

G. CRACCO, *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, Vita e pensiero 1983, pp. 339-373

GIORGIO CRACCO

GLI ERETICI NELLA 'SOCIETAS CHRISTIANA' DEI SECOLI XI E XII

1. « Nessuno di noi esce da questa vita senza tormenti, affinché possiamo sfuggire ai tormenti eterni » - « Se uomini malvagi ci fanno morire fra i tormenti, ne siamo felici; se invece arriviamo alla fine della vita per vie naturali, uno di noi che ci sta vicino, prima che spiriamo, in qualche modo ci uccide ». Questo, secondo la versione di Landolfo Seniore, avrebbe dichiarato l'eretico Girardo di Monforte all'arcivescovo Ariberto¹. In effetti, l'esperienza della morte — e di una morte sentita come liberatrice e quindi cercata e vissuta con gioia — è certamente un connotato ricorrente dell'eresia medievale, da quella « manichea » del Mille a quella « catara » del XII-XIII secolo (ci sembrano queste le denominazioni più adatte)². Il contadino Leutardo conclude

1 « Nemo nostrum sine tormentis vitam finit, ut aeterna tormenta evadere possimus [...] Si nos per tormenta a malis hominibus nobis ingesta deficiamus, gaudemus; si autem aliquando nos ad mortem natura perducit, proximus nostris, antequam animam damus, quoquomodo inlectit nos » (LANDOLPHI SENIORIS *Historia Mediolanensis*, II, 27, edd. L.C. BERTRAMANN-W. WARTENBACH in *MGH*, SS, VIII, 1848, pp. 65-66).

2 Nonostante tutte le discussioni tendenti a sminuire il sottofondo dottrinale, in senso nichilo, dell'eresia del Mille (cfr. soprattutto R. MORGEN, *Medioevo cristiano*, Bari 1968, rist. della 4ª ediz. del 1965, p. 241), resta per me valido quanto scrisse H. GRUNDMANN (*Movimenti religiosi nel Medioevo...*, trad. it., Bologna 1974, p. 407): « Gli eretici scoperti durante la prima metà del secolo XI... fin dall'inizio furono chiamati, dai contemporanei, "Manichei". E altrettanto valido è quanto aggiunse lo stesso GRUNDMANN a proposito dei Catari: « A partire dal 1163, tali eretici vengono denominati *Catari* » (p. 422). La storiografia più recente, invece, sembra voler accantonare l'etichetta di « Manichei » per far prevalere quella di « Catari »; e ciò in ordine a una sottovalutazione dell'eresia del Mille vista come « precedente » di quella del secolo XII: cfr. R. MANSELLI, *Una designazione dell'eresia catara: « arriana heresis »*, in *Id.*, *Studi sulle eresie del secolo XII*, 2ª ediz. accresciuta, Roma 1975, pp. 237-246, partic. 239 (dove si parla di eresie che « più tardi confluiscono nel catarismo »); I. AKINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI nell'Europa occidentale*, in *Studi gregoriani* raccolti da G.B. BORINO, II, Roma 1947, pp. 43-89, partic. 86. M.D. LAMBERT, aggiungendo al suo profilo *Medieval Heresy, Popular Movements from Bogomil to Hus*, London 1977, un *Glossary of Heretics* (pp. 381-384), neppure nomina i Manichei, e alla voce *Catars* spiega: « Dualist heretics... foreshadowed in eleventh century Western heresy; active from twelfth to late thirteenth or early fourteenth centuries ». Val la pena, tuttavia, di segnalare quanto scrisse UMBERTO DI SILVACANDIA alla

la sua avventura religiosa gettandosi in un pozzo³. I canonici di Orléans, mentre venivano trascinati fuori dalla città a furor di popolo (in quanto profanatori, con la loro falsa dottrina, di uno spazio sacro) e intravedevano il rogo che li avrebbe inceneriti (forse il primo rogo, nota il Manselli, acceso dopo il Mille per ammentare eretici)⁴, gridavano con quanto fiato avevano *se omnimodis hoc velle ac sese ultro ad ignem trahentibus inferebant*⁵. La volontà di morte si accentua entro le Chiese catare, ritualizzandosi nell'*endura*, che è « un suicidio ottenuto lasciandosi morire di fame o tagliandosi le vene per lasciarne uscire il sangue »⁶. Ma anche i vari riformatori di punta dell'XI e XII secolo, per quanto estranei (almeno in un primo tempo) a vere e proprie rotture ereticali, sentivano e apprezzavano la morte come una testimonianza estrema: penso ad Arnaldo, la cui *Vita*, non a caso, è narrata da Andrea da Strumi come una *Passio*⁷; a Ramirò, che si lasciò bruciare vivo, pregando intrepido, dai sostenitori del clero indegno (una fine che lo stesso Gregorio VII giudicò *valde terribile*)⁸; a Tanchelmo, assassinato nel 1115; a Pietro de Bruis, arso su un rogo tra il 1132 e il 1133⁹;

ment' circa del secolo XI: « Cathari, scilicet victorios catholice fidei haereticis » (*Adversus simoniacos*, I, 8, ed. F. THAYER in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum...*, 1891, p. 112); v. anche, della stessa opera di Umberto, I, 2, p. 105.

³ « Cernens se devotum atque ambicione vulgi destitutum, secret puteo periturus immerisit » (RODURAN GIABRI *Historiae*, II, 11, ed. M. PROU, Paris 1886, p. 50).

⁴ R. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza popolare nei secoli XI-XIII*, in *Id., Studi sulle eresie...*, pp. 19-38, par. 21.

⁵ RODURAN GIABRI *Historiae*, III, 8, p. 80; R.-H. BAUTIER, *L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel au début du XIe siècle. Documents et hypothèses*, in *Actes du 9^e Congrès national des Sociétés savantes. I. Enseignement et vie intellectuelle (IXe-XVIIe siècles)*, Paris 1975, pp. 63-88, par. 73.

⁶ R. MANSELLI, *La « Christianitas » medioevale di fronte all'eresia*, in *Id., Studi sulle eresie...*, pp. 293-327, par. 310.

⁷ « Peccensit, venenande pater Rodolpho, ut beati martyris Arnaldi passionem describerem » (ANDREAS STRUMIENSIS *Vita Arnaldi*, Probi, ed. F. BAUTIER in MGH, SS, XXX/2, 1974, pp. 1049-1050).

⁸ « Item relatum nobis est Cameracenses hominem quendam flammis tradidisse, eo quod syniacoos et presbyteros fornicatores missas non debere celebrare et quod illorum officium minime suscipiendum foret, dicere ausus fuerit. Quod quia nobis valde terribile et, si verum est, omni rigore canonice severitatis vindicandum esse videtur, facientiam tuam solliciti huius rei veritatem inquirere ammonemus » (GREGORIUS VII *Registrum*, IV, 20, lett. del 25 marzo 1077 al vescovo di Parigi in MGH, *Epistolae selectae in usum scholarum*, II/1, 1967, p. 328). *L'homme guidam* è certamente Ramirò, come risulta anche da un passo del *Chronicon S. Andreae Castri Cameracensis*, III, 3 (ed. L.-C. BETHMANN in MGH, SS, VII, 1846, p. 540), che fra l'altro designa Ramirò con la stessa espressione che si trova nella lettera di Gregorio VII: *hominem quendam*, oltre a descriverne la fine tragica: « Quidam vero de ministris episcopi et alii multi deducens eum in quoddam turgurum inducunt, et non reluctantes sed intrepidum et ut aiunt in oratione prostratum adnoto igne cum turgurio combusserunt ».

⁹ Su Tanchelmo, v. MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza...*, p. 25; su Pietro detto de Bruis, ancora MANSELLI, *Pietro de Bruis*, in *Id., Studi sulle eresie...*, pp. 79-92, par. 81-82.

ad Arnaldo da Brescia, sacrificato sull'altare del compromesso politico¹⁰; e a tanti altri, compresa quella ragazza fiamminga, che vedendo i suoi compagni perire tra le fiamme si liberò a forza dai suoi custodi per condurlo alla sorte¹¹. Dunque, pensare agli eretici di quest'epoca significa pensare ad altrettanti volontari della morte, quanto meno a persone che in nome di un'idea o di un valore considerato irrinunciabile rischiano di continuo la vita. Negarsi, rischiare di morire, morire davvero, e spesso atrocemente; ma perché, per chi, per che cosa? Quale il movente oscuro che spinge singoli e gruppi, perfino masse di credenti, fino al sacrificio supremo?

Il fenomeno non ha impressionato abbastanza gli studiosi, se si eccettua qualcuno, come il Manselli, che a proposito di « dolore e morte nell'esperienza religiosa catara » si è richiamato all'esempio dei martiri e quindi alla « più remota antichità cristiana »¹². E si possono intuire le ragioni: in primo luogo, morire nel Medioevo non sembra poi un fatto così tragico; c'è chi parla anzi di morte « addomesticata », di confidenza, addirittura convivenza tra vivi e morti: sarebbe la Chiesa-madre o, nel caso degli eretici, lo stesso Spirito consolatore a cancellare il trauma della fine; e che cos'è la pace del corpo sepolto se non un presagio della beatitudine eterna?¹³ Inoltre, per morire, ci vogliono motivazioni proporzionate alla gravità dell'atto: non si muore per « vecchie » e « stoltissime » dottrine come quelle attribuite ai canonici di Orléans e ai Monfortini (rimasugli male intesi dell'antico manicheismo)¹⁴; non si muore per dar vita a un paganesimo libresco come quel-

¹⁰ Arnaldo da Brescia affrontò la morte « senza abitare le proprie idee e rifiutando la presenza di un prete, per invocare direttamente il perdono da Cristo » (P. LAMMA, *I Comuni italiani e la vita europea, 1122-1220*, in *Storia d'Italia*, coord. da N. VALETTI, I, Torino 1965, pp. 279-454, par. 332).

¹¹ MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza...*, p. 26.

¹² R. MANSELLI, *Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, in *Id., Studi sulle eresie...*, pp. 221-236, par. 223-224.

¹³ « In sancta quippe Ecclesia Deo renati offerimus et per ipsam iuxta pie conversationis qualitatem ad aeternitatem tendimus. Caeterum, cum resolvimur, in ipsa sepulti quiescimus et iuxta speciem mortis iniamur future beatitudinem resurrectionis » (*Synodus Altrebatensis a Genaro Cameracensi et Altrebatensi episcopo celebrata anno MXXV*, 7, in L. D'ACHERY, *Synodus sine collectio veterum aliquot scriptorum...*, nova ed., Paris 1723, pp. 607-624, par. 617). Cfr. per il problema, A. OLIVIERI, *Spazi mentali ed urbani della morte in Occidente. Alcune tipologie mediterranee*, « Ricerche di storia sociale e religiosa », 14 (1978), 119-134, par. 125.

¹⁴ « Omnium antiquarum stultissimum ac miserimum, nempe sui deceptitum haerese » (RODURAN GIABRI *Historiae*, III, 8, p. 76) viene definita l'eresia di Orléans; dei Monfortini si dice che « colebant idola more paganismi ac cum iudeis inopia sacrificia liare nitebantur » (RODURAN GIABRI *Historiae*, IV, 2, p. 94). In realtà, sono i cronisti ortodossi che non trovano di meglio che offrire un'immagine « arcata », desunta dagli eresiologi tardoantichi, dei loro personaggi.

lo riferito a Vilgardo di Ravenna — avrebbe predicato che gli scritti dei grandi poeti dell'antichità *per omnia credenda esse*, né più né meno dei testi rivelati —, che tuttavia avrebbe conquistato masse di seguaci in Italia, in Sardegna e in Spagna (tutti sterminati con il ferro e con il fuoco)¹⁵; non si muore per proclamare giudicialmente *Ego sum Deus et non mulior*, contro la pluralità delle persone divine¹⁶ (si ricordi che per i controversisti cattolici i Giudei sono una specie di eretici, moralmente e religiosamente con altre specie)¹⁷; non si muore perché i preti, da secoli, convivevano con donne, e nemmeno perché, ugualmente da secoli, non pochi vescovi ottenevano l'elezione con mezzi simoniaci: il che, è stato notato, non sempre è « indizio di decadenza di un costume morale e religioso », e anzi è « fatto abbastanza naturale » in un certo « contesto »¹⁸; e neppure si muore, come nel caso dei Catarì, per affermare un arcaico dualismo: il *principium lucis*, cioè Dio; e il *principium tenebrarum*, cioè Lucifero (sono parole di Alano da Lilla)¹⁹.

Gli studiosi hanno allora supplito alla povertà delle fonti dirette avanzando proprie interpretazioni: gli eretici sono forze del « popolo », del « laicato », della « borghesia » in rivolta, in nome della « dignità umana » e di un « ideale di vita evangelica ed apostolica », contro la

¹⁵ Roubinien-Graunt *Historiae*, II, 12, p. 50. Su Vilgardo, come su tutte le eresie del Mille, cfr. G. GRACCO, *Riforma ed eresia in momenti della cultura europea tra X e XI secolo*, « Rivista di storia e letteratura religiosa », 7 (1971), 411-477, partic. 462 ss. In R. MANSSELLI, *Eresia del Mille*, Napoli 1963, pp. 118-149, le eresie del Mille fanno parte del capitolo: « Rigorismo ed evangelismo tra Chiesa ed eresia ». In E. WERNER, *Stadt und Gesellschaften im Hochmittelalter*, II, bis 13, *Jahrbücher*, Weimar 1980, pp. 71-73, le stesse eresie ormai risentono del *Finalismus* urbano.

¹⁶ ALBERTI *De diversitate temporum*, II, 22-23, ed. H. VAN RUY, Amsterdam 1980, p. 88. V. anche L. POLIAKOV, *Storia dell'antisenitismo*, I. *Da Cristo agli Ebrei di corte*, trad. it., Firenze 1974, p. 46 (nota 24).

¹⁷ Basti un solo passo: « Perro in quibus haereticis a catholicis sint deviantes et velut pagani aut Judaei procul habendi et ex multis sanctorum Patrum docemur scriptis et ex subiectis catholicorum conciliorum capitulis » (GILBERTI CARDMANIS *Adversus Synoniacos*, I, 11, p. 116). È significativo come una delle più fiere persecuzioni antigiudiche sia avvenuta proprio ad Orleans, e negli stessi anni in cui stava sviluppandosi l'eresia dei canonici di corte (B. BROUWERKANTZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096*, Paris-La Haye 1966, pp. 380-381): risposta solo in apparenza a una temuta collusione tra Ebrei e Musulmani. Cfr. anche L. GRACCO RUGGERI, *Pagani, Ebrei e Cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli Ebrei nell'Alto Medioevo*, I, Spoleto 1980 (Settimana di studio..., XXVI), pp. 13-101, partic. 82-83 con nota 121.

¹⁸ O. CARITANI, *Immunità vescovile ed ecclesiologia in età « pregregoriana » e « gregoriana »*, *Lavoro della « restaurazione »*, Spoleto 1966, p. 111.

¹⁹ « Alunt haereticis temporis nostri quod duo sunt principia rerum, et principium lucis et principium tenebrarum. Principium lucis dicunt esse Deum, a quo sunt spiritualia, videlicet anime et angeli; principium tenebrarum Luciferum, a quo sunt temporalia » (ALANUS DE INSURIS *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses libri quatuor*, I, 2, in *PL*, 210, col. 308).

« Chiesa feudale »²⁰; gli eretici sono i « puri » che protestano, avendone per modello gli *Acti degli Apostoli*, contro la corruzione del clero: il loro obiettivo è una Chiesa santa, una *christianitas* « nuova, più sincera, più conforme al Divino Maestro »²¹; gli eretici sono le avanguardie attive di masse rustiche e anche borghesi che non tollerano più oltre il giogo dei potenti laici ed ecclesiastici²². E poiché ogni rivolta ha fatalmente le sue vittime e a soccombere sono stati puntualmente gli eretici, è poi intervenuta una certa tenerezza verso i vinti a confondere le acque sottolineando la violenza e la gratuità dell'apparato repressivo ecclesiastico ovrattanto (ma anche, e prima, laico, come precisa il Manselli)²³: gli eretici erano, in realtà, delle brave persone, aliene da ogni volontà di morte; chi li ha fatti apparire « cattivi », li ha criminalizzati e indotti nella disperazione, fino a preferire la morte alla vita, è stato il potere intollerante²⁴. Ecco, dunque, perché gli eretici sono morti: per affermare diritti elementari, esigenze genuine, in un sistema che viceversa li negava. Gli eretici morirono non per scelta loro ma per reazione — una reazione sproporzionata all'effettivo pericolo — del sistema.²⁵

²⁰ MOKANEN, *Medioevo cristiano*, pp. 242-243, che per questa terminologia si ispira, pur tacendo poi conclusioni del tutto diverse e autonome, a G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana, secoli XI-XIV*, Firenze 1961, pp. 37-40. Per uno stato *quasiomni*, cfr. G. GRACCO, *Un problema sempre aperto: l'origine dell'eresia medievale*, « Cultura e Scuola », 79 (1981), 102-112. Una recente sintesi è quella di J.-P. POIX - E. BOURNAZET, *La mutation féodale, Xe-XIIIe siècles*, Paris 1980, pp. 382-427 (a pp. 49-51 ulteriore bibliografia).

²¹ MANSSELLI, *La « Christianitas » medioevale...*, p. 311.

²² E. WERNER, *Haeretic and Gesellschaft in II. Jahrhundert*, Berlin 1975 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., Bd. 17, Heft 5) pp. 47-60; G. LITAVRINE, *La papauté et les hérésies*, in *Histoire du Moyen Age*, red. par M. ABRAMSON-A. GOUREVITCH-N. KOLSENITSKI, trad. It., Mosca 1976, pp. 426-444, partic. 434.

²³ MANSSELLI, *Aspetti e significato dell'insolteranza...*, pp. 21-22. Ci sembra tuttavia che non la « più incensa partecipazione del popolo alla vita religiosa del tempo » bensì l'atteggiamento dei potenti (come il re di Francia, i notabili laici di Milano) sia responsabile del furore antieretico: cfr. G. GRACCO, *Le eresie del Mille: un fenomeno di rigetto delle strutture feudali?*, in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen, Xe-XIIIe siècles*, Bilan et perspectives de recherches, Roma 1980, pp. 345-360, partic. 351.

²⁴ In questo senso, seppur con cautela, si esprime G. MURCOU, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, II. *Dalla caduta dell'Impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 478-479.

²⁵ Un'idea di repressione, « con il coinvolgimento di spazi ben più ampi di quelli diretta mente legati all'eresia e con profonde implicazioni nei rapporti umani, così nel breve come nel lungo periodo », è sostenuta per l'epoca tardo-medievale da G. G. MERRIO, *Eretici e inquisitor nella società piemontese del Trecento...*, Torino 1977, pp. 121-148, partic. 122. Ma, oltre da quelle interpretazioni, bisognerebbe tener conto anche dei dati, come quelli che si trovano in A.C. SHANNON, *The Popes and Heresy in the thirteenth Century*, Villanova (Pa) 1949. Del resto, già a monte è chiara l'esistenza di una gamma di atteggiamenti (cfr. B. BOURN, *Tradition and Invention: Papal Attitudes to Deviants, 1159-1216*, in *Schism, Heresy and Religious Protest, Perspectives...*, ed. by D. BAKER, Cambridge 1972, pp. 79-91).

Alcune ragioni che hanno impedito di apprezzare il *cupio dissolvi* degli eretici sono certamente valide, altre meno. Si dia pure per scontato che la morte allora non faceva troppa paura; ma resta pur sempre il problema delle motivazioni. Di certo, gli eretici non motivano in nome di arcatiche teologie o di strani principi (con l'analisi dei soli contenuti, specifici non si sono raggiunti grandi risultati nell'indagine)²⁶; semmai motivano in nome di esigenze che li portavano ad abbracciare occasionalmente e culturalmente quelle teologie e quei principi (con il che si può superare la polemica sull'origine orientale o meno di certe eresie: le esigenze sono sempre relative all'*habitat* degli individui e dei gruppi sociali, anche se si possono nutrire degli apporti più lontani, anche « orientali »)²⁷. Ma come connotare quelle esigenze? In senso solo economico? Sfido chiunque a dimostrarlo, fonti alla mano, sia per le eresie del Mille, dove pure qualcuno contesta il pagamento delle decime²⁸, sia per l'eresia catara, oggettivamente « interclassista »²⁹. Del re-

²⁶ Giustamente è stato rifiutato un « discorso organicamente sistematizzante delle nostre imprecisate fonti » (Miccio, *La storia religiosa*, p. 478); Ma è il contesto culturale a rendere meno impresse le fonti medesime, come ho avuto modo di sostenere distinguendomi da E. Werner, ma soprattutto da K. Härdinger (cfr. Cracco, *Riforma ed eresia...*, pp. 444, nota 102; 455, nota 136).

²⁷ Sarebbe, fra l'altro, assurdo negare in Occidente la presenza di Orientali; e fa bene il Werner (*Häresie und Gesellschaft...*, pp. 43-47, partic. 45) a sottolineare inespliciti nella ben nota polemica tra A. Dondaine e R. Morghen: nasce di Balgari sarebbero documentabili anche in diocesi di Torino. Del resto, anche al concilio di Limoges del 1031 si ricorda il passaggio di monaci greci: « Ante hos plures annos quidam ex fratribus de monte Sinai in hanc partem adveniant occidentem... moribus graves, doctrina catholica fidei profunderis, vita per omnia honesta, utriusque lingue periti... Graeci semper Latinis sapientiores fuerunt, et Scripurae Latinae non ex Graecorum fonte derivatae sunt » (J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et accuratissima Collectio...*, XIX, 1960, rist. coll. 516-517). Ma non è la presenza di Orientali, eretici o meno, a decidere dell'origine dell'eresia in Europa (come vogliono E. Werner-M. Ernströsser, *Movimenti socio-religiosi nel Medioevo*, trad. it. in *L'eresia medievale* a cura di O. Carraro, Bologna 1971, pp. 185-197, partic. 188), bensì un contesto di strutture — quello che cerchiamo più oltre di illustrare — che richiedeva compensi gnostici, pneumatici, spirituali di qualsiasi provenienza (cfr. Cracco, *Le eresie del Mille...*, partic. 357-359).

²⁸ ROURNUT GIARDIN *Historie*, II, 1, p. 49 dell'ed. cit. Ho già dimostrato (G. Cracco, *Realità e carisma nell'Europa del Mille*, Torino 1971, p. 82) che il rifiuto di Letardo di pagare la decima non ha nulla a che fare con una rivendicazione economica né tanto meno con la idea di classe (v. anche C. Vrolant, *La poenitè nelle eresie del secolo XI in Occidente*, ora in *Id., Stati sulla cristianità medievale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zsany, Milano 1975, pp. 69-107, partic. 93). Diverso è invece l'apporto alle eresie in E. WERNER, *Annali und Reichen in der Vorstellungsgang über und westlichlicher Häretiker des 10.-12. Jahrhunderts*, in *Poenitè und richchezza nella spiritualità del secolo XI e XII*, Todi 1969, pp. 81-125, partic. 124-125. Ma non è il caso di insistere su queste differenze interpretative, che solo se prese in se stesse, senza tener conto del grande sforzo di analisi che le precede, possono apparire come « sterile exercise » (J.L. Nelson, *Society, Theology and the Origins of Heresy: towards a Reassessment of the Medieval Evidence*, in *Schism, Heresy and Religious Protest...*, pp. 63-77, partic. 63).

²⁹ MANSELLI, *La « christianitas » medioevale...*, pp. 308-309, partic. nota 42.

sto, è tempo di accantonare certi miti, come quello dell'« eretico povero » o del « povero eretico »; l'opposizione la fanno non già i deboli e i vinti, bensì i potenti, quelli che hanno la forza e i mezzi per farla: *sonent les meilleurs*, dice il Duby a proposito degli eretici del Mille, ossia canonici di corte, gente di palazzo, vescovi, *militēs*³⁰; chierici, monaci, ancora *militēs*, monaci, possiamo aggiungere a proposito di quella che non è improprio chiamare « europataria » dei secoli XI e XII³¹; feudatari, borghesi, nonché *et qui sacerdotio funguntur* (come dice una lettera del conte di Tolosa), nel caso dei Catari di Linguadoca³². Anche se poi, accanto ai potenti in rivolta, si trovano spesso gli umili, in apparenza uniti, in realtà con un carico di speranze e di obiettivi del tutto diversi: la *plebs* conquistata dai « Manichei » del Mille³³; il popolino persuaso a tumultare contro il clero corrotto e parassita³⁴; i piccoli artigiani e i contadini che ingrossarono le file del catarsismo³⁵.

Si può parlare allora di esigenze solo religiose? Intanto sarebbe arduo, allo stato attuale delle conoscenze antropologiche, concepire la religione come separata dalla totalità di un contesto umano e sociale³⁶. E poi, anche restando sul terreno religioso, occorre guardarsi dalla se-

³⁰ *Indiscutablement, les meilleurs furent des clercs, et souvent les meilleurs* (G. Duby, *Les trois ordres ou l'imagination du féodalisme*, Paris 1978, p. 164. Anche a detta del Gilbert, gli eretici di Orleans « in civitate potabatur genere ac scientia valentiores in clero » (*Historiae*, III, 8, pp. 74-75); e un altro cronista: « erant autem ipsi heretici ex melioribus ipsis civitatibus clericis » (*Chronique de Saint-Pierre-le-Vif de Sens, dite de Clartés*, texte éd., trad. et ann. par R.-H. Bautier-M. Guirys, Paris 1979, p. 114). Letardo di Sens, un altro eretico il cui dogma « iam crescebat in seculo » (*Helianus de Fureury, Vie de Robert le Pieux, Epitoma Vitae Regis Roberti Pii*, 6, texte éd., trad. et ann. par R.-H. Bautier et G. Labory, Paris 1965, pp. 64-66) era un vescovo, anzi uno dei più quotati vescovi di allora. A Montione non si trovano ecclesiastici, ma *militēs*: « Castrum igitur erat per idem tempus in gente Langobardorum, quod, ut erat, vocabatur Mons videlicet fortis, plenum clam ex nobilitatibus eiusdem gentis. Hos nempe cunctos ita maculaverat heretica pravitas... » (ROURNUT GIARDIN *Historie*, IV, 2, p. 94).

³¹ Per « europataria » intendiamo il movimento di contestazione del clero corrotto che continuò anche dopo la riforma gregoriana.

³² GERVAŠI MONACHI CANTUARIENSIS *Chronica [mutor]*, sub a. 1177, in *Europae Opera Historica*, ed. W. Stubbs, in *Reman Britannicarum Mediae Aevi Scriptores*, 73/1, 1879, p. 270. Cfr. inoltre C. Vrolant, *Eresie nelle città e nel contado in Italia dall'XI al XIII secolo*, in *Stati sulla cristianità...*, pp. 349-379, partic. 366-370.

³³ « Exorti sunt per Aquitaniam Manichei, seducetes plebem » (ADENKARI *Historiae Francorum*, III, 49, ed. G. Wartz in MGH, 55, IV, 1842, p. 138). Anche Letardo seppe coinvolgere la gente del suo vicus: « quibus etiam persuasi, sicut sunt rusticis mente labiles, universa haec parare ex mirabili Dei revelatione » (ROURNUT GIARDIN *Historie*, II, 1, p. 49).

³⁴ « La massa popolare » segue volentieri l'eretico « se combatte il clero indegno » (MANSELLI, *Aspetti e significato dell'intolleranza...*, p. 25).

³⁵ MANSELLI, *La « Christianitas » medioevale...*, pp. 308-309.

³⁶ Religion, as an aspect of human activity, can only be fully understood in this total context (Nelson, *Society, Theology and the Origins of Heresy...*, pp. 65-66).

ducente operazione di tutto esorcizzare secondo l'ideologia delle « buone intenzioni » e del « lieto fine »: nella storia le lacerazioni ci sono; e non tutti gli eretici sono degli ortodossi mancati o dei ribelli funzionali al fortunato cammino delle istituzioni. Gli eretici del Mille, inoltre, lungi dal voler redimere la Chiesa, la negavano alla radice (*non credebant Ecclesiam esse*)³⁷; i Patariini si battevano per la Chiesa della verità, che non è proprio coincidente (se non casualmente e temporaneamente) con la Chiesa dell'autorità, tant'è vero che quando quest'ultima si afferma pienamente nasce l'eresia dei « disobbedienti »³⁸; i Catari, infine, costituiscono una loro Chiesa, una vera e propria « Conchiosa », con un proprio credo, propri riti, un proprio clero, una propria organizzazione territoriale³⁹: non per nulla qualcuno ha parlato, a proposito dell'opposizione globale catara — un'opposizione che era sentita come globale anche dalle fonti del tempo⁴⁰ — di « Cristo dilacerato »⁴¹. Non saprei, quindi, quanto sia esatto asserire che gli eretici si sacrificarono per l'ideale di una Chiesa pura e senza macchia; neppure dei Patariini, a mio avviso, si può affermare *tout court* che il loro obiettivo era soltanto ecclesiologico, cioè la salvezza della Chiesa⁴²: Aitaldo era un uomo di Dio prima che un uomo di Chiesa⁴³.

E poiché oggi è più facile, se non più di moda, parlare di cristianesimo, di *christianitas*, invece che di Chiesa, una distinzione s'impone: se per *christianitas* s'intende l'adesione a Cristo, alla vita di Cristo (come intendono certe fonti)⁴⁴, solo dei Patariini, dei Valdesi, e in genere dei

³⁷ André de Fleury, *Vie de Gaufred, abbé de Fleury, Vita Gaufredi Abbatis Floriacensis Monasterii*, I, 56, texte éd., trad. et ann. par R.-H. Bautier - G. Lator, Paris 1969, p. 98.

³⁸ G. Gracco, *Patariini: « opus » e « nomen »* (tra verità e autorità), « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 28 (1974), 357-387, partic. 363-366.

³⁹ *Son caractere agressive d'Église dressée contre l'Église* (M.-H. Vicare, *Le Catharisme: une religion*, « Cahiers de Fanjeux », 14, 1979, 391-409, partic. 404).

⁴⁰ « Sappia Bernardo che c'è ormai un'altra Chiesa, l'eretica », traduce il Manselli (*Enchiridion di Scheinfeld e San Bernardo di Clairvaux*, in *Id., Studi sulle eresie...*, pp. 141-156, partic. 148) parlando dell'appello, appunto, di Evervino a San Bernardo (*PL*, 182, coll. 617-619) inviato già verso il 1144.

⁴¹ R. GURTON, *Le Christ écartelé*, Paris 1963.

⁴² Come ho cercato di dimostrare nel mio *Patariini: « opus » e « nomen »...* pp. 369-374. Diversamente C. VIOLANTY, *I latini nel movimento patariino*, in *I latini nella « società cristiana » dei secoli XI e XII*, *Mit.*, Milano 1966, pp. 597-687, partic. 687 (« Il fine della grande battaglia era, testimoniando la verità che è Cristo, salvare la Chiesa »). Sulla particolare ecclesiologia dell'omnipotenza del secolo XII, v. *infra*.

⁴³ *Vita Dei, Dei famulus*, o con espressioni analoghe è normalmente definito Aitaldo: cfr. ANDREAS STRUMENSIS *Vita Aitaldi*, 6, 7, 19, 26 e *passim*, pp. 1053, 1054, 1063, 1072 e *passim*.

⁴⁴ È un significato che talora appare nel *Registrum* di Gregorio VII: *christianitas* come insieme di fedeli che credono nella stessa fede di Cristo (cfr., ad esempio, I, 53, p. 80; I, 64, p. 93; VII, 11, p. 474 e *passim*). Indicazioni bibliografiche sulla storia del concetto di *christianitas* in L. PROSDOCIMI, *Per la storia della cristianità medievale in quanto istituzione*, in *Le isti-*

« disobbedienti » si può dire che morirono in nome della cristianità, non degli eretici del Mille, non dei Catari, il cui atteggiamento nei confronti della carne e della morte è chiaramente anticristiano: Cristo amò la carne, ogni sorta di mediazione carnale, essi la disprezzano; Cristo amò la vita ed ebbe paura del dolore e della morte, essi godono del dolore e della morte. Se, invece, per cristianità s'intende l'istituzione, anzi la « suprema istituzione » comprendente dinamicamente tutte le altre⁴⁵, è evidente che nessuno degli eretici si sacrificò per essa, e anzi fece ogni sforzo — o con la critica aspra o con la negazione radicale — per metterne a nudo le contraddizioni e la crisi.

Quanto, infine, all'instanza sul fatto della repressione — una repressione che avrebbe creato perseguitati e martiri —, l'obiezione è fin troppo facile: dando per scontato che in un mondo culturalmente livellato il « diverso » si avverte di più, persuadendo i potenti alla caccia delle streghe e gli intellettuali di regime agli scritti di confutazione⁴⁶, resta la circostanza innegabile che non pochi eretici cercano la persecuzione e il martirio in forma autonoma, al di qua e al di fuori dell'impatto con l'istituzione, come sbocco e verifica della propria scelta religiosa.

Dunque, le eresie vanno viste non nella solita, logora, dialettica con la Chiesa e la cristianità; né gli eretici possono essere scambiati per le solite vittime necessarie al sistema, per i soliti sfruttati in rivolta, per i soliti protestatari persi dietro a modelli evangelici. Il problema, anzi, va posto a monte: che cosa rappresentavano, in rapporto alle eresie, Chiesa e cristianità nei due secoli successivi al Mille, ossia in tempi d'instabilità impressionante?⁴⁷ E chi erano o, meglio, che cosa non volevano essere gli eretici (visto che quasi tutti fanno coincidere con il sacrificio della vita o con la morte il loro realizzarsi supremo) in quel contesto? Su un aspetto solo le fonti sono concordi: nel designarli uomini di Dio, uomini dello Spirito, capaci di divinizzarsi e di spiritualizzarsi fin da questa vita (alludo agli eretici del Mille e ai Catari). Ma anche la loro

istituzioni ecclesiastiche nella « società cristiana » dei secoli XI e XII, *Papato, cardinale ed episcopato*, *Atti...*, pp. 1-18, partic. 13.

⁴⁵ G. TABACCO, *Il corso del Medioevo come processo aperto di strutture instabili*, « Società e storia », 3 (1980), 1-33, partic. 6-7.

⁴⁶ I contemporanei del Mille, tuttavia, non erano tutti mediocri come il Gahber che agli eretici dei canonici di Orléans non sapeva che obiettare luoghi comuni (*Historiae*, III, 8, pp. 76-80), ma erano anche del livello di un Fulberto di Chartres o di un Gerardo di Cambrai (cfr. Gracco, *Riforma ed eresia...*, pp. 452-462, e *infra*, testo corrispondente alle note 79-83).

⁴⁷ Anche se sembra eccessivo parlare sempre di « caos », di « anarchia », di « groviglio » per l'epoca del Mille (alla base di questi giudizi c'è spesso l'affanno della ragione), è indubbio che ci si trova di fronte a un periodo di grandi trasformazioni.

«volontà di dislocarsi nello Spirito, di avere accanto quell'ideale compagno di viaggio che è Dio»⁴⁸ richiede spiegazioni: Dio non si sente e non si vede invano; così come non si cerca di morire per poco o per nulla. Le spiegazioni, o almeno certe spiegazioni — nessuno può avere la pretesa di esaurire il mistero delle reazioni umane —, vanno cercate nel modo di essere, sempre mutevole, delle strutture sociali.

2. Cominciamo dagli eretici del Mille. Al di là delle ascendenze d'obbligo (manichee, pagane o giudaiche), o di diversità commesse con lo status sociale — la «dottrina» di un contadino come Lettardo non può essere simile a quella di un intellettuale come Vilgardo —, essi risultano accomunati da alcune convinzioni di fondo: che ai fini della salvezza la fede ortodossa è del tutto inutile e anzi dannosa, stoché occorre abbracciare una fede nuova e alternativa, esclusivamente «spirituale»; che bisogna affrettare la crisi del cristianesimo negandone ogni struttura, ogni apparato sacramentale e politico, in quanto degradazione «carnale», supporto diabolico⁴⁹, che l'eresia è come un'avanguardia — un'avanguardia disposta a restare nell'ombra, ad agire in forma segreta, catacombale —, cui prima o poi seguirà il consenso delle masse⁵⁰. Tali convinzioni si radicano in un periodo preciso — ultimi decenni del X, primo trentennio circa dell'XI secolo —, nell'arco di circa cinquant'anni; e in aree altrettanto precise: la valle padana, la Francia del nord, i Paesi Bassi, le regioni a cavallo dei Pirenei, con esclusione di Gran Bretagna, paesi scandinavi, Germania e Italia centro-meridionale (si veda la «mappa» del Lambert)⁵¹. Perché in questo periodo? perché in queste aree?

Anzitutto, è da verificare la pertinenza delle idee degli eretici: quanti desi additano l'innuità e la nocività della fede corrente e proclamano, al posto della religione della carne, una religione dello Spirito, non inventano nulla che già non sia per molti versi implicito nella realtà e nella cultura del loro tempo. Attorno al Mille, infatti, sono pochi gli autori che non abbiano coscienza di una crisi drammatica della cristianità e che non descrivano questa crisi in termini di squilibrio tra

⁴⁸ È un'espressione usata da P.R.L. BROWN, *Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours*, University of Reading 1977 (The Stanton Lectures 1976), p. 7, ma che ricorre anche nelle fonti del Mille: «Deus omnium tibi comes nunquam deest» (PAULI CARROVENENSIS Vetus Agno, VI, 3, in PL, 157, col. 265).

⁴⁹ CRACCO, *Riforma ed eresia...*, pp. 464-465.

⁵⁰ «Diebant nempe fore in proxima in illorum scholici dogma cadere populam universam» (RODRIGEN GLABRI HISTORIAE, III, 8, p. 75).

⁵¹ Lambert, *Medieval Heresy...*, p. 34 (l'autore chiama la maggior parte delle eretiche *proto-dualisti*, oppure *uncertaini*).

realismo e spiritualismo (si pensi a Ratierio di Verona, a Odone di Cluny, a Fulberto di Chartres, allo stesso Raoul Glaber⁵²). Dunque, gli eretici non sono causa della crisi, perché la trovano già in atto; semplicemente la aggravano con il loro intervento e con la loro proposta di soluzione finale. Il problema si sposta perciò a monte, ossia ai motivi della crisi religiosa in quel periodo, in quelle aree.

Gli studi recenti, oltre a definire gli aspetti economico-sociali, per certi versi spettacolari, della cosiddetta «rinascita del Mille» — il decisivo avanzamento dell'economia rurale, l'accelerarsi della circolazione monetaria, la ripresa del traffico, il passaggio da un insediamento sparso a uno accentrato, con conseguente crescita dei nuclei urbani⁵³ —, hanno descritto anche quelli politico-amministrativi in senso lato, ossia la crisi di un ordinamento di vertice come quello carolingio, che dava spazio al proliferare anarchico di fortezze e di signorie locali e all'affermarsi di forze nuove solo perché capaci di autodifesa e di un rude e capillare dominio su un territorio⁵⁴. La cristianità, che di quell'ordinamento pubblico era stata colonna nella prassi oltre che nell'ideologia, non poteva non subire un violentissimo impatto: non più una Chiesa potente e protetta, vivente all'ombra di un potere laico⁵⁵ che operava dall'alto per conto e per grazia di Dio; ma un potere laico infranto e instabile che lasciava la Chiesa scoperta e indifesa, espuesta al dilemma o di fuggire un mondo diventato troppo insicuro e malvagio o di procurarsi essa stessa i mezzi e le forze per dominarlo.

Si assiste allora — la scelta fu quasi obbligata — al costituirsi della stessa Chiesa a forza politica autonoma, a titolare di un proprio spazio di potere, come risposta alle tante «sfide» e aggressioni che le venivano da ogni parte. Il monachesimo, il più spiazzato dalla crisi, sperò di salvarsi appellandosi disperatamente ai sovrastanti potenti laici ed ecclesiastici: Abbone di Fleury invocò i re Ugo e Roberto perché risanino la Chiesa profondamente contaminata dall'*heretica pravitas* dei falsi vescovi⁵⁶; Odone di Cluny ammette che perfezione e santità pos-

⁵² Si vedano in proposito i nostri contributi: *Riforma ed eresia...*, partic. pp. 432-462; e *Le eretiche del Mille...*, partic. pp. 353, 356, 358 (a proposito di Odone di Cluny).

⁵³ Ultimamente l'immensa e ben nota bibliografia relativa alla «rinascita del Mille» è stata rimesa in discussione con accenti esplicitamente critici da A. GUERREAU, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris 1980, pp. 29-40 (v. tuttavia la *Préface* di J. Le Goff, pp. 7-13).

⁵⁴ Basti rinvolare a Taracco, *Il casato del Matheo...*, partic. pp. 11-15.

⁵⁵ È il tipo di Chiesa che traspare dal *Carmen* di Adalberto: cfr. ADALBERTON DE LAON, *Poème au Roi Robert*, introd., éd. et trad. par C. CAROZZI, Paris 1979. Non a caso il grande vescovo stera nutrito della cultura e tradizione carolingia, *qu'il avoit assimilés en Lorraine et à Reims* (p. CXXXV).

⁵⁶ ABONOUS ABBATIS FLORIACENSIS *Apologeticas ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, in PL, 139, col. 468.

sono anche riguardare un laico, purché si comporti da monaco (cioè in umiltà, obbedienza e castità) e sappia condurre guerre giuste contro i nemici della Chiesa e i violatori della pace (come si evince dalla *Vita Geraldii*); Elgardo di Fleury scrive una *Vita Roberti* dove l'ansia di requisire il re a servizio della Chiesa, e di una Chiesa intesa in senso monastico, sfocia in una vera e propria confusione di ruoli: l'uomo politico e il guerriero non si vedono più; c'è solo una « maschera » che si affanna a pregare, a frequentare la chiesa e i sacramenti, a farsi il segno della croce, a perdonare a potenti che tradiscono e a poveri che rubano, a esercitare insomma ogni virtù⁵⁷. La congregazione cluniacense va ancora oltre, giacché riesce a far sì che i monasteri, tradizionali « isole di preghiera e di raccoglimento, appartate nell'ambito delle rispettive diocesi, tendano ora a rifiutare (e quindi a sgretolare) l'autorità del vescovo », per avviare in proprio « un processo di ricostituzione di autorità »; e il riferimento d'obbligo diventa la Sede Apostolica, dalla quale si ottengono privilegi di esenzione che suonano sconfitta per il sistema ecclesiastico carolingio-ottomano incentrato sui vescovi. Si profila in tal modo un'alleanza tra Cluny e Roma, tra monasteri esenti e papato, quanto mai esclusiva e minacciosa nei confronti di altre forze, ossia nei confronti di re, principi e vescovi⁵⁸.

I vescovi non vogliono essere da meno: si attaccano anch'essi, per quanto possono, al potere regio, in cerca di protezione; e quando lo trovano debole o incerto o troppo chiaramente filomonastico, passano direttamente al contrattacco: rifiutando, ad esempio, il primato di Roma in nome della collegialità dei vescovi (è la posizione di un Gerberto di Aurillac)⁵⁹; inibendo i contatti tra di loro in ordine a una migliore definizione dei diritti e della figura del vescovo (frequenti sono i

⁵⁷ D. BAKER, « *Vir Dei* », *Secular Sanctity in the Early Tenth Century*, in *Popular Belief and Practice*, Papers..., ed. by G.J. CUMING-D. BAKER, Cambridge 1972, pp. 41-53; P. LAMANA, *Monenti di storia della civiltà cluniacense*, Roma 1961, part. pp. 61, 62, 65.

⁵⁸ G. CRACCO, *Spunti storici e storiografici in Elgardo di Fleury (a proposito di una recente edizione)*, « Rivista storica italiana », 81 (1969), 118-132; F. LOMASSTRO, *Umiltà e buone opere nella spiritualità dell'XI secolo (dalla « Vita Rothberti » di Elgardo e dalla « Vita Gualtini » di Andrea di Fleury)*, « Studia Patavina », 22 (1973), 521-541, part. 522-532.

⁵⁹ J.-F. LEMARIGNIER, *Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du Xe et des débuts du XIe siècle*, in *Il monachismo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Spoleto 1957, pp. 357-400, part. 382-396, con la discussione di C. VIOLANTE, *Il monachismo cluniacense di fronte al mondo politico ed ecclesiastico (secoli X e XI)*, ora in *In, Scritti sulla cristianità*..., pp. 3-67, part. 12-14, 22-23. Ultimamente, DUBY, *Les trois ordres...*, part. p. 179.

⁶⁰ CRACCO, *Riforma ed eresia...*, pp. 423, 428-429; M. MACCARRONE, *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della « societates christiana » dei secoli XI e XII*, Papato..., pp. 21-122, part. 30-31. Significativa anche la cosiddetta « teocrata » del Glabert illustrata in GARRARD, *Immunità vescovili ed ecclesiologica...*, pp. 55-58.

concordia che si riuniscono tra X e XI secolo)⁶¹, ricorrendo all'iniziativa delle paci di Dio, un « palliativo », come lo definisce il Duby, di una qualche efficacia nel tamponare l'emorragia dei beni ecclesiastici⁶²; riscoprendo perfino, a supporto della dignità di una diocesi, arcaiche e indimostrabili origini « apostoliche » (è contro gli eretici « eioniti », ma soprattutto per impressionare *miltres* avidi di usurpazioni, che si afferma l'apostolicità di s. Marziale e quindi il primato di Limoges fra tutte le Chiese della Gallia)⁶³. Ma con quale esito? La sorte dei vescovi dipendeva, più che da loro, dall'esistenza di una struttura di potere accentrata di tipo carolingio: dove questa persiste, come in Germania, essi trionfano e come arbitri delle Chiese e dello stesso monachismo e come *longa manus* del potere imperiale (si rammenti la collezione di Burcardo che teorizza la soggezione dei monasteri ai vescovi); dove è naufragata, come in Gallia, essi spesso soccombono all'assalto combinato di monaci esenti e di *miltres* usurpatori⁶⁴.

A questo punto, il senso della crisi religiosa dei decenni attorno al Mille risulta meglio precisabile: è finita l'epoca in cui, sotto le maglie onnicomprensive ma perciò stesso labili del *christianum imperium* carolingio, ecclesie e tradizioni culturali diverse, perfino curiose crederenze folkloriche⁶⁵, potevano persistere e convivere; in cui il ruolo dei monaci era complementare, non contraddittorio con quello dei chierici

⁶¹ Successivamente i « gregoriani » fecero ogni sforzo per ricondurre i concilia al controllo della Sede Romana: cfr. R. FOREVILLE, *Royumes, métropolitains et conciles provinciaux, France, Grande-Bretagne, Péninsule ibérique*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della « societates christiana » dei secoli XI e XII*, Papato..., pp. 272-213, part. 280-281, 291-292.

⁶² DUBY, *Les trois ordres...*, pp. 168-174, part. 169.

⁶³ Si veda in MASSI, *Sacrorum Conclitorum...*, XIX, coll. 507-548, part. 508-509, 525, il definita come « prima omnium ecclesiarum Galliae »; il vescovo della diocesi si lamenta « de sacerdotibus potestibus parochianis meis qui ecclesiam Dei quietam esse non solum, res sanctas pervertunt, pauperes nihil commissos et ecclesiae ministros affligunt, et me, qui eorum pastor sum, de pace audire nolunt ». E alla fine conclude: « Nos non sumus Eblonice, qui non recipiunt preter diuocem Apostolum, et Paulum quasi transgressorem legis repudiant ». Fu Ademaro di Chabannes (*Historiae*, III, 35, p. 132) a farsi portavoce dell'importanza di Marziale come *patronus Galliae*: cfr. H.E.J. COWDREY, *The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century*, « Past and Present », 46 (1970), 42-67, part. 51.

⁶⁴ VIOLANTE, *Il monachismo cluniacense...*, p. 12.

⁶⁵ Si pensi alla *stultitia* che attribuiva la mortalità dei buoi in Gallia all'azione di certe *puellae* sparse per comando del duca Gernonoldo di Benevento in odio a Carlomagno (Acartanor *Liberarius De grandae et fortitudinis*, 16, in *Erussem Opera omnia*, ed. L. VAN ACKER, in *CC, Cont. Med.*, 52, 1981, pp. 1-15, part. 14-15). È interessante lo sforzo dell'Autore di ricondurre vis, de quo soli boves morerantur, non caetera animalia, aut quomodo portari possent per tam luttuosas regiones... Tanta iam stultitia oppressit miserum mundum ut nunc sic absurde res cedantur a Christianis quales nunquam antea ad credendum poterat quisquam suadere pagani Creatorem omnium ignorantis ».

(c'era chi preferiva Pietro, l'*actio virtutum*; e chi Giovanni, l'*altissima contemplatio veritatis*)⁶⁶; in cui, insomma, spiritualismo e realismo — ossia la duplice eredità romana e germanica — finivano per alimentarsi, lungi dall'frangere, l'attaccamento alla stessa ortodossia. E avanzava, per contro un'età in cui il naufragio del potere di vertice, con tutto quello che esso significava (soprattutto in termini di scadimento delle forze dominanti e di chiusura degli orizzonti culturali entro gli spazi stretti della signoria), tollerava senso alle diversità, costringendo a combattere, senza esclusione di colpi, per l'unico obiettivo della sopravvivenza. Allora i monaci, salvo eccezioni, cessano di essere l'anima e la coscienza critica della cristianità, gli uomini di Dio giustapposti agli uomini di Chiesa e del secolo, per rivendicare un loro posto nella Chiesa e nel secolo, un loro potere, una loro giurisdizione, una loro superiorità istituzionale nei confronti dei credenti e perfino di sudditi. I vescovi, che si sentono invasi e usurpati, reagiscono a loro volta, innescando un processo violento che mobilita da una parte e dall'altra gli stessi potenti laici, perfino i rustici, che si traduce in spettacolo mortificante per la cristianità. Che cosa veniva a essere, in quel contesto, l'esperienza religiosa? Un aderire al « partito » dei monaci o al « partito » dei vescovi; un accettare per « buoni » gli strumenti salvifici che venivano dagli uni o gli strumenti salvifici che venivano dagli altri. E non era facile orientarsi: chi faceva parte davvero della comunità cristiana con tutta l'infrazione di scomuniche che si registra in quei decenni?⁶⁷ Che cosa pensare della simonia quando a praticarla erano non solo i vescovi di cui parla Abbone, ma anche i Clunacensi?⁶⁸ L'esperienza religiosa significava comunque identificare Dio con il volto del potere preseclo o accettato, e credere di giungere a lui per le vie che questo potere indicava.

Sulle prime il fatto non dispiacque, e anzi incontrò il consenso delle masse che finalmente incontravano un Dio vivo e operante nella storia, un Dio cavato fuori dal silenzio dei monasteri, dalla penombra delle chiese, dalle discussioni dei dotti, e rimesso in gioco come un tesoro

⁶⁶ Sono espressioni che ricorrono nell'*Homilia in Prologum S. Evangelii secundum Joannem* di Giovanni Scoto Erigena (in *PL*, 122, col. 284-285). Cfr. anche C. LINDNER, *I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boetio a Remigio di Auxerre*, in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo*, Spoleto 1975, pp. 439-504, parite: 493-496.

⁶⁷ « A quo excommunicatus malo regnum vestrum purgare, serentissimi principis, quia vis est in eo aliquis homo qui saltem idcirco excommunicatus non sit, quoniam in convivio vel pacts oratio excommunicato adhaerit » (Aronius *Apologeticarum...*, col. 470). Anche il Capiani parla, a proposito delle tregue di Dio, di « frequentissimo uso della scomunica » (*Immunita vescovili ed ecclesiologica...*, p. 153). Cfr. anche POIX-BOURNAZEL, *La mutation féodale...*, pp. 250-251.

⁶⁸ VOISANT, *Il monacismo cluniese...*, pp. 34-39.

materiale di cui tutti potevano appropriarsi. Ora si comprende perché re Roberto respinga e penalizzi come un insulto alla fede comune (come una forma di « odio » verso il « popolo ») la proposta spiritualistica di un Leutrico di Sens⁶⁹; perché tanto nella Marca Veronese quanto dalle parti di Sens s'incontrino preti e laici convinti che Dio avesse tanto di mani, di occhi, di orecchie solo perché leggevano o sentivano leggere passi biblici dove si parlava di *manus tuae*, di *oculi tui*, di *anus tuae*, o dove si diceva che Dio aveva fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza⁷⁰; perché volentieri si scambiasse Dio per un gran re seduto su un trono d'oro, circondato da una milizia di angeli, cioè di uomini alati vestiti di bianco che lo assistevano come altrettanti vassalli⁷¹. E si può anche capire come la gente riscoprisse gli edifici sacri (è in quest'epoca che l'Europa si riveste di « una bianca veste di chiese »), il gusto per le reliquie, per i pellegrinaggi⁷²; e arrivasse perfino alla rivolta pur di garantirsi — come accade ad Arezzo — un regolare servizio liturgico: segno di un corale apprezzamento per tutto ciò che sembrava offrire tangibilmente, *corporaliter*, una prospettiva di salvezza⁷³. È in fondo accettabile il ben noto aforisma: « popolo nuovo sentimento religioso nuovo »⁷⁴; ma non nel senso liberatore e quasi rivoluzionario che gli è stato attribuito, quasi fossimo di fronte a un laicato che emerge prepotente e purificatore per far esplodere le contraddizio-

⁶⁹ « Pro indestinato odio quod erga Dei servos habes » (HERICAUD DE FÉROUX, *Vie de Robert...*, p. 66).

⁷⁰ KARLHEINRICH VERONENSIS *Sermo II de Quadragesima*, 29-30: *Eiusdem Contra reprehensionem sermonis citadem*, 13, in *Eiusdem Opera minora*, ed. P.L.D. KIRD in *CC, Cont. med.*, 46, 1976, pp. 63-94, parite: 79-80, 93-94 (per il commento, cfr. CRACCO, *Riforma ed eresia...*, pp. 429, 438-446); OUDANONS DE SENS, *Opera omnia*, textus ed., trad. et ann. par R.H. BAVRENS-M. GILLES, Paris 1972, cap. XIII, p. 265: « Quia vero in coronabo residens, subdolum regum que sunt et que immutabilem sui essentiam sortuntur, investigate diligenter veritatem cupio, ma ledicia et opprobria ab emulis sustineo, eccita quasi ex quodam precepti mente profundo, eorum respondere detractori compellor. Quorum, quia ut in lamentatione mea scripsisse me recolo, magis elegi reprobus reticere quam respondere nequaquam responsum dare, nisi archano icu me confedere nitentes, sibi ipsi misceri venenata lingua mortiferum antropomorfitarum viris interrent; itaque, dum michi, invidia stimulate a veritate desipientes, quod de Deo male sentiens manibus detraherentium vel quibuslibet membris debilitatum — quod absit —, illum dixerim obdiant, in iam dicta heresi Deum corporalibus limamentis compunctum esse asserentes precipiter currunt. Quibus et diverso occurrit beatus Augustinus, ferendo catholice fidei antidotum diffinitivum, indignans: Nichil corporaliter effigiatum credendum est... ».

⁷¹ KARLHEINRICH *Sermo II...*, 34, p. 82.

⁷² Come documenta la bella antologia di G. DUNY, *L'anno Mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, trad. it., Torino 1976, pp. 163, 167-168, 143-147.

⁷³ « Illis autem curam ecclesie male tractantibus, contra eum clamor populi exarisi » (*Historia castrodam Alveinorum*, ed. H. HOSWALD in *MGH SS, XXX/2*, 1934, pp. 1473-1475, 1478, parite 1473). Il passo è segnalato anche in TABACCO, *Il cosmo del Medioevo...*, pp. 5-6.

⁷⁴ G. VOISE, *Movimenti religiosi e sette eretiche nella società medievale italiana*, secoli XI-XIV, Firenze 1961, pp. 37-40.

ni del solito clero corrotto, bensì nel senso, ben diverso, di una adesione attiva del cosiddetto « popolo » all'istituzione, ai riti, ai temporali-smo ecclesiastico, fino a manifestazioni estreme di « realismo » e « conformismo ».

Ma se la crisi religiosa del Mille significa marcia verso le istituzioni e il potere, riduzione dell'idea di Dio alla sfera delle « cose » e degli « strumenti », con conseguente « democratizzazione » del modo di credere, potevano mancare, in un secondo momento, certi contraccolpi? Quando due tradizioni diverse, come quella contemplativa dei monaci e quella ministeriale del clero convergono e si scontrano sull'unico terreno delle istituzioni; quando nessuno più riesce a distinguere se sono migliori i riformisti quali i Cluniacensi, o i conservatori quali i vescovi (attestati nella difesa a oltranza della centralità e intangibilità della diocesi); quando si dilfonde l'idea di una corruzione dilagante da cui nessuno si salva (chi mai si poteva dire vero credente?), le condizioni per il sorgere dell'eresia ci sono tutte: esse risultano dal confluire a gara di ogni forza che conta entro l'unica e assillante palude istituzionale, dal venir meno di una vera alternativa. Come si presenta infatti l'eresia?

Essa ha tutti i caratteri di una « risposta » a « quella » situazione di crisi: nasce dopo e non prima che si è registrata tale crisi; si diffonde proprio nelle aree europee in cui più si risentì della stessa crisi (nell'Italia padana e nella Gallia, appunto; e non, ad esempio, in Germania); si nutre di una cultura e di una prassi di tipo monastico — *quasi monachi apparebant*, è il ritornello delle fonti⁷⁵ —, come volesse occupare il posto lasciato libero dal monachesimo ortodosso che si era istituzionalizzato; coinvolge elementi di vertice, i più resiti per cultura ed estrazione a piegarli a una fede degradata e per giunta « democratizzata », anche se non mancò agli eretici un più vasto consenso sociale; manifesta contenuti che voltano drasticamente le spalle a ogni istituzione, a ogni strumento, o mediazione, a ogni forma storica in cui Dio risulti diabolicamente imprigionato e ucciso, fino a interiorizzare del tutto — con la fuga nel mito teologico e nell'eroismo della prassi — l'esperienza religiosa⁷⁶.

Ecco, dunque, perché nasce e si sviluppa l'eresia del Mille: per pro-

⁷⁵ « Absistentes a cibus, quasi monachi apparebant, et castitatem simulabant » (ANASTASI *Historiae*..., II, 49, p. 138); « Mundum relinquere, carnem a concupiscentiis frenare, de laboribus manuum suarum victum parare, nulli iactationem quaerere, charitatem curare, quos zelus huius nostri propositi tenet, exhibere »; ecco il programma degli eretici di Arras (*Synodus Alrebatensis*..., I, p. 608).

⁷⁶ « La loro teoria è un mito e la prassi un eroismo », è stato scritto del Mandelstam: cfr. H. CA. PUNCA, *Der Begriff der Erlösung im Mittelalters*, « *Eranos-Jahrbuch* », 4 (1936), 183-286, partic. 286.

testa contro la riduzione dell'esperienza religiosa alla sola sfera delle istituzioni; per reazione, da senso di soffocamento, contro il dilagare di un Dio di carne; per sfiducia inguaribile in un sistema che sembrava fatto apposta per rubare il cielo, ossia per togliere spazio allo Spirito. Non erano questi motivi sufficienti per staccarsi da tutto, anche dalla vita, e per volere la morte? Una morte che non era un martirio — il martirio è offerta di una vita che si ama —, ma necessaria rimozione dell'ultimo ostacolo (il corpo di carne) che impediva il dislocarsi dello spirito in Dio. Con il che non si intende affatto enfatizzare il ruolo degli eretici, ma solo indicare nel fatto stesso della loro esistenza quanto poco aperte ed elastiche fossero e apparissero le pur instabili strutture del Mille: un « cosmo »⁷⁷ dominato da monaci e preti, da principi e re che sembravano monaci e preti; ma non di meno, agli occhi di non pochi, privo di anima, vuoto di Spirito.

3. Se è esatta questa analisi, si dovrebbe anche capire, al di là di esitazioni e dubbi espressi dagli studiosi⁷⁸, se, quando e come l'eresia del Mille finì per declinare. Già un « rientro » è significativo: quello che riguarda gli « analfabeti » di Arras nel 1025. Nessuno, mi sembra, ha dato abbastanza rilievo al fatto che, tra tutte le eresie del Mille, l'unica a risolversi pacificamente, senza bisogno di condanne e di roghi, per via di semplice persuasione, fu proprio quella di Arras: potenza del vescovo che parlò al sinodo? Fragilità umana e dottrinale degli inquisiti? Quest'ultima è senz'altro da escludere: gli eretici hanno certo

⁷⁷ « Si sa quale connotazione peggiorativa riceva, sotto la penna di scrittori cristiani, fin da Paolo e Giovanni, questo termine di *Kóσμoς* che investiva, agli occhi dei pagani, molti ammirabili valori »: H.-J. MARROU, *La Chiesa nella civiltà ellenistica e romana*, « Concilium », 7 (1971), 7, 67-82, partic. 68-69.

⁷⁸ Hanno da Milano (*Le eresie popolari*..., p. 83) ritene insufficiente la tesi del Grundmann per la quale « la riforma monastica, che ebbe origine a Cluny, la riforma gerarchica di Gregorio VII e lo slancio del pensiero teologico, iniziato con Anselmo di Canterbury, attirarono anche quelle forze che nella prima metà del secolo aderivano all'eresia » (*Movimenti religiosi*..., p. 410); gli sembra più valida l'idea della continuità, che fu già di A. DONNANNE, *L'origine de l'hérésie médiévale. A propos d'un livre récent*, « Rivista di storia della Chiesa in Italia », 6 (1952), 47-78, partic. 57, 63. A mio avviso, invece, per le ragioni che dirò più avanti, resta vero ciò che scrisse A. BOSCH, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, p. 80, nota 24: *Für eine Kontinuität der Ketzler über die Zeit nach 1050 hinaus liegen Nachrichten vor*. Ultimamente, anche il Moore (*The Origins of European Dissent*..., pp. 51-52) trova che gli eretici non hanno più ragione di esistere descritte la Riforma realizza le loro istanze; e conclude che, *although the second half of the eleventh century saw a universal and vigorous variety of religious conflicts, it also saw the virtual disappearance of popular heresy*. Cfr. anche Chr. THOUZELAR, *Tradition et rénaissance dans l'hérésie médiévale, in Héritages et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, XIe-XVIIIe siècles, Paris-La Haye 1968, pp. 105-116, partic. 110-111.