale.

In realtà, la percezione di una nuova epoca della religiosità è rinvenibile già nella prima metà del Novecento, in singoli studi rimasti a lungo senza eco. In particolare, negli anni Trenta Herbert Grundmann aveva compiuto un'approfondita analisi dei movimenti religiosi tra XII e XIII secolo, individuandone il tratto costitutivo nell'imitazione del modello apostolico di vita povera e itinerante per predicare il verbo di Dio. Tuttavia soltanto negli anni Sessanta l'importante contributo è stato riscoperto e valorizzato in tutta Europa.

Il nuovo indirizzo assunto dalle ricerche di storia religiosa si è espresso in diverse direzioni, senza alcuna preoccupazione di coordinamento complessivo. Si sono rianimate le indagini sulla storia del monachesimo, con riflessione sul contrasto tra esperienze «vecchie» ed esperienze «nuove»; è stato affrontato il tema del confronto tra monaci e clero impegnato nella cura d'anime, soprattutto quello dimorante presso le canoniche regolari nelle città; è stata valorizzata la pluralità di esperienze religiose promosse e vissute da laici, ora nel coordinamento con enti cenobitici, ora in forme del tutto originali, presso chiese e ospedali, nel complesso e variegato mondo dei conversi; sono state riconsiderate le testimonianze cristiane sfociate nell'eresia.

Il multiforme sviluppo degli studi ha posto l'esigenza di giungere a una valutazione d'insieme della storia religiosa del XII secolo, cioè di contestualizzare l'evangelismo del XII secolo, individuando le ragioni del suo sorgere.

Sono state sottolineate le connessioni dell'evangelismo del XII secolo con le speranze di rinnovamento del cristianesimo emerse al tempo della Riforma dell'XI secolo: quest'ultima aveva dischiuso attese di mutamento della Chiesa che non avevano trovato soddisfazione nella linea accentratrice inaugurata da Gregorio VII e che dunque spesso si esprimevano in contrasto con la gerarchia. In tale prospettiva, il XII secolo è epoca di fratture profonde, in cui l'opposizione tra strutture ecclesiastiche e vita religiosa diventa drammatica: solo agli inizi del Duecento, con gli ordini mendicanti, alcuni elementi della vita apostolica diventano parte integrante delle istituzioni di Chiesa.

Altri ha individuato nella volontà dei laici di attingere alle ricchezze del monachesimo – quello tradizionale o quello di origine recente – l'impulso alla diffusione di nuovi modi di vivere la carità nel mondo dei laici: ne sarebbe derivata una vita religiosa più personalizzata e rispondente a esigenze di autenticità.

Altri ancora ha affrontato il tema della vita religiosa all'interno dello studio delle istituzioni ecclesiastiche considerate nella loro evoluzione plurisecolare. Da questa angolazione il XII secolo si è presentato come età di passaggio in uno sviluppo di più lungo periodo, che affonda la sua origine nell'epoca carolingia e postcarolingia, e che ha conosciuto un momento essenziale al tempo della Riforma dell'XI secolo: tra XI e XII secolo la parrocchia diviene punto di riferimento religioso per gli abitanti dei villaggi rurali, ma anche nel mondo cittadino. Tale attenzione per le istituzioni di Chiesa – molto viva in alcuni studiosi – si è tradotta in una particolare sensibilità per le istituzioni nuove, quelle cioè che nel XII secolo prendono avvio, soprattutto nel campo del monachesimo.

Di recente Giles Constable ha proposto una lettura complessiva del mondo religioso del XII secolo nel segno della pluralità delle esperienze. La coscienza di un distacco rispetto al passato recente, la volontà di «riformare» la religione, guardando insieme all'epoca delle origini e al futuro, la relativizzazione della tradizione, l'accento sulla necessità di coniugare autorità e ragione sono individuati come i caratteri specifici di un secolo capace di generare le più diverse espressioni di testimonianza cristiana. Le frequenti e aspre polemiche che attraversarono la cultura ecclesiastica si rivelano anziché espressioni di una cultura dell'intolleranza, strumento per affermare identità differenti, dunque segno di una crescita che riesce a contenere in sé molteplici proposte. Solo verso la fine del secolo su tale apertura cominciano a prevalere atteggiamenti più rigidi.

Vera fioritura hanno avuto gli studi sul mondo cisterciense. L'indagine sui monaci bianchi è stata a lungo dominata dal problema del contrasto tra idealità e realtà: un ordine sempre più organizzato e potente è apparso in radicale antitesi con le iniziali aspirazioni di perfezione cristiana (Lekai). Ricerche più recenti hanno rifiutato il paradigma di un'evoluzione negativa. Approfondendo lo studio della tradizione manoscritta delle fonti sugli inizi, hanno indicato per

queste ultime datazioni più tarde, talvolta della seconda metà del XII secolo. Di conseguenza, i processi di istituzionalizzazione sono stati spostati a tale epoca: e con essi il momento di creazione dell'immagine di un periodo aureo delle origini. Nella prima metà del XII secolo il cenobitismo cisterciense sarebbe stato guidato da figure carismatiche, aperto alle donne e fondato sulla tolleranza tra i monaci e sui legami di reciproca carità tra abbazie fra loro congregate; la polemica di Bernardo di Chiaravalle nei confronti di esperienze monastiche più antiche sarebbe stata funzionale alla ricerca di un'identità. A partire dagli anni Sessanta si sarebbe gradualmente costituito l'ordine, capace di assorbire comunità preesistenti (Martha G. Newmann).

L'indagine sul crescente coinvolgimento del laicato nella vita religiosa del XII secolo si è di recente indirizzata verso il tema della pietà per gli emarginati e gli ultimi. L'attenzione alle testimonianze cristiane in ospedali e lebbrosari si è coniugata con una riscoperta del documento notarile quale fonte per lo studio non solo di fatti, ma anche di consapevolezza. Testamenti e donazioni sono diventati strumenti per conoscere il mondo degli atti di carità; carte private che registrano le conseguenze patrimoniali di decisioni di conversione hanno aperto prospettive sul fenomeno dei «converti». La «povertà» è stata analizzata nella sua dimensione di «scelta», in collegamento con le strutture ecclesiastiche. Ne sono scaturite indagini sulla figura del «laico religioso», interpretabile in modi diversi: talvolta come espressione della religiosità dei laici, talaltra come segno della capacità del monachesimo di esercitare un'influenza oltre le mura dei cenobi.

L'esame dell'evoluzione delle forme di religiosità dei laici si è estesa anche all'ambito dei modelli di santità. Nel XII secolo è stata rintracciata la nascita della figura del «santo laico», destinata a imporsi nel Duecento: il nuovo santo recepisce in parte virtù tradizionali dell'eroismo cristiano, in parte caratteri propri della nuova religiosità delle opere (Vauchez). Nel contempo, è stata analizzata la crisi del modello di santità in cui si riconoscono le comunità urbane. Il vescovo protettore continua a essere venerato, anzi talora il suo culto conosce un rilancio, ma non pare più in grado di diventare simbolo unitario per tutti i *cives*: anche in ciò il XII secolo si individua come importante momento di svolta (Golinelli).

Le ricerche sull'attesa della fine nella società occidentale nel XII secolo hanno una storia recente. I pionieristici studi di Herbert Grundmann, a partire dalla fine degli anni Venti, quelli di Raoul Manselli e soprattutto le ricerche di Marjoree Reeves, culminate nel volume edito nel 1969 su *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, hanno individuato in Gioacchino da Fiore l'autore di una svolta: il monaco avrebbe teorizzato per primo un'età di pace e di affermazione del cristianesimo tra la venuta dell'Anticristo e la fine del mondo, esercitando un'eccezionale influenza sull'apocalittica dei secoli seguenti.

Negli ultimi vent'anni intorno alla figura di Gioacchino da Fiore si è venuto a costituire un filone di indagini. Sono stati studiati i manoscritti delle opere dell'abate, si sono distinti i testi da lui composti da quelli più tardi di mano anonima e a lui attribuiti, si è ricostruita la complessa tradizione del pensiero gioachimita: il versante di questi sforzi culturali sono stati il Duecento e i tempi successivi. Il problema del rapporto tra Gioacchino e le riflessioni sulla storia e sulla fine dei tempi dei suoi contemporanei o immediati predecessori a lungo è rimasto in secondo piano.

È stato Robert Lerner a dare un contributo in tal senso. Lo storico americano ha indagato il tema del «refrigerio dei santi» nel pensiero cristiano, rivalorizzando una lunga corrente di pensiero che arriva ad alcuni protagonisti del XII secolo, quali Onorio Augustodunense, Ottone di Frisinga, Ildegarda di Bingen, Gerhoh di Reichersberg. Sono personaggi sui quali gli studi di filosofia medievale hanno riflettuto, individuandone alcuni tratti di omogenità che hanno giustificato a lungo l'uso della categoria storiografica di «simbolismo»: esponenti di un pensiero fondato su un'esegesi simbolica delle Scritture, in opposizione al razionalismo della prima scolastica fiorita in Francia.

L'esperienza visionaria e profetica di Ildegarda, per la sua unicità, è divenuta oggetto di intense attenzioni critiche. In tempi recenti lo studio degli scritti della badessa si è collegato al tema della presenza femminile nella società del XII secolo: della parola e del corpo della donna. Le interpretazioni si sono divaricate. Mentre si è concordi sul fatto che Ildegarda possiede una visione naturalistica del mondo, partecipa alle concezioni dell'ambiente culturale renano e si distingue dai contemporanei per un modo di procedere del pensiero per associazioni di immagini lontano tanto dalla dialettica razionalista quanto dalla scuola di Chartres, differenti sono i giudizi sia sulla parola profetica sia sul significato della malattia associata alle visioni. Da un lato è stata sottolineata la capacità di Ildegarda di utilizzare la malattia e di dominare la forza impersonale che avverte dentro di sé instaurando un colloquio con il «divino» e ponendosi consapevolmente quale profeta (Flanagan); d'altro lato è stato messo in luce che Ildegarda non riesce ad aprire uno spazio per la parola della donna all'interno della Chiesa e che il suo rapporto con la malattia prepara il controllo del corpo delle «mulieres sanctae» da parte delle gerarchie ecclesiastiche (Barbara Newmann).

La storiografia concernente l'eresia del XII secolo ha conosciuto dagli anni Cinquanta ad oggi profondi mutamenti. Da storia di piccoli, minoritari gruppi di cristiani, gradualmente essa è divenuta parte integrante della storia della società, modo di osservare, da un particolare punto di vista, il funzionamento della società nel suo complesso, cioè nelle sue dinamiche religiose, culturali e istituzionali. Questo cambiamento, visibile in alcune ricerche dell'immediato dopoguerra, è proseguito beneficiando, in modo più o meno diretto, del nuovo clima culturale connesso all'avvenimento conciliare.

Se Raffaello Morghen – sulla scia di una tradizione di studi italiana – affermava il carattere «evangelico» dell'eresia del XII secolo, appartenente a una grande stagione del cristianesimo, Arsenio Frugoni nella sua opera su Arnaldo da Brescia sottolineava l'importanza di considerare le fonti in base alle logiche di produzione: una lezione di valore generale, la cui fecondità si sarebbe mostrata proprio nelle indagini eresiologiche. Inoltre, la riscoperta delle *religiöse Bewegungen* di Herbert Grudmann metteva in luce le connessioni tra movimenti religiosi sfociati nell'eresia e nascita degli ordini mendicanti.

I rapporti tra aspirazioni a una vita religiosa conforme all'esempio degli apostoli ed eresie, nonché quelli tra costruzione della monarchia papale e lotta all'eterodossia sono stati a lungo gli assi privilegiati dalle interpretazioni. Per quanto concerne il primo aspetto, gli studi sono stati caratterizzati per lo più dal presupposto di una contrapposizione radicale tra gerarchie ecclesiastiche e movimenti religiosi sfociati nell'eresia. Questi ultimi sarebbero sorti a motivo dell'incapacità del clero di dare un annuncio credibile del Vangelo: gerarchie della Chiesa consapevoli della minaccia al loro monopolio del sacro li avrebbero relegati nell'area dei nemici della fede. A riguardo del secondo aspetto, si è messo in luce il progressivo approntamento di una normativa ecclesiastica che consentisse l'isolamento dell'eretico e obbligasse le autorità civili all'impegno contro i dissidenti, attraverso il recupero sia di canoni, sia di norme del riscoperto diritto romano. Il culmine di tale attività è stato individuato nella decretale *Vergentis in senium* di Innocenzo III, che equipara l'eresia al delitto di lesa maestà: l'eresia diviene crimine politico, il più grande crimine politico, che impone come soluzione la separazione dell'eretico dalla società civile (Capitani).

Recentemente gli indirizzi di ricerca si sono profondamente rinnovati. La svolta, tuttora in atto, è partita da una scrupolosa rilettura delle fonti, con grande attenzione alle circostanze e modalità di redazione. Si può dire che l'insegnamento di Frugoni sia stato messo a frutto e portato alle estreme conseguenze. In ciò si è distinta in modo particolare la storiografia francese, affiancata da notevoli contributi di quella italiana e di quella tedesca.

Vi è stato chi, individuando l'elemento forte dell'identità del gruppo dei compagni di Valdesio nel dovere di ogni cristiano di predicare allorché le gerarchie ecclesiastiche non trasmettono più la parola di Dio, ha evidenziato la pluralità di tendenze tra i Poveri di Lione tra la fine del XII e gli inizi del XIII secolo, alcune più inclini al recupero del rapporto con il clero, altre più propense alla contrapposizione: ne è risultata un'immagine poliedrica del «valdismo» delle origini (Merlo). Altre ricerche si sono rivolte al contesto lionese dell'azione di Valdesio, inserendo il personaggio nelle dinamiche politico-ecclesiastiche della sua città: è venuta in risalto la figura di un riformatore che agisce con il sostegno del suo presule, monaco cisterciense che gli apre la via al contatto con la curia romana, in occasione del III Concilio Lateranense. Le origini

dell'esperienza di Valdesio si pongono così all'interno della vita religiosa di una diocesi. La sua proiezione nell'ambito dell'eresia si configura, più che come il risultato della volontà pervicace di predicare senza l'autorizzazione ecclesiastica, come la conseguenza di un cambio di uomini al vertice delle Chiese di Lione e di Roma: l'ascesa di uomini di sensibilità diverse avrebbe contribuito in misura decisiva al mutamento.

Gli studi sugli Umiliati in area lombarda, nei quali si è distinta la scuola dell'Università Cattolica, hanno messo in evidenza lo stretto rapporto del movimento religioso con il clero diocesano lombardo, nonché con l'ordine cisterciense, che ebbe un ruolo importante nelle iniziative di Innocenzo III per riportare questo gruppo all'ortodossia.

Altre indagini hanno riproblematizzato la storia dei «buoni cristiani», superando l'interpretazione che, in una famosa opera, Arno Borst aveva offerto negli anni Cinquanta. Passata in secondo piano la questione dei rapporti tra «catari» in Occidente e bogomilismo in Oriente, nonché quella sull'identità cristiana o meno degli stessi, si è imposta l'esigenza critica di non riferire a gruppi religiosi occidentali del XII secolo le formulazioni dottrinali che compaiono nei manuali elaborati da chierici tra XII e XIII secolo. Secondo gli studiosi del «Centre national d'études cathares» (Brenon, Nelli, Duvernoy), la peculiarità dei «buoni cristiani» del XII secolo sempre più dev'essere individuata nel particolare sacramento cui essi attribuiscono funzioni salvifiche, l'imposizione delle mani che trasmette lo Spirito Santo (il *consolamentum*), anziché in credenze cosmologiche. Jean Luis Biget ha analizzato il contesto di diffusione dei buoni cristiani nel sud della Francia, trovando nell'ordine cisterciense e nei premonstratensi gli artefici della sistematizzazione in forme dualiste delle credenze catare, ed esplorando le ragioni politiche che conferirono alla lotta contro le eresie in quest'area un significato decisivo per il papato e i monaci bianchi.

La tendenza a rintracciare spiegazioni del fenomeno ereticale alla luce dell'evoluzione culturale e istituzionale di tutta la società occidentale emerge in alcune proposte storiografiche recenti. Studiosi inglesi hanno insistito sul complesso rapporto tra *literacy* e *illiteracy*, tra scrittura e oralità, e sul modo in cui esso si venne strutturando tra XI e XII secolo. Ancora negli ultimi secoli del primo millennio la cultura dei chierici avrebbe considerato l'educazione letteraria adeguata a ogni individuo, anche di condizione sociale inferiore, mentre nell'XI e XII secolo, in connessione con l'irrigidirsi delle distinzioni di ceto nel sistema signorile, essa sarebbe stata riservata agli uomini consacrati. Attraverso l'appropriazione delle Scritture da parte dei chierici con il divieto di accesso ad esse posto ai laici e, in generale, a chi non fosse mandato dalla gerarchia ecclesiastica, sarebbe stato proiettato nell'area dell'eterodossia chiunque avesse cercato la propria religiosità nel rapporto diretto con i sacri testi (Moore): l'*élite* clericale avrebbe non riconosciuto, ma creato la marginalità ereticale.



Tale impostazione tende a mettere in luce la costruzione di immagini e dottrine riguardo all'eresia da parte di fonti quasi tutte elaborate da uomini di Chiesa e propense ad attribuire ai gruppi di eretici e alle loro credenze una compattezza che in realtà non avevano. La recente storiografia francese, percorrendo strade in parte analoghe, sta indicando lo stretto rapporto tra le testimonianze letterarie pervenute e il mondo cisterciense: i manoscritti della seconda metà del XII secolo che danno informazioni sulla dissidenza religiosa, arrivano quasi esclusivamente da biblioteche cisterciensi. A ciò si deve aggiungere la sempre più acuta e approfondita indagine sull'azione di vescovi, monaci e legati papali cisterciensi nel Midi francese. Ne consegue un'attenzione crescente ai meccanismi di costruzione di una «verità» circa gli eretici da parte di esponenti di un monachesimo che cerca ambiti propri di affermazione.

Sul ruolo svolto dagli intellettuali cattolici nella definizione del pericolo ereticale si è soffermato di recente uno specialista del mondo cluniacense, Dominique Iogna-Prat. Nel trattato *Contra Petrobrusianos hereticos* di Pietro il Venerabile lo storico ha rinvenuto la teoria per la quale la Chiesa si afferma nella storia attraverso un doppio movimento, di *dilatatio* (lotta contro i nemici esterni) e di *purgatio* (purificazione all'interno). La definizione dell'eresia di Pietro di Bruis diventa occasione per chiarire il contenuto della fede, contro ogni attacco che possa mettere in dubbio la funzione mediatrice della Chiesa tra divino e umano quale si esplica soprattutto attraverso il rinnovo del sacrificio di Cristo nell'eucarestia. Di più: la Chiesa viene percepita come una realtà che si espande sottraendo spazio al potere del maligno, in un'opera di lenta e continua erosione. Gli eretici, indicando il confine che dev'essere continuamente sospinto indietro, diventano lo strumento mediante il quale la Chiesa definisce la propria identità: in ultima analisi, essi sarebbero in gran parte costruzioni letterarie al servizio dell'affermazione dell'istituzione e della cultura ecclesiastica.



#### 4. BIBLIOGRAFIA

- BENSON R.L. - CONSTABLE G., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford 1982
- BILLER P. - UDSON A. (edd), *Heresy and Literacy (1000-1530)* (Cambridge Studies in Medieval Literature, 23), Cambridge 1994
- BORST A., *Die Katharer*, Stuttgart 1953
- BURNETT Ch. - DRONKE P., *Hildegard of Bingen. The Context of Her Thought and Art*, London 1998
- CONSTABLE G., *Monks, Hermits and Crusaders in Medieval Europe*, London 1988
- CONSTABLE G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996
- CRACCO G., *Francesco e i laici. Il desiderio di Dio nella 'civilitas' medievale*, in S. DA CAMPAGNOLA et al., *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Milano 1982, pp. 104-126
- CRACCO G., *Gli eretici nella 'societas christiana' dei secoli XI e XII*, in *La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Atti della ottava Settimana internazionale di studio, Mendola, 30 giugno-5 luglio 1980, Milano 1983, pp. 339-373
- D'ONOFRIO G., *Storia della teologia nel medioevo, II: La grande fioritura*, Casale Monferrato 1996
- FLANAGAN S., *Hildegard von Bingen, 1098-1179. A Visionary Life*, London 1998<sup>2</sup>
- FRUGONI A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Roma 1954
- GRUNDMANN H., *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini Mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974; ed. orig. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935; Darmstadt 1961<sup>2</sup>
- Inventer l'Hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, sous la direction de M. ZERNER (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2), Nice 1998
- IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam. 1000-1150*, Paris 1998
- KELLER H., *Zwischen regionaler Begrenzung und universalem Horizont: Deutschland im Imperium der Salier und Staufer: 1024 bis 1250*, Berlin 1986
- La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Atti del XXVII Convegno storico internazionale, Todi, 14-17 ottobre 1990, Spoleto 1991
- LECLERQ J., *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris 1957; trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Firenze 1965
- LEKAI L.J., *I cisterciensi. Ideali e realtà*, Certosa di Pavia 1989; ed. orig., *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent State University Presse 1977
- LEONARDI C., *La teologia monastica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo, I: Il Medioevo Latino*, Roma 1993, pp. 295-321
- LERNER R., *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'escatologia medievale*, Roma 1995
- Libellus de diversis ordinibus et professionibus qui sunt in Aecclesia*, edd. G. CONSTABLE - B. SMITH, Oxford 1972
- MACERATINI R., *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Ugucion)*, Padova 1994
- MANSELLI R., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983
- MCGINN B., *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985; trad. it. *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale*, Genova 1990
- MCGINN B., *The Growth of Mysticism. From Gregory the Great to the Twelfth Century*, London 1995
- MERLO G.G. (ed), *Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, Torino 1987

- MERLO G.G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989
- MICCOLI G., *La storia religiosa*, in R. ROMANO - C. VIVANTI (edd), *Storia d'Italia*, II/1: *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 429-1079
- MOORE R.I., *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford 1987
- MORGHEN R., *Medioevo cristiano*, Bari 1951
- NEWMAN M.G., *The Boundaries of Charity. Cistercian Culture and Ecclesiastical Reform. 1098-1180*, Stanford 1996
- REEVES M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969
- ROSSI SACCOMANI A. (ed), *Le carte dei lebbrosi di Verona tra XII e XIII secolo*, Padova 1989
- VAUCHEZ A., *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, Milano 1993; ed. orig. *La spiritualité du Moyen Âge occidentale*, Paris 1795; nuova ed. *La spiritualité du Moyen Âge Occidentale; VIIIe-XIIIe siècle*, Paris 1994
- VIOLANTE C., *Studi sulla Cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zerbi, Milano 1972
- VIOLANTE C., *Ricerche sulle istituzioni ecclesiastiche dell'Italia centro-settentrionale nel medioevo*, Palermo 1986
- ZERBI P., *S. Bernardo di Chiaravalle di fronte alla cultura del suo tempo*, Milano 1990
- ZERBI P., *Bernardo di Chiaravalle e le controversie dottrinali*, in *Bernardo cistercense*, Atti del XXVI Convegno storico internazionale, Todi, 8-11 ottobre 1989, Todi 1990, pp. 131-163
- ZERBI P., *Tra Milano e Cluny: momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1991
- ZERBI P., «*Ecclesia in hoc mundo posita*»: *studi di storia e di storiografia medioevale raccolti in occasione del 70° genetliaco dell'autore*, a cura di M.P. ALBERZONI, Milano 1993
- ZERBI P., «*Teologia monastica*» e «*teologia scolastica*». *Lecture, riletture, riflessioni sul contrasto tra san Bernardo di Chiaravalle e Abelardo*, in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Milano 1993, pp. 474-494