

una scarsa dimestichezza con la lingua latina⁷⁹, può darsi anche (però non è certo) che siano analfabeti⁸⁰; ma non di meno dimostrano una competenza, sovratta per giunta da slancio missionario, che spaziano sui temi più delicati del dibattito ecclesiologico di allora: solo i canonici di Orléans e i Monfortini li superano per vastità e arditezza di controposite. Ciò che invece bisogna ammettere è l'efficiacia del discorso del vescovo: il quale non si limita a gridare allo scandalo, o a ribadire esternamente e polemicamente le « sue » verità (nello stile dei controversisti dell'epoca), con il risultato di scavare un solco sempre più profondo tra ortodossia ed « errore »; ma si confronta abilmente con le esigenze degli inquisiti, non di rado le fa proprie⁸¹, e comunque riesce a mediare appellandosi ai contenuti spirituali, pneumatologici della Tradizione e della Rivelazione: gli autori più citati sono, non a caso, Giovanni e Paolo; frequente è il rinvio all'« invisibile », alla *mens interior hominis*, a tutto ciò che è l'opposto del « carnale », fino all'ammissione significativa *Caro non prodest quidquam* (non disgiunta, per di più, da

⁷⁹ « Verum quia illi qui paulo [ante] haereticam infidelitate tenebantur, haec quae Latina oratione dicebantur, non satis intelligere poterant; audita per interpretem vulgarem excommunicatibus [sententia] expositaque sacrae fidei professione, pari voto se et quod damnatum fuerat [ab]iuraverunt » (*Synodus Atrabatenensis...*, 17, p. 624). Se a non conoscere il latino fossero dei laici che sanno leggere e scrivere (come si ipotizza nella nota seguente), ci troveremo di fronte a un esclusivismo volgare alquanto precorre.

⁸⁰ Gli eretici, è vero, firmano l'abitura con la croce, ma solo per dare solennità al loro gesto: « Sed ad confirmandum suae fidei testamentum, unusquisque eorum in modum crucis huiusmodi et quendam characterem conscripsit, ut hoc illis signum in extremo iudicio, si fidem hanc servaverit, representaretur ad salutem; si autem praevenerantur eam, fieret eis in confusionem » (*Synodus Atrabatenensis...*, 17, p. 624). Non mi risulta, come minforma l'antico Armando Petrucci, che gli studiosi abbiano affrontato il problema delle sottoscrizioni a testi diversi dai documenti: per i quali ultimi, v. G. CANCELLI, *La « rogatio » nelle carte bolognesi. Contributo allo studio del documento notarile italiano nei secoli X-XII*, « Ati e memorie della Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna », n.s., 7 (1960), 17-150, partic. 32-33. D'altra parte la rotura dell'unità linguistica era già avvenuta: cfr. D. NOMBRO, *A quelle epoque a-t-on cessé de parler latin en Gaule?*, « Annales E.S.C. », 21 (1966), 346-358. V. anche V. COLLETTI, *Chiesa ed eresia tra latino e volgare*, Sec. XII-XIII, Genova 1981, pp. 38-61 (disp. univ.).

⁸¹ Ad esempio, in tema di sepoltura dei delinquenti, per la quale si verificava il fenomeno dell'invito accaparramento da parte di preti, il vescovo ammette: « Si autem obliuiscitis quia hoc magis avaritia sacerdotum existit, nec quidem nos negamus quin aliqui hoc faciunt: faciunt enim aliqui. Nec mirum, cum ex duodecim Apostolis unus avaritia inhiasset. Sciantium vero quod vultu malorum boni depravari non debent, aut divina iusticia inmanari » (*Synodus Atrabatenensis...*, 7, pp. 617-618). Sono convinto che la redazione degli *Acti* di questo sinodo sia avvenuta non molto dopo il 1025 e che comunque ben rifletta la sostanza del « dialogo » tra il vescovo Gerardo e gli eretici. Cfr. anche H. TAVIANI, *Du reflux au défilé. Essai sur la psychologie hétérodoxe au début du XIe siècle en Occident*, in *Actes du 102e Congrès National des Sociétés Savantes. Limoges 1977. Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, Paris 1979, pp. 175-186, partic. 176-177; Duruy, *Les trois ordres...*, pp. 42, 43-53 (che insiste sulla visione gerarchica del vescovo Gerardo, influenzando anche i suoi recensenti: D. ROMANOUÏ-F. ARSÈNE-M. MAZZA, *Une discussion sur tre ordres della società feudale*, « Studi storici », 21, 1980, 761-787).

una certa diffidenza verso i miracoli⁸². Nessuna esagerazione, si badi, come dimostra anche la posizione in fatto di matrimonio e di sesso⁸³, ma un sapiente equilibrio dal quale si capisce nettamente che non esistevano solo le « cose »; le pur dolorose e imperfette mediazioni della carne, ma c'era spazio anche per lo Spirito, e che comunque le cose e la carne mai dovevano costituire un diaframma tra l'uomo e Dio.

Tanto bastò perché gli eretici di Arras rientrassero; ma quanti ecclesiastici ebbero la capacità di dialogo del vescovo Gerardo? Resta un caso alquanto isolato anche quello del monaco Odorano di Saint-Pierre-le-Vif di Sens, che ebbe il coraggio di rivalutare a distanza il « pericoloso » vescovo Leuterico — *cuius presentia corporali si ad presens dignum fuisse perfrui seculum, nequaquam pullulasset nova heresis Burgundionum* —, e che si oppose con ogni mezzo al dilagare del-

⁸² Ecco alcune espressioni tipicamente « spirituali »: « Unde seu per bonos seu per malos ministros intra Ecclesiam dispensetur, tamen quia Spiritus Sanctus mystice illud vivificat, nec bonorum mentis amplificatur, nec malorum vitis attenuatur » (*Synodus Atrabatenensis...*, 1, p. 608); « Sicut in baptismo peccatorum remissio datur, ita per unctionem Spiritus adhibetur. Quae, licet carnaliter administratur, spiritualiter tamen proficit » (1, p. 608); « Fides sapit quod carni oculi non possunt contemplari, ut fiat illud quod ait Apostolus: 'Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspicuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas' » (4, p. 615); « Poterat vero illud infirmis audientibus hinc sententiae contrarium videri, quod subditur: 'Caro non prodest quidquam, cum superius nullam vitam habere in se dixisset sine perceptione carnis suae. Sed ita intelligendum est: si carnaliter verba mea intellegere vultis, ut sic carnem meam sicut alium cibum manducetis, caro nihil vobis prodest' » (2, p. 611). Quanto ai miracoli, il vescovo Gerardo li ammette solo per i « grandi » del passato e presso le tombe del Santi: « Quis post Apostolos Martinus, quis Benedictus in miraculis potentior... In sancta Ecclesia plena redundanti miraculis volumina, quae ad sanctorum confessorum tumbarum fieri conspiciuntur » (11, p. 620); con l'avvertenza, tuttavia, che anche i *reprobi* fanno miracoli tramite il demonio: « Ad decipiendos homines phantastiae huius signa ad eorum oesa demonstrat, ut ex hoc ad usum venariorum decipias mentes invitet » (*Ibidem*). Anche Oddone di Cluny — un altro « spirituale » acceso — era prudente di fronte ai miracoli e anzi torizzava, sulle tracce del Gregorio Magno di *Moralia*, il silenzio di Dio come segno dell'Anticristo imminente: « Praequam Antichristus appareat... miraculorum prodigia tolluntur » (citato in VIOLANTE, *Il monacabismo cluniacense...*, p. 30, seguito di nota 48).

⁸³ « De concubitis vero, quae vos contra evangelica et apostolica decreta sacrilega mente abominanda indicatis, dicentes conjugatos in sovrem fidelium nequaquam computandos, multa sanctorum Patrum occurrunt exempla, quae ad infidelitatis huius blasphemiam confirmandam satis sufficiunt. De quibus nos responsuros quodam discretionis gubernaculo nostri sermonis carum subite oportet, ne quasi inter duos scopulos naufragium incurrentes occasione demus in alteturum, solliciti aut omnes indiscrite a conjugis extorrendo, aut omnes indiscrite ad concubina commorandoc... Vitis secularibus, qui nulli ecclesiastici regimini iugo sunt obnoxii, nec evangelica nec apostolica decreta legitima praedictorum concubina, si tamen sciant omni tempore sibi debere esse subiectam conjugii voluptatem et si discernunt certa concubitus tempora, quando coeundum et quando ab uxoris sui abstinentium » (*Synodus Atrabatenensis...*, 10, p. 619). Un commento a questo passo in G. DURUY, *Matrimonio medievale. Due modelli nella Francia del dodicesimo secolo*, trad. it., Milano 1981, pp. 36-37. Più riduttiva, forse troppo, l'interpretazione di H. TAVIANI, *Le mariage dans l'hérésie de Van Mil*, « Annales E.S.C. », 32 (1977), 1074-1089, partic. 1078-1082.

l'antropomorfismo al punto da essere perseguitato a sua volta per eresia (dovette aver avuto non pochi contatti con i canonici di Orléans)⁸⁴. La quasi totalità degli ecclesiastici preferì, appunto, sottolineare il fatto delle mediazioni, e quindi colpire come « delirante » ogni proposta « spirituale »: non per « corruzione », ma per aderenza a strutture che sembravano insostituibili per la sopravvivenza di chiese e monasteri. Così l'eresia si protrasse ancora per decenni. Tra il 1042 e il 1048 emergono dalle parti di Châlons-sur-Marne quei nuovi gruppi eterodossi di cui parla la corrispondenza tra i vescovi Ruggero II e Vasone di Liegi: sempre su posizioni di spirito spiritualismo⁸⁵. Nel 1049, al concilio di Rems, si comunicano *novi haeretici* sorti in *Gallia-canis partibus*; nessun accenno alla loro identità: il che ha fatto sorgere le ipotesi più svariate, tra cui quella che implica Berengario di Tours⁸⁶. Nel 1052 l'imperatore fa impiccare a Goslar, nell'alta Lorena, certi eretici ritenuti membri della *secta manichea*⁸⁷. Attorno al 1060 Niccolò II vietava di accogliere negli ordini sacri uomini d'Africa: *quia aliqui eorum Manichaei, aliqui rebaptizati sunt probati*⁸⁸.

Da questi dati nessuno può dire se si tratta di fenomeni organici come quelli già emersi attorno al Mille, oppure di episodi marginali in via di estinzione. Né vale appellarsi all'indiscussa efficacia della repressione laica ed ecclesiastica: i roghi eliminavano al più gli effetti di un malessere, questo o quel gruppo di eretici, ma non ne intaccavano le cause. Bisognerebbe chiedersi, allora, se esisteva un contesto capace di spiazzare l'eresia, di emarginarla. Sotto questo profilo, il caso di Berengario di Tours, il discepolo di Fulberto, è significativo: egli è il teorizzatore di un'eresia eucaristica quanto mai *conservatrice* nel suo spiri-

⁸⁴ ODOBRANUS DE SENS, *Opera omnia*, cap. X, p. 250 (ma v. anche il commento storico alle pp. 13-16).

⁸⁵ « Alebat enim in quadam parte diocesis suae quosdam rusticos esse qui, peruersum Mandechorum doctrina secretas, ficticia sibi frequentatim conuenticula, rescio quae obscura et dicta turpia quadam sua sollemnitate actantes et per sacrilegam manuum impositionem dati Spiritum Sanctum mentientes... Cogebant quos possent in suam concedere impium, nuptias abominantes, eorum catulum non modo deviantes, sed et quodcumque animal occidere praefarunt dicentes ». Il vescovo chiedeva a Vasone se era il caso o meno di intervenire con la forza, « terrere poteratis gladio »; e Vasone rispondeva con una lunga lettera il cui succo era: « Gli eretici non devono essere uccisi ». ANSELMI Gesta episcoporum Leodiensium, II, 62-64, ed. R. KEMPEN in MGH, SS, VII, 1846, pp. 226-228. Ulteriore bibliografia in R.L. MOORE, *The Birth of Popular Heresy*, London 1975, pp. 21-24.

⁸⁶ V. la discussione in O. CARRIVAN, *Studi su Berengario di Tours*, Lecce 1966, pp. 67-74.

⁸⁷ Il vescovo Vasone commentò: « Non aliam condemnationis eorum causam cognoscere potuimus quam, quia culicet episcoporum iudicium ut pullum occiderent inobedientes ecclesiarum » (ANSELMI Gesta..., I, 64, pp. 228; cfr. anche ILAMINO DA MILANO, *Le eresie popolari...*, p. 77).

⁸⁸ NICCOLAI in *Papae Epistolae et Diplomata*, XXV, in PL, 143, col. 1347.

tualismo e in apparenza « vecchia di due secoli »⁸⁹; tuttavia il suo *error*, per quanto ritenuto in un primo tempo odioso e intollerabile (né più né meno di quello di un Leuteco di Sens), viene poi assorbito e donato dal magistero ufficiale, che anzi ne trae stimolo per meglio precisare la propria dottrina « realistica »⁹⁰. Dov'è finita, in altri termini, l'antitesi assoluta e irrimediabile tra « realismo » della Chiesa e « spiritualismo » degli eretici? E la sensazione non dico di un avvicinarsi, ma almeno di uno spostamento di rapporti tra Chiesa ed eretici si evince dai termini stessi del sinodo romano del 1079: Berengario era chiamato a riconoscere che il pane e il vino erano convertiti *substantialiter* nel corpo e nel sangue di Cristo *Spiritu Sancto invisibiliter operante*; e lo Spirito Santo è anche indicato come colui che dirada le tenebre dell'errore con il fulgore dirimpante della sua luce⁹¹. Lo Spirito introdotto a giustificazione del realismo eucaristico! Il vertice della Chiesa che si appella allo Spirito! E non si tratta di un episodio isolato: il *Registrum* di Gregorio VII è testimone non dubbio di un'ecclesiologia incentrata sullo Spirito⁹². E prima ancora c'era stato il *Adversus simoniacos* di Umberto di Silvacandida, un altro grande riformatore operante al vertice della Chiesa, a dimostrare lo stesso atteggiamento: un capitolo tratta espressamente *Quanta operatus sit vel operetur idem Spiritus in ecclesia usque in finem saeculi*⁹³. Il che significa che

⁸⁹ NELSON, *Society, Theology and the Origins of Medieval Heresy...*, p. 73; CARRIVAN, *Studi su Berengario...*, p. 136. Su quello che è definito il *Vernunftglaube* di Berengario, cfr. anche WERNER, *Stadt und Geistleben im Hochmittelalter...*, pp. 53-71.

⁹⁰ La « tradizione dogmatica » della Chiesa, se ben inteso il pensiero del Capitano (*Studi su Berengario...*, p. 191), « si fissò proprio per effetto del pungolo della disputa berengariana ». ⁹¹ « Omnis igitur in ecclesia Salvatoris congregatis habitus est sermo de corpore et sanguine domini nostri Iesu Christi multis hec, nonnullis illa prius sententibus. Maxima siquidem pars patrum et virorum per sacre orationis verba et sacerdotis consecrationem Spiritu sancto invisibiliter operante converti substantialiter in corpus Dominicum de virgine natum, quod et in cruce pendit, et in sanguine, qui de eius latere milibus effusus est, lanca, asserbat... Quidam nihilus conabantur astruere. Verum ubi cepit res agi, prius etiam quam tertia die ventum fuerit paleam consumere et fulgore suo falsam lucem diversando obtendebant noctis caliginem verit in lucem. Denique Berengarius, huius erroris magister, post longo tempore dogmatizans impietatem errasse se coram concilio frequentis confessus veritatemque postulans et orans ex apostolica demerita meritis » (GREGORII VII *Registrum*, VI, 174, vol. II dell'edizione citata, pp. 423-426). Cfr. anche E. WERNER, *Spiritualismus und heterodoxe Dialektik im 11. Jahrhundert*, ⁹² GREGORII VII *Registrum*, II, 31 (vol. I dell'ed. cit., p. 167); II, 45 (I, p. 184); II, 66 (I, p. 222); II, 67 (I, p. 223); III, 4 (I, p. 250), e *passim*. Peccato che gli *Indici del Registrum* omettano di indicare la voce « Spiritus Sanctus ». ⁹³ HUMBERTI *Adversus simoniacos*, III, 28, pp. 233-234. Tutto il capitolo è un inno allo Spirito Santo, visto come la fonte e la linfa di tutto, anche delle Scritture: « Ipse

la lotta all'eresia o, per meglio dire, la conquista di una rinnovata linea ortodossa andava ormai di pari passo con la coscienza che la Chiesa, nella sua totalità era ancorata allo Spirito Santo⁹⁴. Non era questa un'arma importante per svuotare e costringere al declino un'eresia come quella del Mille che si giustificava solo con lo Spirito?

E c'è dell'altro. Non si è citato a caso, poc'anzi, l'*Adversus simoniacos*. C'è infatti, in questo scritto, la riprova che non è più tempo ormai di eresie come quella manichea. Chi furono, per Umberto, i primi eretici del cristianesimo? Simon mago e i suoi seguaci. Chi furono i peggiori eretici? Non i *Cathari*, non i *Macedoniani*, non i Montanisti, non i Novaziani, neppure gli Ariani (per quanto assertori, questi ultimi, della gravissima dottrina che riduceva il Figlio a creatura del Padre e lo Spirito a creatura del Padre e del Figlio): i peggiori furono i simoniaci, i *proditores Spiritus Sancti*, quanti ebbero il coraggio di degradare lo Spirito, *tantum quodlibet venale et vile mancipium*, a strumento di lucro, con tutti i guasti che ne seguirono. La storia stessa della Chiesa era lì a dimostrarlo: pur inesistente durante l'età dei martiri, la *peccata* simoniaci vigoreggiò più che mai dopo la pace costantiniana procurando possessi su possessi, sicché molti cominciarono stupidamente a credere che essa, lungi dal devastare la Chiesa, potesse giovare. Ma gli effetti di secoli di simonia erano sotto gli occhi di tutti: chiese e monasteri spogliati e distrutti oppure ridotti a stalle da bestie; aratri di santuario e ciriteri aratri e messi a coltura; reliquie di santi disperse e calpestate come resti di animali. No, a far questo non fu il Vandalò,

cas sic vivificat ut homines quoque per illas vivificet. Sine quo non solum non prodest quicquam eorum litera, sed insuper occidit: ut caro Christi carnaliter intellecta » (p. 234).

⁹⁴ « L'assunzione consapevole della funzione dello Spirito Santo nella società cristiana » è già stata indicata come uno dei « punti di forza dell'ecceologia gregoriana »: cfr. C.D. Fontana, *Discorso di chiusura*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della « società cristiana » dei secoli XI e XII*. Papato... pp. 408-416, par. 413. Anche O. Capitani (*Interpretazione « pubblicistica » dei canoni come momento della definizione di istituti ecclesiastici*, sec. XI-XII, in *Fonti medioevali e problematica storiografica. Atti...*, I. *Relazioni*, Roma 1976, pp. 253-282, par. 275-276, nota 4) annette nell'età gregoriana « istanze pneumatologiche, oltre che giuridiche » (« come liberalizzazione... da difficoltà altrimenti insormontabili »); senza contare che « il processo di giuridizzazione della Chiesa si sviluppò progressivamente nel XII e XIII secolo per vie che solo in parte — e forse nemmeno rilevante — Gregorio VII avrebbe riconosciuto come proprie » (O. Carrivani, *Episcopato ed ecclesiologia in età gregoriana*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della « società cristiana » dei secoli XI e XII*. Papato... pp. 316-373, par. 373). Per altri, invece, occorre « contemperare l'equivoce per cui il gregoriano, in età gregoriana e ancora nella prima metà del XII secolo, avrebbe spiritualizzato ogni potere » (G. Tabacco, *Antonia pontificia e impero*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della « società cristiana » dei secoli XI e XII*. Papato... pp. 123-150, par. 145); Gregorio VII, anzi, stabilì « il principio del dominio del mondo », e mutò il « programma spirituale » in « programma politico » (E. Weisner, *Pietro Damiani ed il movimento popolare del suo tempo*, in *Studi Gregoriani. Per la storia della « Libertas Ecclesiastica »*, X, Roma 1975, pp. 287-315, par. 293).

il Goto, l'Umo, il Longobardo, l'Ungaro, bensì *Phostis simoniacus*, colui che dilapidava e dissipa mobili e immobili, che dà fondo a tutto, *ut nil tibi nec posteris suis praeter lacrymas relinquat*. Insomma, senza il fondamento dello Spirito Santo la Chiesa si riduceva, anche materialmente, a un cumulo di rovine⁹⁵.

Si sa che non tutti la pensavano come il cardinale di Silvacandida, e che anzi esisteva una forte corrente di pensiero che rifiutava di identificare il simoniacò con l'eretico *tout court* (e sarebbe pleonastico richiarsi al *Liber gratissimus* di Pier Damiani); ma un atteggiamento siffatto aveva tutt'altro che il senso di un riguardo verso una Chiesa di « carnali »: importava preservare, a dispetto dell'indegnità dei ministri, il dono della grazia e il flusso dei carismi celesti su una Chiesa sentita come *hortus deliciarum* e *spiritualis Paradisus*⁹⁶. Molte cose, del resto, nella Chiesa stavano cambiando: fra i monaci, non tutti seguivano a lottare con piglio trionfalistico e anzi profano per la salvaguardia di un loro spazio di potere, né si ritenevano « arrivati » per il fatto di « possedere molti monasteri e di spostarsi per province e reami con un codazzo di cavalli e cavalieri » (come lamenta Giovanni di Fecamp)⁹⁷. Ritenevano che l'esenzione — o almeno ciò che in origine l'esenzione significava — si poteva raggiungere anche per altre vie, come quelle della fuga dal mondo, dell'esperienza dell'eremo: una fuga che non era solo rifiuto protestatario, ma testimonianza di come si può vincere il secolo si è fatto povero per noi⁹⁸; l'innocenza, la semplicità, la povertà, non la violenza, non la guerra, per quanto giusta, erano le condizioni

⁹⁵ HUBBERTI CARDINALIS *Adversus simoniacos*, Praetatio, p. 102; I, 3, pp. 105-106; II, 34-36, pp. 182-185, par. 35, p. 184: « Inde passim et maxime per totam Italiam videntur ecclesiae Dei et monasteria seu religiosa loca, quaedam a fundamentis destructa et eversa, quaedam etiam effossa, quaedam adhuc semitruis tectis et nūquam sui munitibus parietibus horrida, quaedam desolata ab hominibus, bestis tantum noxis et volucribus immundis relicta... »; HUNGARUS est auctor, quantum synoniacus hostis, qui mobilis et immobilis seque movens ut nil sibi nec posteris suis praeter lacrymas relinquat ». Cfr. anche J. LECLERCQ, « *Synoniacus heresi* », in *Studi Gregoriani*, raccolti da G.B. BOKRINO, I, Roma 1947, pp. 523-530.

⁹⁶ Sancta nūquam ecclesia hortus deliciarum et spiritualis est paradisus karissimum videlicet supernorum finem Irregnum » (PETER DAMIANI *Liber gratissimus*, XII, ed. L. De HERINGMAN in MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, I, 1891, p. 3. Anche O. CARRIVANI, rec. a J. LECLERCQ, *S. Pierre Damien ermite et homme d'église*, in « *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio muratoriano* », 72 (1960), 241-253, par. 247, sotto-lineava che la Chiesa « rimane per s. Pier Damiani la comunità dei fedeli, in seno alla quale, indipendentemente dai tiranni... fioriscono i carismi della grazia ».

⁹⁷ B. HAMULTON, *S. Pierre Damien et les mouvements monastiques de son temps* in *Studi Gregoriani*..., X, pp. 177-202, par. 198-199.

per « regnare »⁹⁸. Anche il fronte dei vescovi si rompe o per lo meno si articola: non s'incontrano soltanto *cerreticos lauri*, ossia ecclesiastici potenti e pretevi come principi territoriali, capaci anche di neutralizzare movimenti « spirituali » operanti nelle loro diocesi⁹⁹; ma anche vescovi talmente consci dell'urgenza di un ricupero « spirituale » da individuare nella vita comune del clero e nel rinnovamento monastico le armi migliori per un rilancio della Chiesa¹⁰⁰; e non parliamo dei vescovi di estrazione monastica, come quelli indicati dal Toubert per il Lazio, che oltretutto, in quanto mobilitati dai papi, furono in grado di influenzare la Chiesa ben oltre i confini della propria diocesi¹⁰¹. Non pochi laici, poi — e i laici, secondo il Werner, erano quelli che più avevano da perdere dalla presa secolare della Chiesa¹⁰² —, passano anch'essi alla rivolta: una rivolta religiosa, non economica; passano di chi ha in mente lo Spirito che unisce, non le cose che dividono; tant'è vero che si aggregano ad eremiti sentendo il fascino del « deserto »¹⁰³; oppure sono pronti a morire, come i *fideles* di Milano e di altre città, in nome della *veritas* (e la verità è Dio)¹⁰⁴.

Insomma, una parte della Chiesa non intende più restare imprigionata nel secolo, dentro una gabbia in cui s'era chiusa per sopravvivere, ma dove poi finiva per morire e pregiudicare del tutto il proprio ruolo salvifico; e si disincaglia, esce allo scoperto, si esprime in termini nuovi coraggiosi: il *Liber ad amicum* di Bonifazio vuol mostrare, con un rovesciamento della prospettiva tipica dello storiografia universale del IV-VI secolo, che « quanto più la Chiesa è perseguitata tanto più è trionfante »¹⁰⁵; una *Vita* scritta in quest'epoca, quella di Severo di

⁹⁸ Erano le idee di un Pier Damiani: cfr. WERNER, *Pietro Damiani e il movimento popolare*, partic. pp. 294-296 (dove tuttavia accentuata è la tesi antierarchica). È stata indicata in certi gruppi eremitici la continuità dell'atteggiamento ereticale (DORJ, *Les trois ordres...*, p. 218).

⁹⁹ G. TARACCO, *Vescovi e monasteri, in Il monacismo e la Riforma ecclesiastica (1049-1122)*, *Atti...*, Milano 1971, pp. 105-123, partic. 112-114. A p. 121 viene anche individuato il caso di un vescovo filo-imperiale, Otone di Bamberg, che collaborava strettamente con un monastero monastico, quello di Hirsau, la cui intrasigenza polemica ha fatto pensare a sconfiniti eretici eretici: *Die Augen der Hirsaer Mönche waren durch fanatische Einsichtigkeit gerührt* (H. JACOBS, *Die Hirsaer, Ihre Abspaltung und Rechtsstellung im Zeitalter der Investiturstreit*, Köln-Graz 1961, pp. 213-215, partic. 215).

¹⁰⁰ Cfr. M. MACCARRONE, *I papi del secolo XII e la vita comune e regolare del clero*, in *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, I, Milano 1962, pp. 349-398, partic. 374-375.

¹⁰¹ P. TOURNIER, *Les structures du Latium médiéval, Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, Rome 1973, pp. 808-840, partic. 835-836.

¹⁰² WERNER, *Pietro Damiani ed il movimento popolare*, p. 301.

¹⁰³ I. GÄSTGÖR, *Lebensformen des XI^e Jahrhunderts in son contexte économique et social*, in *L'eresiologia in Occidente nei secoli XI e XII*, *Atti...*, Milano 1965, pp. 45-69.

¹⁰⁴ CARACCO, *Padri: « opus » e « nomen »...*, pp. 362-374.

¹⁰⁵ G. MICOGLI, *Intervento in La storiografia altomedievale*, Spoleto 1970, pp. 731-733, partic.

Ravenna, offre il modello di un vescovo — un ex-operato della lana che viveva in castità e povertà accanto a sua moglie — scelto direttamente dallo Spirito Santo, ed esalta il matrimonio, la donna, i figli, il lavoro manuale in quanto tutto proviene da Dio ed è quindi *valde bonum*¹⁰⁶. Ossia, l'appiattimento, la « razionalità » militarizzata e arcigna della Chiesa postcarolingia si sono infranti; spira un'aria diversa, in cui l'alternativa è possibile, anzi reale.

Si noti: non è certo la prima volta che nella Chiesa si agita il discorso dello Spirito; vecchia era anche la polemica antimoniacca. Ma nuovo, assolutamente inedito è il contesto in cui ciò avviene: quello di una Chiesa in risveglio e anzi aggressiva, che via via accetta di stringersi attorno al suo vertice, cioè al papato. In altri termini, la riscoperta dello Spirito — e di uno Spirito capace di sconvolgere la storia — va di pari passo con il superamento almeno parziale della rivalità tra i corpi ecclesiastici (i monaci ritornano a essere l'anima della cristianità, lasciando ai vescovi la funzione pastorale), e con l'esplosione di un bisogno di santità, di pienezza spirituale, il cui primo esempio viene dalla stessa Sede Apostolica¹⁰⁷. Ecco, dunque, perché l'eresia del Mille resta emarginata e sconfitta: perché la rivolta contro la fede carnale si estende dal vertice alla base della cristianità; e perché, come apertamente si

731. V. anche M. MAZZA, *Sulla teoria della storiografia cristiana: osservazioni sui precetti degli storici ecclesiastici*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, *Atti...*, Messina 1980, pp. 335-389.

¹⁰⁶ Come modello per i suoi tempi (evidentemente il secolo XI avanzato), in cui i vescovi validi occhi di Dio erano « aut valde rari... aut nulli », e in cui i monaci volevano usurpare il ruolo dei preti con la scusa che solo loro erano « auctoritate divina plenissimi », in cui si prevedeva di conservare intatto un certo *clibé* di pastore (« naturalibus sublimatus aut statuta promitti origini, di aspetto insignificante, « idola et absque hieris », estratto al mondo dei re. Il fatto, anzi, dell'elezione miracolosa, per « aduentus columbae », springe l'autore a una *Digestio mystica de coniugio et offspringo S. Severi*, di chiara impronta antiereticale: « Nullus haereticus relinquatur locus oburgationis, qui sanctorum Domini Severum ad dedecus Ecclesiae pertinet... Beatus igitur Severus columbinis oculis omnium inspicit Dominum operari, etiam inquam mulier in adiutorium a Deo creata fuisse ». Quanto poi al fatto che Severo si era proscritto il vito « de laudici opere », si legge anche negli *Atti degli Apostoli* che « totius Ecclesiae magister Paulus de labore manuum suarum vixit, ut nulli audierunt operi esset » (*Vita Severi Episcopi*, I, 3, II, 6-8; V, 17-18, 20-21, in AA, SS, *Febr.*, I, pp. 82, 83, 85-86).

¹⁰⁷ « A mundi principio paucissimi per diversa terrarum regna reges sancti ex innumerebili eorum multitudine reperuntur, cum in una tantum pontificum seriatim succedentium sede, videlicet Romana, a tempore beati Petri apostoli terrae centum inter sanctissimos computantur », di. 21, pp. 559-560). Cfr. J. JOUHAUX, *Le culte des Saints dans les basiliques du Latium et du Vatican au douzième siècle*, Rome 1977, pp. 180-181.

ricomisce, questa lotta può anche non passare attraverso le istituzioni, e svolgersi nella libertà dello Spirito.

4. La seconda ondata di eresie — quella della prima metà del secolo XII — è fenomeno del tutto nuovo che di mezzo, a fungere da discriminante netto, c'è il compiersi della rivoluzione « gregoriana », ossia quella svolta gigantesca che requisendo lo Spirito entro l'istituzione da un lato caricava questa di ogni responsabilità salvifica e dall'altro de-sacralizzava le strutture profane, che pertanto riscoprono una propria autonomia (si fa luce, non a caso, in questo periodo, una cultura ambientata nel mondo dei *milites*, per la quale si è parlato di *secular inspiration*)¹⁰⁸. L'allentarsi della tensione, che si nota a partire da Urbano II, e che è stato giustamente attribuito alla preoccupazione di non disperdere i successi raggiunti in tanti anni di lotte¹⁰⁹, esprimeva facilmente il clero alle critiche più aspre: poteva essere utile passare dallo scontro frontale al compromesso; era certo buona politica consolidare la riforma con l'aiuto dei vescovi e non contro i vescovi: ma con quali conseguenze?

Gli studiosi hanno sottolineato volentieri la portata ecclesiologica delle eresie del secolo XII; in fin dei conti è sempre piaciuta l'immagine di preti e anche di laici che dopo aver a lungo lottato per il trionfo di una Chiesa pura, quella degli *Acti degli Apostoli*, non si rassegnano a vederla tradita o solo inquinata, e insorgono¹¹⁰: Tanchelmo si sarebbe messo a odiare e a perseguitare i preti, suscitando una specie di antinasto nauseato della condotta scandalosa degli ecclesiastici di curia¹¹¹; e ci volle uno spirituale della statura di Norberto di Magdeburgo per smantellare i consensi che si era guadagnato. Pietro de Bruis, che predicò in Provenza, avrebbe concepito una tale ostilità per la Chiesa in quanto istituzione da invitiare a distruggere tutti gli edifici del culto:

¹⁰⁸ Cfr. bibliografia in J. Le Goff, *Cultura clericale e tradizioni folkloriche nella civiltà medievale*, trad. it. in *In, Tempo della Chiesa e tempo del mercante e altri saggi...*, Torino 1977, pp. 193-207, partic. 203-204, nota 26.

¹⁰⁹ Com'è noto, con Urbano II si registra « l'inizio di un nuovo corso nella politica ecclesiastica romana, non più ispirata fondamentalmente al modello cluniacense, bensì orientata — anche in tal campo — alle esigenze più valide dell'episcopato » (VOLANTE, *Il monacismo cluniacense...*, p. 56).

¹¹⁰ C. VOLANTE, *Prospettive e ipotesi di lavoro, in La vita comune del clero...*, pp. 1-15, partic. 3-4.
¹¹¹ MANSSELLI, *L'eresia del Male*, pp. 144-145; N. COMI, *I fanatici dell'Apocalisse*, trad. it., Milano 1976, pp. 60-64.

contava soltanto la fede nel Vangelo¹¹²; e in questa direzione avrebbe influito anche un altro *leader* del dissenso, il fantomatico Enrico, che operò soprattutto a Le Mans¹¹³. Né occorre citare Arnaldo da Brescia, il monaco che riuscì a portare la denuncia contro il clero fin nel cuore della cristianità quando dal Campidoglio accusava apertamente i cardinali di non essere la Chiesa di Dio ma una banda di ladri, e il papa di non essere un apostolo e un pastore di anime ma un persecutore di Chiese e un oppressore di innocenti¹¹⁴.

Sennonché, osservata da vicino, l'azione di quella che abbiamo chiamato « europataria » suggerisce un altro ordine di riflessioni, tutt'altro che ecclesiologico. In primo luogo, questi eretici, che pure si appellano al Vangelo, che sembrano innamorati della *Ecclesiae primitivae forma* e nemici di ogni carnalità, ben difficilmente si possono dire « spirituali » o anche, semplicemente, « evangelici »: Tanchelmo terrorizzava e perseguiva i preti, spinto da un odio strenuo¹¹⁵. Pietro de Bruis aveva esordito con gesti provocatori scegliendo proprio il venerdì santo per arrostitire delle carni con croci di legno e cibarsene al cospetto della gente; e finì per incarcerare monaci e preti e per obbligarli a prendere moglie¹¹⁶. Enrico eccitò talmente il popolo contro il clero da spingerlo all'insurrezione violenta; e solo un terribile incendio, abilmente sfruttato dal vescovo Ildeberto, impedì lo scontro armato¹¹⁷. Arnaldo da Brescia giunse addirittura ad allearsi con un potere politico, il nascente Comune di Roma, pur di imporre a forza le proprie idee (il Moore ha parlato perciò — e giustamente — di *Political Alternative*)¹¹⁸. In secondo luogo, dov'è il respiro culturale, la profondità di ispirazione di que-

¹¹² MANSSELLI, *Pietro de Bruis...*, p. 86; J. FEARS, *Peter von Bruis und die religiöse Bewegung des 12. Jahrhunderts*, « Archiv für Kulturgeschichte », 48 (1966), 311-335, partic. 318-319.

¹¹³ R. MANSSELLI, *Il monaco Enrico*, in *Id., Studi sulle eresie...*, pp. 93-109; *Id.*, *Il monaco Enrico e la sua eresia*, « Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio notariano », 65 (1953), 1-63, con una fonte importante su Enrico, il *Contra Henricum scismaticum et hereticum* di un certo Guglielmo monaco (pp. 44-63). Altra fonte sono i *Genia Pontificum Cenomanensium*, in J. MABILLON, *Venera Analecta*, Paris 1725, pp. 315-317, 323.

¹¹⁴ JOHANNIS SAESBERGENSIS *Historia Pontificalis*, 31, ed. M. CHARNALU, London 1956, pp. 64-65.

¹¹⁵ « Erat quidem idem ille sceleratissimus et christiane fidei et totius religionis inimicus in tantum ut obsequium episcoporum et sacerdotum nichil esse diceret » (*Vita Norberti...*, pp. 690-691).

¹¹⁶ MANSSELLI, *Pietro de Bruis...*, pp. 83, 89.

¹¹⁷ MANSSELLI, *Il monaco Enrico...*, pp. 100-101 (nota 33); P. VON MOOS, *Hildebert von Lavardin, 1095-1133*, *Humanitas an der Schwelle des Höfischen Zeitalters*, Stuttgart 1965, pp. 12-13.

¹¹⁸ MOORE, *The Origins of European Dissent...*, pp. 115-136; T. MANNING, *Naissance d'une hérésie. Les adeptes de la pauvreté volontaire au moyen âge*, trad. fr., Paris-La Haye 1970, pp. 43-50.

si eretici? A differenza dei Manichei del Mille che sapevano farsi « antitichi », collegarsi alle grandi tradizioni mediterranee¹¹⁹, costoro non sanno che citare, e piuttosto alla grossa, il Vangelo, spesso con esclusioni di tutti gli altri scritti canonici. Enrico, che pure era diacono, non conosceva i salmi dell'ufficio e nemmeno quelli della Madonna.¹²⁰ Pietro de Bruns, che sembra il più doto, si dava a inedite interpretazioni del Vangelo: per lui la croce era segno di tortura da esecrare, non uno strumento di salvezza da venerare; e quanto all'eucarestia, essa non esisterebbe: le parole di Cristo « Questo è il mio corpo » e « Questo è il mio sangue » ebbero efficacia sacramentale solo nell'ultima cena, e mai più in seguito (come appare modesta, di fronte a questa, l'eresia di Berengar); quando poi propone la distruzione di tutti gli edifici sacri, perfino Pietro il Venerabile, di solito così cauto e comprensivo, gli dà chiaramente del pazzo: *omni auctoritate vel ratione destitutus*¹²¹. Altro che eresia come espressione del *rationalistischer* vivere!¹²². Qui la *ratio*, il buon senso non c'entrano; neppure c'entra, a rigor di logica, se quello che sono: uomini aggressivi, pronti ad affermarsi più con la violenza sugli altri che con il sacrificio di sé, capaci di trarre dal Vangelo (a prescindere da un'analisi attenta) alcune idee forti ma rozze, come quella del riscatto della fede dalla Chiesa, intesa quale pura macchina di dominio.

L'immagine dell'europataria risulta ancor più circoscritta qualora la si veda concretamente innestata nei suoi ambiti d'azione. Si rammentino gli eretici del Mille: erano degli « stradicati », privi di alleanze e complicità (non credevano nel potere), nostalgici solo del santo giardino pieno di deliziosissimi frutti; i loro *leaders*, non a caso, erano ecclesiastici o teologi di notevole rango. I Patarini, al contrario, si radicano, cercano appoggi, fanno politica, credono nella politica, nel potere, nell'azione militare, si comportano da « crociati »; si capisce che molti dei loro capi sono laici, o monaci che hanno scelto di stare nel mondo. Ad esempio, a Milano, chi sono e che cosa fanno i « disobbedienti »? Sono quegli aristocratici — che giustamente lo Zerbi etichetta come « ter-

¹¹⁹ Cracco, *Le eresie del Mille...*, pp. 358-359.

¹²⁰ Mansueti, *Il monaco Enrico...*, p. 100.

¹²¹ Pietro il Venerabile intraccia al *Petrusbrunn* che il loro *error* è così assurdo che « nec Iudeus, nec paganus, nec Christianus aliter pietati vos invenire potuit. Vult enim omnis religio locum, ubi sacra sua venerat » (Petrus Venerabilis *Contra Petrusbrunnianos Hereticos*, 100, cura ed. studio J. Peans, in *CC, Cont. Med.*, 10, 1968, pp. 60, 65). Cfr. Mansueti, *Pietro de Bruns...*, pp. 86-88.

¹²² « Poiché in questo consiste appunto il carattere fondamentale dell'eresia medievale, nello sforzo di *rationalistischer* vivere la legge del Vangelo » (Mokonen, *Medievale cristiano*, p. 227).

za pataria », quella operante nel biennio 1143-1144 —, i quali, approfittando del peso che avevano sul Comune, si schierano strumentalmente in favore dei monaci di S. Ambrogio contro Roma e insieme contro il clero cittadino. E la curia papale — nota ancora Jo Zerbi — avvertì il nesso tra i fatti di Milano e quelli di Roma, dove stava montando la rivolta, altrettanto « laica », del Senato, cui si associerà l'anno dopo, nel 1145, quel monaco ribelle che fu Arnaldo da Brescia.¹²³ Con l'avvento del Comune e con il conseguente declino del binomio duca-clero ha indubbi rapporti anche il diffondersi di fermenti patarini in Venezia.¹²⁴ In Francia, pur tenendo conto (come è stato suggerito) delle diversità tra nord e sud, tra regioni di tradizione più o meno « libera »¹²⁵, a disobbedire sono quelle forze che più si sentono compromesse dalla duplice pressione del potere laico e di quello ecclesiastico: il che spiega il successo di Enrico a Le Mans, un centro che cercava di emanciparsi dalla duplice egemonia del conte e del vescovo¹²⁶, e i favori che incontrava un agitatore itinerante come Pietro de Bruns in un'area in « crisi » come la Provenza.¹²⁷

C'è, dunque, da dubitare seriamente sul carattere ecclesiologico del-

¹²³ P. Zanni, *Intervento in I laici nella « societas christiana »...*, pp. 695-697. Id., *Una lettera inedita di Martino Corbo. Note sulla vita ecclesiastica e politica di Milano nel 1143-44*, in *Id., Tra Milano e Cluny. Momenti di vita e cultura ecclesiastica nel secolo XII*, Roma 1978, pp. 231-256, partic. 248-251; Id., « Hoc dogmate etiam magnum turbavit Mediclanum ». Un verso dell'*Arnoldino* Lombardo nell'*Arnoldo* e in successive riterbe, in *Id., Tra Milano e Cluny...*, pp. 285-292, partic. 289-291.

¹²⁴ Si veda la lettera di Lucio III a Filippo vescovo di Castello (1181) in P.F. Kern, *Italia pontificia...*, VII, *Venezia et Histria*, Pars II, Berolini 1925, p. 153, e G. Cracco, *Società e Stato nel Medioevo veneziano* (secoli XII-XIV), Firenze 1967, pp. 3-48, partic. 47.

¹²⁵ Una presentazione critica di queste differenze, con riferimento alla migliore bibliografia sull'argomento — *Les structures sociales de l'Aquitaine, du Languedoc et de l'Espagne au premier âge féodal*, Paris 1969, è la « voce » più importante —, si trova in M. MANON, *Contingent e cavalieri-predoni: intorno a un motivo troubadour*, « Romanistische Zeitschrift für Literatur- und Geschichte », 4 (1980), 125-160, partic. 139-148: mentre al nord « al monarca capetingio è riuscito di integrare, attraverso un giuramento collettivo che coinvolge anche i nuovi potenti comuni, tutto il sistema delle istituzioni della pace nell'orlo del regno », al sud troviamo un'aristocrazia abituata a « relazioni non verticali ma orizzontali », fatte di fiducia (*convenientia*) più che di vincoli giurati (pp. 140-141).

¹²⁶ Mansueti, *Il monaco Enrico...*, pp. 98-99; R. LATOURNE, *La commune du Mans, 1070*, in *Mélanges d'histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris 1951, pp. 377-382. Enrico avrebbe avuto anche l'appoggio del conte di Tolosa (GRUNDMANN, *Movimenti religiosi...*, p. 444): il che conferma le continue compromissioni politiche di questi eretici.

¹²⁷ Peans, *Peter von Bruns...*, pp. 317-318. Sulle condizioni delle aree visitate dall'eretico, J.-P. POYR, *La Provence et la société féodale (879-1166)*, Contribution à l'étude des structures dites féodales dans le Midi, Paris 1976, partic. p. 278; E. MAGNAN-NORRIS, *La société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cristyptienne) de la fin du VIII siècle à la fin du XI siècle*, Toulouse 1974, partic. p. 564: « Le engagement du Siège apostolique serait-il assez puissant pour redonner une âme à ce corps épuisé? L'histoire religieuse du Midi au XIII siècle répond comme l'on sait à notre question ».

l'europataria: non si vede quale nuova Chiesa potesse scaturire dalle batteaglie che conduceva (non certo una Chiesa più evangelica e meno temporale); e c'è anche da essere scettici sulla tensione « spirituale » della medesima: non si sa dove trovarla, tra i suoi capi e seguaci, la « coscienza del giusto che ristabiliva, al di là e al di sopra della mediazione di un sacerdozio degenerato, i contatti diretti con Dio »¹²⁸. Si noti: non che la Chiesa non fosse corrotta e perciò non « meritasse » le più aspre critiche e disobbedienze. Ciò che si contesta è che la corruzione possa essere invocata come produttrice di storia, ossia come « causa » di eresia. Va detto una volta per tutte: certe premesse culturali, di origine mondemistica e anche laicistica, hanno in gran parte sviato il giudizio sull'europataria del secolo XII: in primo luogo, attribuendole ingiustificatamente un rilievo eccezionale (quando invece, a ben guardare, le « vere » eresie medievali sono quella manichea del Mille e quella cattara del XII-XIII secolo; e poi sopravvalutandone la funzione positiva, di unica depositaria dei valori evangelici, nei confronti della Chiesa-istituzione, della « turpe meretrice » che è Roma¹²⁹).

Poco approfondito è rimasto, invece, il riferimento alle strutture, quando, sotto questo profilo, il movimento moralistico diventa secondario e l'europataria si rivela per quello che è: non tanto una forma di ribellione o disobbedienza contro una Chiesa fatalmente « cattiva », quanto contro una Chiesa di cui si sperimentava per la prima volta l'autorità universale non solo al di sopra dei corpi ecclesiastici (diocesi e abazie), ma anche dei poteri laici locali. Questo, appunto, era il fatto nuovo: l'avvento di una Chiesa « monarchica » (perfettamente in linea con il più generale processo di ricomposizione della società attorno a poteri sempre più accentratî), che però non significava necessariamente, per il peso dei carismi che monopolizzava, naufragio totale dell'ispirazione evangelica, caduta irrimediabile nella carnalità: al servizio del papato c'erano pur sempre maestri di spirito della forza di Pietro il Venerabile e di Bernardo di Chiaravalle¹³⁰. Chi disobbedì, in tale contesto, non co-

¹²⁸ MORGENTHAU, *Machismo cristiano*, p. 249. Anche in Ugo Spertoni la critica distruttiva, antiseccedoleica, sembra prevalere nettamente sulle preoccupazioni storiologiche; cfr. IANARO DA MIRANO, *L'eresia di Ugo Spertoni nella confutazione del maestro Vaccaro. Testo inedito del secolo XII con studio storico e dottrinale*, Città del Vaticano 1945, partic. pp. 112-113, 412-413.

¹²⁹ VOYER, *Movimenti religiosi...*, p. 67.

¹³⁰ C'è da sottolineare, appunto, che il XII secolo è anche l'epoca del « risveglio evangelico » (ortodosso), della « nuova cristianità » (ortodossa): cfr. M. D. GARNY, *Moines, clercs, laïcs. Au carrefour de la vie évangélique*, in Id., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1971, pp. 225-231, partic. 233, 237; « Le aspirazioni alla povertà, in quel momento, non sono diffuse soltanto nello schiacciamento al quale appartiene Arnaldo da Brescia, ma anche nell'opposto » (P. ZERBI, *Intervento alla relazione di P. GILLESSEN, Gebhard von Reichenberg und die Regalkammoniker in Bayern und Oesterreich*, in *La vita comune del clero...*, p. 344).

sistuti mai un'alternativa: semplicemente oppose la sua violenza alla violenza del potere, divenendo vittima di campagne « pacifichatrici », né più né meno di un brigante o di un mercenario: al concilio lateranense del 1179, la *damnata pervertitas* degli eretici (*quos alii Catharos, alii Patinos, alii Publicanos, alii alius nominibus vocant*) fu condannata alla stessa stregua dei saccheggi operati da bande di mercenari¹³¹; e lo stesso Arnaldo da Brescia fu eliminato, per volontà concorde del papa e dell'imperatore, sia come eretico sia come turbatore di un assetto politico¹³². Non a caso nella seconda metà del secolo XII l'europataria cominciò a passare in secondo piano: vengono alla ribalta dei *novi heretici*, che all'ortodossia paiono ben più terribili dei soliti disobbedienti¹³³. Quale il senso di questa nuova ondata?

5. Sui Catari — questo il nome dei nuovi eretici di cui si comincia ad aver notizia verso il 1144¹³⁴ — basteranno pochi cenni, tuttavia sufficienti a chiarirne il rapporto con l'europataria. Tre gli aspetti che di essi colpiscono: innanzitutto, la loro adesione a principi extra e pre-cristiani e quindi risalenti a un complesso di dottrine arcaiche (talora definite « cattare », talora « manichee ») e comunque di provenienza orientale¹³⁵; poi, la loro capacità di tradurre in Chiesa, in comunità organizzata (con i suoi capi, con i suoi sacramenti e riti) un patrimonio di fede: nel 1167, a S. Félix de Caraman, si tenne perfino un concilio cattaro, i cui atti sono stati riconosciuti autentici¹³⁶; infine, la loro impressionante presa missionaria tra gente di ogni ordine e ceto (artigiani, contadini, aristocratici, mercanti, preti), tanto in aree in declino come certe campagne della *Southern France* quanto in aree di splendore di-

¹³¹ MANCINI, *Cortigiani e cavalieri-predoni...*, p. 146 (con indicazione della fonte e bibliografia).

¹³² MORGENTHAU, *The Origins of European Dissent...*, pp. 135-136.

¹³³ MANSSELL, *Evervino di Steinfeld...*, pp. 141-148; ALANI DE INSURIS *De fide catholica*, I, 2, col. 307.

¹³⁴ BORSI, *Die Katharer*, p. 4.

¹³⁵ Anche se « the nature of the infiltration remains obscure » (MORGENTHAU, *The Origins of the European Dissent...*, p. 172. Cfr. anche MANSSELL, *L'eresia del Male*, pp. 150, 154; CAR, *Thouvenin, Héritie et croisade au XIIe siècle*, ora in EAV, *Hérétiques et Hérétiques, Valdais, Cathares, Patris, Albigois*, Roma 1969, pp. 17-37, partic. 36, nota 79).

¹³⁶ Sulla questione, cfr. Y. DOSSART, *A propos du Concile cathare de S. Félix*, in *Cathares en Languedoc = « Cahiers de Fanjeux »*, 3 (1968), 201-204; B. HAMURON, *The Cathar Council of Saint-Félix reconsidered*, « *Archivum Fratrum Praedicatorum* », 48 (1978), 25-53; nonché il precedente contributo di A. DONNAIRE, *Les actes du concile Albigois de Saint-Félix de Carman, Essai de critique d'authenticité d'un document médiéval*, in *Miscellanea Giovanni Mercati, V. Storia ecclesiastica - Dritto*, Città del Vaticano 1946, pp. 324-355.

natismo economico e di trionfante *liberty* come la Tolosa studiata dal Mundy.¹⁵⁷

Certamente importanti sono le ragioni addotte per spiegare il successo del catarismo: la non chiusura verso la pratica usuraria (sicché pretendersi dell'eresia va di pari passo con l'estendersi dell'usura); l'ovvia ostilità alla Chiesa cattolica che si traduceva in esplicito incoraggiamento alla nobiltà minore bisognosa di rendite a saccheggiarne i beni; la mentalità « commentica », ossia non pregiudizialmente avversa a Giudei, Musulmani e scismatici d'Oriente, che finiva per favorire gli interessi mercantili¹⁵⁸; l'assolutismo apocalittico che attraeva i poveri e gli emarginati, perfino le donne, le grandi sacrificate, come si sostiene, da secoli di misoginismo cattolico¹⁵⁹. Ma, a ben guardare, nessuna di queste ragioni pure importanti, da sola o in cambio con altre, è in grado di motivare abbastanza il diffondersi del catarismo: forse che la Chiesa Romana non sapeva essere duttile in fatto di morale economica? Forse che era necessario nascondersi dietro un'eresia per giustificare il saccheggio dei patrimoni ecclesiastici? E non si praticava normalmente il commercio con gli infedeli a prescindere dai divieti canonici? Né l'ortodossia era priva di una sua vena apocalittica (che sul finire del secolo sarà esaltata da Gioacchino da Fiore) capace di placare gli umili; per non parlare della riscossa delle donne come soggetti attivi di vita spirituale¹⁶⁰. E comunque, anche ammettendo come valide quelle ragioni, perché esse non agirono ovunque nella cristianità, ma solo in certe zone? E qui che il peso dell'eredità o, per meglio dire, della mentalità patruna gioca un suo ruolo non trascurabile.

Sia ben chiaro: in primo piano non può che essere posto il condizionamento delle strutture, ossia la cosiddetta forzata convivenza nella vita di corte, tra aristocrazia feudale e piccola nobiltà dei cavalieri¹⁶¹. E

¹⁵⁷ J.H. Mundy, *Liberty and Political Power in Toulouse, 1050-1230*, New York 1954; *Id.*, *Noblesse et hérésie. Une famille cathare: les Marraud*, « *Annales*, E. S. C. », 29 (1974), 1211-1223.

¹⁵⁸ Condensa puntualmente tutti questi punti di vista, risparmiando molti titoli bibliografici, B. HARRISON, *The Albigensian Crusade*, ora in *Id.*, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades* (900-1300), London 1979, VIII, part. pp. 10-16. V. anche A. VAN PIRRO, *Rinascimento monastico-clericale e movimenti religiosi eterodossi nei secoli XIII-XIV*, Roma 1973, pp. 94-98. E. DUPRÉ THESSEMER, *Il catarismo della Linguadoca e l'Albi*, in *Cathares en Linguadoc*, pp. 299-316.

¹⁵⁹ G. KOEN, *La donna nel Catarismo e nel Valdismo medioevali*, trad. it. *Medioevo eretico*, a cura di O. CARRARA, Bologna 1971, pp. 245-275, part. 259, 275.

¹⁶⁰ Cfr. ad esempio N. HOYENBAUMER, *Les femmes laïques dans la vie religieuse des XIIe e XIIIe siècles dans la province ecclésiastique de Reims*, in *I laici nella « societas christiana »*, pp. 346-395.

¹⁶¹ E. KOSNER, *La piccola nobiltà e l'origine della poesia troubadurica*, trad. it. in *Id.*, *Sociologia della fin'amor. Saggi troubadurici*, a cura di M. MANCINI, Padova 1976, pp. 1-18.

di certo curioso il fatto che tale convivenza sia invocata per spiegare, almeno in parte, il fenomeno dell'amore cortese e non anche quello dell'eresia catara: ma quella feudalità bloccata, anzi assediata dai poteri superiori e da quelli cittadini, imparò ben presto a reprimere non solo l'amore sessuale per una donna, ma anche la religione come culto, la vita come valore, insomma ogni realtà carnale. Non giunse ad annullarsi del tutto e sempre nello Spirito (come i Manichei del Middle), perché sapeva anche aggrapparsi alla ragione, discutere della propria crisi, perfino compiacersene; e comunque il suo cedimento fu ben raramente una fuga senza ritorno, sibbene una sublimazione: la perdita della donna comporta la *fin'amor*; la mancanza di ortodossia fa approdare a una fede senza gerarchie e senza confini (a una fede del desiderio), come quella catara¹⁶².

Ma, appunto, ciò avvenne più facilmente laddove l'ortodossia già mancava o era già stata respinta: respinta in primo luogo dai « disobbedienti ». Che cosa avevano fatto costoro se non attaccare il clero, gli strumenti salvifici in quanto amministrati da preti indegni, scavando un solo sempre più profondo tra fede e istituzione? La prima conseguenza prodotta fu la disaffezione verso il clero, verso i sacramenti, verso i riti, ossia un « anticlericalismo » più o meno aperto. Ma poi ci fu un'altra conseguenza, ben più seria: a forza di corrodere preti e sacramenti in nome del Vangelo, vennero meno non solo preti e sacramenti, ma anche il Vangelo; e si aprì la strada alla scristianizzazione delle masse¹⁶³. Ora si comprende la denuncia fatta nel 1177 dal conte di Tolosa al concilio generale dei Cistercensi: imputava ai Catari il fatto che di colpo, senza che nulla lo lasciasse presagire, i preti abbracciavano l'eresia, le chiese venivano abbandonate e i sacramenti dimenticati, mentre una nuova teologia — quella dei *duo principia* — veniva trionfante accolta¹⁶⁴. In realtà, di che cosa erano colpevoli i Catari se non di introdursi in una « vigna »¹⁶⁵ (seguiamo l'immagine to-

¹⁶² Nessuna intenzione di rissuocare la famosa tesi di D. DE ROUSEMONT, *L'amore e l'Occidente*, trad. it., Milano 1971, pp. 118 ss.; ma sembra arduo negare che amore cortese e catari siano nati su un terreno comune.

¹⁶³ L'omopatia produsse qualcosa di più dell'*Anticlericalism* (Moore, *The Birth of Popular Heresy...*, pp. 27 ss.). Non per nulla certi studiosi hanno pensato che non esistesse vera differenza tra i vari Pietro di Brusa, Enrico di Losanna e i Catari (cfr. sulla questione M.L. COUSIN, *Peter of Brusa, Henry of Lonsanne and the Facade of St. Gilles*, « *Traditio* », 28, 1972, 451-460, part. 457).

¹⁶⁴ GARVASTI MONACHI CANTUARIENSIS *Chronica*, sub anno 1177, p. 270. Sui chierici e sacerdoti che, « abbandonati i fedeli e le chiese, furono per lo più trovati presso gli eretici, tra testatori e tessitori », come scrive Bernardo, cfr. MANSELLI, *Epervin di Steinfeld...*, p. 152.

¹⁶⁵ « *Vitipes parvulae vineas quas plantavit dextera Excelsi demoliuntur* » (GARVASTI MONACHI CANTUARIENSIS *Chronica*, *Ibidem*), Sull'immagine, cfr. H. GRUNDMANN, *Oportet et haereticos es-*

pica della fonte) che già era stata devastata e dalla predicazione e dalla mentalità patarina, nella quale già le chiese erano deserte, già il batteesimo era negato e l'eucretesia dileggiata, per non parlare degli altri *ecclesiastica sacramenta*? I Catari portavano Dio e la Chiesa laddove Dio è Chiesa erano stati gradualmente scardinati, ma non rigenerati; e la sete di Dio e di Chiesa che trovarono fu tale che non fecero fatica a diffondere una dottrina e una morale estreme, avverse alla vita fin dal suo concepimento, protese alla sublimazione di tutto, alla rinuncia, alla morte, anzi alla morte « in letizia »¹⁴⁶. Ancora una volta, « religione e morte ».

Dalla morte manichea alla morte catara: questa la via che molti percorsero per il desiderio di un Dio diverso, per il ricupero di una fede negata. Non è nostro compito approfondire ora il discorso sul catarismo come « eresia del Male » e della morte, o introdurre altri apporti spirituali importanti (come il valdismo), o far balenare in dissolvenza la figura di Prancesco d'Assisi (ossia di colui che fu evangelico senza negare l'istituzione, che fu spirituale senza aver in odio la carne, che trovò Dio e la Chiesa attraverso l'amore e la vita, non attraverso la negazione e la morte)¹⁴⁷: basti l'aver mostrato che l'uomo non può vivere né di sola istituzione né di solo spirito; e che non c'è struttura, non c'è razionalità, non c'è religione che possa contenere da sola tutto l'uomo.

146. *Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, trad. it. in *Medioevo eretico*, pp. 29-86, par. 41-42.

147. C. LEONARDI, *Esercizio di Spiritualità*, pp. 142-143.

148. C. LEONARDI, *Dalla santità « monastica » alla santità « politica »*, « Concilium », 15 (1979), 1540-1553, par. 1547-1549. Non ho potuto vedere l'annunciata opera di G.T. BARRHOUR-J.B. RUSSELL, *Medieval Heretics, a Bibliography*, 1960-1979, Toronto 1981, incontrata, a quanto sembra, sulle cinesie popolari dell'Occidente.

ADDENDATA

A nota 26: Quanto al BAYRER, *L'hérésie d'Orléans*, p. 71, che giustamente denuncia « l'erreur commise par les historiens modernes » di sommare i dati di tutte le fonti per poi fissarsi su quelli più depreghati, è da dire che egli rischia di cadere nell'errore opposto: di scegliere una sola fonte, quella più vicina ai fatti (come se questo fosse garanzia di oggettività), screditando tutte le altre. Con il risultato che l'eresia di Orléans diventa una disputa tra « neo-pelagiani » (p. 73), non diversamente da quella di Arras (p. 75); che qualche tenuine-chiave, come *Acclesia* (p. 72, nota 40), viene tralasciato; e che la stessa eresia di Leucatico (sulla quale invano a suo tempo si era suggerita una modifica interpretativa: cfr. il mio *Spunti storici e storiografici*, pp. 126-132) resta incompresa (pp. 83-84).

A nota 76: In un mio precedente lavoro, *Riforma ed eresia*, par. pp. 413-415, analizzai l'eresia del Male in termini di movimento « caismatico ». L'interpretazione è ora raccolta da K.A.

FINE, *Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter*, München 1981, pp. 115-116 (da cui reggere a p. 115 un refuso: non « Montfort bei Asta », bensì « Montfort bei Asti »).

A nota 111: A proposito di Tanchelmo non va sottaciata la tesi, peraltro alquanto solitaria, che lo considero un solido ortodosso di stampo « gregoriano », legato a Pasquale II, infamato eresia solo a seguito di una calunniosa campagna messa da avvertirsi « politici »: cfr. J.M. E. SMYER, *De Monnle Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112-1114*, in *Scriptum Lovaniense, Mélanges Historiques Etienne Van Cauwenbergh*, Gembloux 1961, pp. 207-234, par. 2; (in onore dell'autore di questo contributo sono ora annunciati *Mélanges* dal titolo *Faceta M. diaevaia, Studies voor Prof. Dr. J.M. De Smet*, con un'intera sezione dedicata agli *Heretica* e a titoli di C. VIOLANTE sulla Patetia milanese, di E. VAN MINGROOR su Ramirido e di A.H. BRUNO su Enrico di Losanna).

A nota 139: La questione femminile in rapporto all'eresia è oggetto di un continuo ripetersi. Oltre a Koch si veda, ad esempio, R. ABEL-S.E. HARRISON, *The Participation of Women in Langnedocian Catharism*, « Medieval Studies », 41 (1979), 215-251.