

È vero che l'immagine che i cristiani dell'XI e del XII secolo avevano dell'islam era quanto mai distorta; basti ricordare che i musulmani erano considerati politeisti, adoratori di dei come Macometto (deformazione di Muhammad), Apollin e Tervagan! Ma i mercanti che frequentavano i porti maghrebini ed egiziani sapevano certo inquadrare più adeguatamente la civiltà formatasi secondo l'insegnamento del Profeta. E i contatti erano quotidiani e talora improntati anche a sincera amicizia, come ci mostrano alcuni carteggi privati. Quanto all'immagine del cristianesimo che si poteva fare un musulmano di media cultura, grazie al Corano, di cui sono personaggi anche Gesù e Maria, essa era generalmente, un po' meno deformata. Tuttavia, i geografi arabi del X e anche dell'XI secolo mostrano pochissimo interesse per l'Europa cristiana, mentre le difficoltà dei cronisti arabi di cogliere lo «specifico» crociato confermano i limiti della conoscenza dei cristiani contemporanei, o, almeno, di quelli che venivano ad attaccare le loro terre da così lontano.

Non si può dire che la reciproca conoscenza sia aumentata quanto a diffusione geografica e sociale. Gli stessi missionari francescani che imitarono l'ansia di evangelizzazione del padre fondatore, il quale «ne la presenza del Soldano superba predicò Cristo e li altri che 'l seguirono», erano spesso vittime dei pregiudizi con cui erano partiti. Ma sempre in ambito francescano apparvero persone come Ruggero Bacon e il maiorchino Ramon Lull che, nel progettare metodi razionali per la conversione dei musulmani, posero alla base dei loro disegni la conoscenza dell'islam e del Corano, come anche l'apprendimento dell'arabo.

#### Testi citati e opere di riferimento

- Airaldi, G., *Genova e la Liguria nel Medioevo*, Torino 1987.  
 Ashtor, E., *Storia economica e sociale del Vicino Oriente nel Medioevo*, Torino 1982.  
 Balard, M., *La Romanie génoise (XII<sup>e</sup>-début du XV<sup>e</sup> siècle)*, Atti della Società ligure di Storia patria, Genova-Roma 1978.  
 Bombaci, A. - Shaw, S. J., *L'impero ottomano*, Torino 1981.  
 Bresc, H., *Un monde méditerranéen. Economie et société en Sicile, 1300-1450*, Ecole française de Rome, Roma 1986.  
 Cardini, F., *Le crociate fra il mito e la storia*, Roma 1971.  
 Carile, A., *Per una storia dell'impero latino di Costantinopoli*, Bologna 1972.  
 Cracco, G., *Un «altro mondo». Venezia nel Medioevo, dal secolo XI al secolo XIV*, Torino 1986.  
 Del Treppo, M., *I mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XV*, Napoli 1972.  
 Heers, J., *Genova nel Quattrocento*, Milano 1984.  
 Lane, F., *Storia di Venezia*, Torino 1978.  
 Le Goff, J., *San Luigi*, Torino 1996.  
 Melis, F., *Industria e commercio nella Toscana medievale*, Firenze 1989.  
 Merlo, G. G., *I Mongoli da Gengis khan a Tamerlano*, in *La Storia*, Torino 1986, II.  
 Pitarino, G., *I signori del mare*, Genova 1992.  
 Prager, J., *Colonialismo medievale. Il regno latino di Gerusalemme*, Roma 1982.  
 Riley-Smith, J., *Breve storia delle crociate*, Milano 1994.  
 Tangheroni, M., *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Roma-Bari 1996.  
 Tangheroni, M., *Medioevo Tirrenico. Sardegna, Toscana, Pisa*, Pisa 1992.

## XVIII. La religiosità eterodossa

di Anna Benvenuti

**SOMMARIO:** La riforma gregoriana e la nuova definizione giuridica dell'eresia - Disciplinamento, repressione e nuove tensioni spirituali - Il primo cristianesimo, tra filo-ebraismo e gnosi - Montanismo e donatismo - Manicheismo e arianesimo - Il Concilio di Nicea: nascita dell'eterodossia - Il trono bizantino e la controversia monofisita - La rottura con la Chiesa d'Oriente - La rinascenza dell'XI secolo e il movimento cluniacense - Inquietudine riformatrice - Una religiosità laica intrisa di pratiche eterodosse - Il monachesimo, torre d'avorio della cristianità, e la riforma - La lotta contro la simonia e il movimento patarinico a Milano - La lotta contro la gerarchia ambrosiana - Il monachesimo toscano: Camaldoli e Vallombrosa - Azione pastorale - Contrasti e conflitti: la cacciata del vescovo di Firenze - Il primato papale come punto di discriminazione - La restaurazione post-gregoriana - La sconfitta delle aspirazioni pauperistiche - Arnaldo da Brescia, a scuola da Abelardo - La rinuncia ai beni mondani - Dalla condanna per eresia alla riconciliazione col papa - Nuove tensioni di riforma; la definitiva scomunica e la condanna a morte - La cifra comune: povertà e penitenza - Curiosità per l'Evangelo - Alle origini del movimento cataro: il bogomilismo bulgaro e la sua diffusione in Occidente - Apostoli itineranti della mortificazione della carne - Dal dualismo moderato alla contrapposizione radicale tra Dio e demonio - Nascita di una chiesa alternativa - Scismi e divisioni all'interno della chiesa catara - Povertà apostolica - Compromesso, adattamento, mimetismo - Innocenzo III e la crociata contro i catari - Intransigenza ierocratica e ricorso diretto alla repressione - La riconquista cattolica del consenso tra i fedeli: gli ordini mendicanti - I «poveri di Lione»: la predicazione di Valdo - La scomunica dei valdesi - Una piccola chiesa separata - Penitenza, pellegrinaggi, crociata - Il movimento delle «beghine» - Recupero del dissenso: Innocenzo III e gli «umiliati» - Integrazione nel corpo della Chiesa - Il movimento domenicano - Un ordine «mendicante» - I «predicatori» - Conventi e organizzazioni del laicato - Attriti col clero secolare - Francesco d'Assisi - Dall'eremo alla predicazione itinerante della penitenza - Primi riconoscimenti ai «minori» - Francesco e Innocenzo III - Definitiva consacrazione - Crescita e diffusione: la conversione di Chiara - Primi contrasti interni all'ordine - La «regola prima» - La «seconda regola» e il compromesso con Onorio III - Il ritiro alla Verna, le stimmate, la morte alla Porziuncola - L'apostolato presso i laici e l'istituzionalizzazione dei «terzi ordini» - Il francescanesimo radicale e la ripresa della tradizione gioachimita - Gioacchino da Fiore: l'Anticristo e l'avvento dell'età dello Spirito - Apocrifi gioachimiti - La riassimilazione del dissenso gioachimita - I flagellanti - Il partito rigorista e il radicalismo francescano - Bonaventura e la crescita istituzionale dell'ordine - Nuovi sogni millenaristi - Celestino V - La «normalizzazione» di Bonifacio VIII e di Giovanni XXII - Tradimento delle origini: il Concilio di Lione e la riorganizzazione degli ordini - L'eredità eversiva dei movimenti pauperistici - Dalla spiritualità alla mistica - Nuove eresie contro la mondanità della Chiesa.

### 1. Il problema.

Derivata dal termine greco *airesis*, cioè scelta, la parola eresia e il suo omo- logo, eterodossia, nella cultura cristiana designano una dottrina o un'interpretazione diversa da quella «retta» (ortodossia) stabilita, attraverso i suoi organi de-

La riforma  
gregoriana  
e la nuova  
definizione  
giuridica  
dell'eresia

cisionali, dalla Chiesa; a fronte di questo «errore» la responsabilità personale dell'eretico risiede nella pervicace resistenza all'obbedienza nei confronti dell'autocrazia ecclesiastica in materia di fede. Va da sé che un concetto come quello di eresia ha assunto significati assai differenti – nei contenuti come nelle sue morfologie – nel divenire storico dell'autorità cui competeva la distinzione tra verità ed errore. Dalla conflittualità teologica dei primi secoli della storia cristiana fino alle lotte per l'affermazione del primato tra le varie chiese, la definizione dell'ortodossia coincise in buona parte con l'emergere di una volontà teocratica che si espresse compiutamente, in Occidente, nell'affermazione dell'autorità apostolica romana in accordo o in contrasto con quella imperiale\*, a sua volta investita del compito di tutela e di controllo della *societas christiana*. In questo contesto la Chiesa uscita dalla riforma gregoriana (cfr. la lezione XI) portò a compimento quel processo di definizione ideologica che consentì di dichiarare estranei alla propria identità sia i non cristiani (ebrei e musulmani) sia i portatori di una dissidenza religiosa caratterizzata dalla contestazione del primato spirituale del papato. Proprio il riassetto istituzionale conseguente alla riforma portò alla necessità di una definizione giuridica dell'eresia tale da consentire la sua perseguibilità a livello penale, in un percorso parallelo a quello che «separava» dalla società cristiana i suoi elementi estranei (da qui le misure anche legislative contro gli ebrei e il definirsi di un atteggiamento sempre più ostile verso i musulmani).

Discipli-  
namento,  
repressione  
e nuove  
tensioni  
spirituali

Nascevano da queste istanze gli accordi con il potere secolare che portavano, nel XII secolo, all'evoluzione dell'eresia da «reato d'opinione» perseguibile solo con l'allontanamento dalla comunità cristiana (scomunica) a vero e proprio crimine penale, equiparato per gravità e per durezza punitiva al delitto di lesa maestà. In questa definizione giuridica giocarono un ruolo determinante le nature «universali» e carismatiche\* dei poteri chiamati a farsi carico, nel disegno provvidenziale della storia umana, della salvezza collettiva: la Chiesa e l'impero. L'eresia, intesa e combattuta essenzialmente come attentato alla speranza universale di redenzione che giustificava la funzione stessa delle istituzioni sociali, fu congiuntamente repressa da entrambi i sistemi, quello civile e quello religioso, che le rappresentavano. L'evoluzione delle strutture con cui la Chiesa intese reprimere la dissidenza ereticale rivela il progressivo emergere di una centralizzazione del governo pontificio che culminò nell'istituzione dell'inquisizione\*, una struttura permanente che si sostituiva, con propri funzionari, all'antica funzione di controllo pastorale assolta dai vescovi o da occasionali legati papali. La progressiva definizione dei poteri del tribunale inquisitoriale, affidato ai nuovi ordini domenicano e francescano, produsse gravi momenti di conflittualità giurisdizionale con il potere civile, specie negli anni centrali del XIII secolo, durante le fasi più acute del contrasto tra Federico II e il papato. L'apostolato degli ordini mendicanti nel mondo cittadino avrebbe sradicato le vecchie forme di eterodossia dai contesti sociali in cui essa si era sviluppata, ma non seppe impedire, anzi, in qualche modo giustificò, l'insorgere di nuove tensioni spirituali di tipo pauperistico ed escatologico destinate a produrre risposte repressive da parte di una Chiesa ormai minata, alla

vigilia di una grande stagione di lacerazioni e di scismi, da una profonda crisi di certezze e di identità.

Dopo aver visto come si forma e come cambia l'idea di eresia fra alto e basso medioevo, ci chiederemo dunque: le eresie sono solo dissenso dottrinale o anche manifestazione di sensibilità religiosa popolare? In quali modi l'egemonia culturale del clero si traduce nella capacità di disciplinare ogni forma di religiosità? Perché è nella Chiesa riformata che sorgono i conflitti più aspri?

## 2. Premesse altomedievali: la delimitazione dell'eterodossia.

Filo rosso di tutta la storia cristiana, l'eterodossia non giocò un ruolo secondario nel pensiero teologico; al contrario ne fu, fin dalla prima generazione apostolica, stimolo e occasione. Nella primitiva tradizione cristiana la dimensione dell'eterodossia può essere ricondotta a due principali tendenze: una legata alla persistenza della tradizione ebraica entro le comunità giudeo-cristiane (come bene si evince dalle lettere di Paolo agli efesini e ai colossesi), l'altra agli influssi esercitati sulla nuova religione dalla tradizione della gnosi\*.

Fra queste diverse influenze si possono collocare le due anime contrastanti del cristianesimo delle origini: una caratterizzata da una forte tensione escatologica (*éskata* = le cose ultime, il destino finale del singolo e dell'umanità) la cui conseguenza immediata era il rifiuto del mondo e dei compromessi con esso e con i suoi poteri; da questa concezione sarebbero derivate sia correnti di integralismo ortodosso, come quelle che portarono allo sviluppo dell'esperienza anacoretica e quindi alle origini della tradizione monastica cristiana, sia movimenti ereticali, come il *montanismo*, che già dal II secolo avanzò le sue polemiche nei confronti degli sviluppi gerarchici e sacerdotali presenti pure nel cristianesimo primitivo, o il *donatismo*, che conobbe la sua massima diffusione tra i vescovi africani del IV e V secolo. Dotato di una pericolosa carica eversiva, che con andamento carsico sarebbe tornata a riaffiorare più volte nel corso dei secoli, quest'ultima interpretazione eterodossa negava la validità dei sacramenti amministrati da sacerdoti indegni, minando alla base la struttura gerarchica che le chiese in questo periodo andavano esprimendo.

L'altra anima del cristianesimo avrebbe invece manifestato tendenze più moderate, trovando principalmente i propri portavoce nell'ambiente colto e intellettualmente vivace del ceto episcopale, fautore di un'istanza di organizzazione strutturata e istituzionale del cristianesimo ostile alle tendenze radicali e intolleranti; fu ad esso che si dovettero gli sforzi che condussero al riconoscimento del cristianesimo nel IV secolo e alla sua profonda integrazione nel sistema culturale e amministrativo tardoimperiale, il quale a sua volta avrebbe consentito la repressione e la progressiva emarginazione delle opinioni rigoriste emerse nel cristianesimo delle origini (cfr. la lezione V). L'unificazione ideologica parallela al processo di integrazione del cristianesimo con il mondo romano portò con una certa facilità a respingere gli influssi gnostici che avevano permeato la componente rigorista

Il primo  
cristianesimo,  
tra  
filo-ebraismo  
e gnosi

Montanismo e  
donatismo

Manicheismo e  
arianesimo

della primitiva esperienza cristiana e la sua tendenza ad accentuare la contrapposizione – implicita nel messaggio evangelico – tra un ineffabile principio del bene e uno del male, responsabile quest'ultimo della prigionia spirituale dell'uomo entro i suoi confini corporei e materiali: da qui doveva discendere il rifiuto dell'interpretazione dualistica e in particolare della sua radicalizzazione manichea. Tuttavia proprio il seme gnostico avrebbe fecondato la difficile definizione del monoteismo compiuta dai padri e dai polemisti cristiani di questi secoli di progressiva precisazione dei fondamenti della fede. Il problema dell'incarnazione, infatti, e quindi l'insieme delle interpretazioni legate alla natura del Cristo, doveva esplodere agli inizi del IV secolo e trovare il suo principale portavoce in Ario (cfr. lezione V), prete di quella vivacissima Chiesa di Alessandria in cui più a lungo sarebbe rimasta vitale la polemica teologica sul monofisismo\*. A Nicea, nel Concilio\* del 325, nacque, insieme all'ortodossia cattolica sostenuta dal potere imperiale e dalle sue esigenze politiche, anche l'eterodossia: quest'ultima, individuata nel corso del dibattito conciliare, sarebbe via via divenuta espressione minoritaria, confinata all'esterno o alle periferie di un sistema statale ormai cristiano per volontà regia.

Il Concilio di Nicea: nascita dell'eterodossia

Il trono bizantino e la controversia monofisita

La contaminazione tra la sfera religiosa e quella politica e l'atteggiamento tutorio degli imperatori bizantini nei confronti dell'ecumene cristiano (cfr. la lezione VI) avrebbero determinato tensioni e lacerazioni, da cui sarebbero emerse talora posizioni scismatiche (sempre definite, tuttavia, come ereticali). I tentativi di superamento delle controversie esperiti dal trono bizantino produssero a loro volta contrasti gravi tra i vari patriarcati, ciascuno dei quali intese sostenere un proprio primato teologico, spesso ostile alle deliberazioni dei concili «blindati», voluti dall'imperatore. Una situazione del genere si verificò, ad esempio, sul volgere del V secolo quando l'imperatore Zenone (474-91) per comporre il dissidio monofisita insorto con la Chiesa alessandrina, nel 482 emanò l'Editto di unione (*Henotikon*) sottoscritto dal succube patriarca costantinopolitano Acacio, sollevando la vivace reazione delle chiese d'Occidente e generando uno scisma che si sarebbe protratto per oltre trent'anni. Nel tentativo di superare la grave divergenza monofisita, Giustiniano ripeté l'errore di Zenone condannando nel 554 gli scritti di tre autori che il Concilio «fondatore» di Calcedonia (451) aveva approvato: essi divennero i «Tre Capitoli» teologici su cui si impiantò una lunghissima questione politico-religiosa che per oltre un secolo e mezzo stravolse i rapporti fra Oriente e Occidente creando non pochi problemi in Italia, data la propensione di papa Vigilio e del suo successore Pelagio a uniformarsi alla volontà dell'imperatore. La vicenda dei conflittuali rapporti teologici con l'Impero bizantino segnò una tappa importante nell'affermazione del primato romano anche all'indomani del lento ricomporsi di quella frattura: se è vero infatti che molte città italiane abbandonarono progressivamente le intransigenti posizioni assunte alle origini dello scisma – salvo le diocesi\* veneziane e istriane, subordinate al patriarca di Aquileia che rimase fermo nel rifiuto delle disposizioni giustiniane –, andò altresì guadagnando terreno nel papato romano una posizione polemica nei confronti delle crescenti affermazioni di primato ecumenico espresse dalla sede patriarcale di Costantinopoli: alle pretese in tal senso manifestate del patriarca bizantino Giovanni il Di-

giunatore, Gregorio Magno avrebbe infatti recisamente risposto rompendo le relazioni con quella Chiesa.

Nei cento anni che erano intercorsi tra l'umiliazione imposta da Giustiniano a papa Pelagio e l'ascesa al soglio pontificio di Gregorio Magno (590-604), il legame con l'impero si era rivelato per Roma sempre meno utile, specie all'indomani della prima vera «invasione» germanica conosciuta dall'Italia, quella dei longobardi (cfr. la lezione IV), e all'arianizzazione che essi imposero sia al sostrato latino-cristiano della popolazione autoctona, sia alle precedenti tradizioni religiose che il movimento di popolazioni germaniche indusse nell'area italica. Con queste premesse, la lenta «cristianizzazione» che seguì alla conversione longobarda, e infine gli esiti dell'assestamento delle istituzioni religiose promosso dalla successiva penetrazione carolingia, si comprende come la storia dell'identità cristiana dell'Italia altomedievale offra il quadro di una lunga persistenza eterodossa nella continuità della tradizione ariana, ma anche quello di un lento affermarsi del primato di Roma quale unico depositario in Occidente della giusta interpretazione della verità (dalla quale doveva dipendere anche la definizione dell'eterodossia). Con la fine dei grandi dibattiti teologici e all'indomani della crisi iconoclasta (cfr. la lezione VI) il turbolento clima del dibattito religioso e delle sue letture ereticali doveva placarsi riducendosi, tra IX e XI secolo, al livello di un contenzioso ristretto a specializzati gruppi teologici o a scuole. Inevitabilmente connesse con il ridefinirsi di un potere imperiale in Occidente, anche le possibilità di un effettivo controllo esercitato dalle strutture ecclesiastiche sulla società e sui costumi religiosi si dovevano indissolubilmente legare alle fasi di riorganizzazione territoriale delle strutture ecclesiastiche conseguenti alla rifunzionalizzazione di queste ultime all'interno dell'amministrazione carolingia e di quella ottoniana. Coincidente con questo riassetto istituzionale, lo stesso che avrebbe consentito, in parallelo con la generale rinascenza dell'XI secolo, anche quella «fioritura» ecclesiale la cui immagine più famosa resta affidata alla penna del cronista Raoul Glaber, la «primavera» dell'Occidente sembrava concludere un lungo inverno di brutalità materiale e spirituale, alla vigilia di un complessivo rinnovamento del modo di concepire e vivere il religioso.

Al clima di questa rinascenza, che si era via via precisato negli ambienti ecclesiastici più avanzati, e in particolare nei monasteri delle congregazioni riformate sul modello cluniacense, si doveva anche il diffondersi di un profondo desiderio di adeguare le strutture ecclesiastiche, da secoli compromesse e conniventi con i sistemi secolari di esercizio del potere, a un'esigenza di purezza e moralità di tipo monastico. Questo impulso al rinnovamento nasceva dal desiderio non tanto di innovare quanto piuttosto di «reformare», restituire cioè l'antica forma evangelica a una Chiesa che se ne era progressivamente distaccata, creando oltretutto un divario difficilmente colmabile tra il proprio apparato sacerdotale e il corpo dei fedeli (cfr. la lezione XI).

La coscienza di questa frattura, avvertita principalmente in seno agli ambienti più colti e rigoristi del mondo claustrale, avrebbe portato a identificare come problemi della massima urgenza quelli di una riforma dei costumi di un clero larga-

La rottura con la Chiesa d'Oriente

La rinascenza dell'XI secolo e il movimento cluniacense

mente mondanizzato, incolto ed estraneo alla cura pastorale. Se il riesame delle funzioni della Chiesa e del suo ministero spirituale avveniva ripercorrendo la via delle origini e l'ideale memoria della sua primitiva semplicità, la rilettura contestualizzata del messaggio evangelico doveva inevitabilmente deporre a sfavore dello sviluppo della storia ecclesiastica e delle sue compromissioni con il mondo, e questo in un momento in cui tali compromissioni erano tangibili nella frequente identità del potere politico laico con quello religioso sacerdotale; l'antico riassetto carolingio dato all'organizzazione ecclesiastica ne aveva infatti favorito l'integrazione con le strutture temporali del potere, dalle quali aveva acquisito le forme e gli strumenti di governo.

### 3. Tra riforma e rivolta.

Inquietudine  
riformatrice

Partita dunque dall'ideale monastico di disprezzo del mondo terreno a favore di quello celeste e spirituale, ma arricchitasi pure di fermenti ideologici in cui si rivalutava la funzione dell'umana ragione, questa inquietudine riformatrice avrebbe ben presto percorso tutta la società: dalle campagne dove una popolazione rurale resa più numerosa dal miglioramento delle tecniche agricole si spostava alla ricerca di nuove terre da coltivare fino ai piccoli e grandi agglomerati urbani nei quali rifioriva la produzione artigianale, soprattutto in Italia e in Gallia, che per antico retaggio romano erano terre di città.

Ed è essenzialmente in questo contesto di mobilità di persone e di idee che vanno ricercati i primi segni di espressioni religiose difformi rispetto al tessuto dottrinale che la Chiesa era andata elaborando nell'alto medioevo. I moduli con cui era stata codificata la «retta scelta» di fronte alle antiche eresie dei primi secoli – contro le quali avevano combattuto i Padri e di cui si era mantenuto memoria attraverso l'elaborazione dogmatica – tornavano ora, nei primi decenni dell'XI secolo, a descrivere i nuovi fermenti alla luce dei vecchi schemi. Si spiega così il ricomparire, nella testimonianza dei cronisti del periodo, di terminologie antiche per designare fenomeni religiosi sentiti come difformi rispetto al quadro dottrinale del tempo: Ademaro di Chabannes non esiterà ad esempio a definire «manichei» alcuni eretici di Aquitania dei primi decenni dell'XI secolo, per i quali il collegamento con l'antica dottrina della gnosi\* è spiegabile solo nel recupero di una nomenclatura degli errori che poteva essere estesa anche al presente per semplici somiglianze.

Una religiosità  
laica intrisa  
di pratiche  
eterodosse

Queste segnalazioni di eresia, sulle quali si è accanita la storiografia nel tentativo di rintracciare i prodromi del più maturo dispiegarsi del fenomeno ereticale nei due secoli successivi, più che rivelare un definito apparato dottrinale dimostrano la diffusione in diversi ambiti sociali (dal contadino Leutardo in Germania ai chierici di Orléans, al contesto feudale degli eretici di Monfort) di una tendenza a reimpostare, sulla esclusiva base della fedeltà all'Evangelo, un codice di valori religiosi che non poteva più essere amministrato da un'istituzione che si riteneva degenerata. Esse rivelano al contempo l'avvenuto mutamento anche nella sensibi-

lità dei vertici culturali della Chiesa, che in questa denuncia dell'eresia – sia pure male interpretata e male tramandata nei resoconti – dimostra un nuovo interesse nei confronti della società laica, per lunghi secoli abbandonata a se stessa. Ma quella che ora veniva riscoperta era una società laica depositaria di credenze, tradizioni, pratiche religiose estranee al tessuto dottrinale ortodosso e come tali non classificabili se non entro gli schemi dell'eterodossia. Le allarmate denunce dei cronisti (tutti dotti ecclesiastici) o gli atti di assemblee sinodali (come quelle di Orléans o di Arras, città dove si erano consumate sui roghi le prime espressioni della dissidenza religiosa) rivelano altresì inconsapevolmente il principale dei problemi dal quale sarebbe scaturita la necessità di una riforma: quello cioè di un grande e profondo distacco tra speculazione teologica e concreta esperienza religiosa, tra il sistema dottrinale che la Chiesa era andata via via elaborando e il concreto terreno della sua attività pastorale, ormai di fatto ridotta al minimo. Le uniche forme vitali di iniziativa pastorale rimanevano affidate infatti ai monaci\*, mentre la funzione capillare del basso clero, spesso di origine servile o comunque condizionato dal rapporto con le autorità secolari, si sviliva in una mondanizzazione che lo privava agli occhi dei fedeli – grazie anche alla pratica semi-ufficiale del concubinato – di ogni dignità sacramentale.

Solo il monachesimo, torre d'avorio della cristianità, che espandeva la sua influenza anche attraverso un più forte radicamento territoriale, rese esplicita una richiesta di riforma che coinvolgeva la popolazione laica: a quest'ultima si apriva la possibilità di dichiarare apertamente il proprio desiderio di rinnovamento e di criticare i cattivi costumi del clero (momento preliminare al rifiuto dell'autorità carismatica dei sacerdoti corrotti). Questo processo divenne particolarmente evidente quando l'istanza di rinnovamento maturata negli ambienti ecclesiastici più avanzati raggiunse i vertici della gerarchia, con l'avvento al soglio pontificio di una serie di papi riformatori con i quali si procederà a quel complesso riassetto istituzionale della Chiesa che è noto con il nome di riforma gregoriana.

Il monachesimo,  
torre d'avorio  
della cristianità,  
e la riforma

### 4. I movimenti di tipo patarinico.

Nell'ambito della riforma, il coinvolgimento dei laici nella lotta contro il clero simoniac\* e concubinario (o nicolaita, per adoperare il termine con cui nel medioevo si indicava, in Occidente, la dottrina contraria al celibato ecclesiastico) divenne un fortissimo strumento di pressione per debellare le resistenze degli oppositori: ciò risultò immediatamente evidente nel caso di Milano, dove il partito dei riformatori animò una mobilitazione popolare contro il clero maggiore della città, vescovo in testa, accusato di simonia e di nicolaismo (cfr. la lezione XI).

Il movimento dei patarini (termine che, secondo alcuni storici rinvierebbe agli «straccioni», il popolo dei più umili strati sociali del mondo urbano milanese) nacque in seguito alla predicazione di un diacono proveniente dalla zona di Varese, Arialdo. Costui si fece portavoce di una campagna contro il malcostume ecclesiastico della città, organizzando, tra l'altro, un gruppo di canonici regolari – im-

La lotta contro  
la simonia  
e il movimento  
patarinico  
a Milano

prontato agli ideali di vita comune che animavano gli ambienti più responsabili della gerarchia – il cui esempio di austera vita morale veniva a contrapporsi a quello offerto dall'alto clero cittadino. Molti degli argomenti addotti dal partito dei riformatori si scontravano con un corpo di consuetudini da lungo tempo tollerate nei costumi del clero, forte di una sua tradizione (e del resto in linea con un diffuso particolarismo di tradizioni ecclesiastiche locali che trovava la sua ragion d'essere nelle larghe autonomie episcopali) alla quale non era estranea la pratica del concubinato, se non addirittura del matrimonio per i preti. Anche l'accusa di simonia trovava un larghissimo riscontro in una diocesi la cui importanza politica e strategica per l'impero richiedeva la figura di un arcivescovo di sicura fedeltà imperiale e di una curia altrettanto fidata (i vertici riflettevano la composizione nobiliare\* e signorile dei ceti dirigenti milanesi).

La lotta contro  
la gerarchia  
ambrosiana

Il movimento si sviluppò sotto l'egida di Roma che, con l'invio del vessillo di san Pietro al capo militare dei patari, benedisse la riconquista «cattolica» del territorio milanese. Legittimata dall'appoggio dei pontefici riformatori la pataria divenne cioè, nelle mani di questi ultimi, un comodo strumento per riacquistare il controllo dell'episcopato che direttamente o indirettamente appoggiava la politica imperiale. La lotta contro la gerarchia ambrosiana, gelosa dei propri privilegi e intenzionata a difenderli dall'inusitata ingerenza romana, si spostava pericolosamente dal campo morale a quello dottrinale: durante il ventennio in cui la pataria andò sviluppandosi, i riformatori consentirono che i laici, sia pure protetti dalla benedizione di san Pietro, dichiarassero e considerassero «sterco di cane» i sacramenti somministrati dai sacerdoti simoniaci, che compissero atti sacrileghi (quali strappare preti dagli altari), che predicassero per le strade contro i pastori ritenuti indegni. Nella guerra civile che opponeva i patari al vescovo e alle famiglie dell'aristocrazia\* vassallatica dovevano trovare la morte i capi più rappresentativi del movimento (Arialdo ed Erlembaldo Cotta), né le acque si sarebbero calmate in seguito alla morte dell'arcivescovo Guido da Velate (1071), all'indomani della quale il conflitto si dilatò in una sorta di scisma interno all'episcopato milanese tra Goffredo, che l'imperatore nominava successore di Guido, e Attone, candidato dei patari, investito da papa Alessandro II.

Con l'ascesa al soglio di Gregorio VII il problema della pataria milanese confluì sempre più nettamente nella questione delle investiture. È in questo ambito che la «congiura» precomunale, delineatasi attorno alla figura politica e militare di Erlembaldo Cotta, poté evolvere verso più precisati assetti organizzativi. La normalizzazione postgregoriana comportò l'assorbimento di molte istanze riformatrici entro i canali ufficiali dell'ortodossia, anche se la forte partecipazione di milanesi e lombardi alla crociata rivelava il persistere di forti tensioni religiose. Altri esponenti oltranzisti della pataria, quali il famoso prete Liprando, vennero di fatto emarginati e talune frange si vuole siano confluite nei nascenti movimenti pauperistico-evangelici, che caratterizzeranno il periodo postgregoriano, o tra le file delle sette catare, che proprio nel territorio milanese avrebbero conosciuto una rapida e precoce penetrazione. Altre città dell'Italia centro-settentrionale furono coinvolte nel fermento politico-religioso della riforma; come nel caso mila-

nese essa polarizzò tensioni di diversa natura, legate all'emergere di nuove componenti sociali, quali la piccola e media feudalità o i ceti artigianali e mercantili\*, le cui esigenze di partecipazione politica si intrecciavano con le polemiche dei riformatori contro gli esponenti del clero locale, e in particolare contro i vescovi che di regola provenivano dagli stessi ambienti di alta aristocrazia contro i quali cominciarono appunto a mobilitarsi gli strati mediiani di una società in via di urbanizzazione e di aggregazione precomunale (cfr. la lezione XIV).

Se la situazione era particolarmente grave a Milano, dove era profonda l'ostilità del clero legato all'impero nei confronti della riforma e dei progetti di rafforzamento dell'autorità romana, anche in altre zone erano emersi sintomi di insoddisfazione nei confronti della mondanità del clero. Ciò risultava con particolare evidenza in Toscana, dove si manifestò precocemente l'influenza di figure destinate a svolgere un ruolo di eccezionale importanza nell'ideologia e nella prassi della riforma. Pensiamo a personaggi quali san Romualdo, iniziatore italiano di un monachesimo riformato che non si isolerà tra le mura di Camaldoli ma che diffonderà i programmi di risanamento ecclesiastico anche tra i laici; o Anselmo, vescovo di Lucca, che prima di ascendere al soglio pontificio col nome di Alessandro II aveva dato il proprio impulso favorendo nuove forme di vita comune del clero nella sua diocesi; o, ancor prima di lui, quel Gherardo vescovo di Firenze che Ildebrando di Soana (futuro Gregorio VII) avrebbe fatto insediare sulla cattedra di Pietro col nome di Niccolò II. Sono tutte espressioni di un'esperienza comune: nelle zone centrali d'Italia (nella cui dorsale appenninica si moltiplicavano le fondazioni eremitiche instancabilmente promosse anche da san Pier Damiani) la costruzione della leadership della riforma avveniva, concretamente, lungo le tappe della diffusione capillare degli ideali di profondo rinnovamento della Chiesa, vissuto o nei termini romualdini di intervento nel secolo da parte dei monaci, o in quelli mistico-ascetici impersonati da san Pier Damiani (cfr. la lezione XI). Questa aspirazione al rinnovamento doveva concretizzarsi in azione politica con san Giovanni Gualberto, la cui fondazione a Vallombrosa (centro poi, negli anni sessanta, di una vera e propria congregazione) divenne, in Toscana, il principale centro nella lotta contro il clero concubinario e simoniaco: «In Vallombrosa e in san Giovanni Gualberto si riassumono, per dir così, e si disciplinano in una sintesi originale, le diverse esperienze di riforma che erano venute maturando in Toscana nei decenni precedenti» (Miccoli).

L'elemento più significativo dell'azione dei vallombrosani va identificato nella loro scelta pastorale, ossia in una pratica di predicazione finalizzata a una forte mobilitazione del laicato. Attraverso l'istituto dei conversi – i laici che pur non pronunciando i voti monastici ne seguivano in qualche modo i costumi – i vallombrosani riuscirono anche a costituire un'élite secolare protesa verso gli ideali claustrali di austerità e di purezza. Il monastero cessava in questo modo di proporsi come un'isola separata dalle contraddizioni del mondo per divenire la fucina di una riforma non più teorizzata o vissuta ai vertici, ma applicata con un impegno e un'urgenza che non ammettevano compromessi o adattamenti: una sorta di santa intolleranza animata dal desiderio di rinnovamento dell'episcopato e del

Il monachesimo  
toscano:  
Camaldoli e  
Vallombrosa

Azione pastorale



clero, dalla cui dirittura era fatta dipendere la salvezza della cristianità. In questa lotta i vallombrosani riuscirono a coinvolgere nell'impegno religioso forze e componenti sociali che fino ad allora ne erano rimaste ai margini. Assediata con una rete di monasteri Firenze, divenuta sede dell'apparato amministrativo della marca, essi polarizzarono la loro predicazione contro il vescovo fiorentino Pietro Mezzabarba, accusato di aver acquistato col denaro la sua carica.

Contrasti  
e conflitti:  
la cacciata  
del vescovo  
di Firenze.

Sono intuibili i legami che si determinarono, dopo il 1064, con la pataria milanese, e anche le violente critiche a cui furono sottoposti i vallombrosani nel concilio romano del 1067 dove una loro delegazione aveva chiesto la deposizione del vescovo fiorentino. Essi furono accusati non solo di aver fomentato violenze, con la loro predicazione, ma anche di aver legittimato, attraverso l'incitamento alla recusazione del clero simoniacco e concubinario, il disprezzo sacrilego verso i sacramenti da esso amministrati. Pier Damiani, che già nei confronti degli episodi milanesi aveva espresso posizioni meno estremistiche di quelle propugnate da Umberto di Silva Candida (uno dei teorici dell'insurrezione patarinica), avrebbe compendiatto la sua ostilità nei confronti della demagogica predicazione dei vallombrosani assimilandoli a «locuste che divorano i verdi pascoli della Santa Chiesa». Erano del resto più che giustificati i profondi timori che anche alcuni tra i riformatori nutrivano nei confronti del coinvolgimento diretto dei laici, specialmente quando dal piano del giudizio morale sul clero si passava a quello dogmatico, col rifiuto di riconoscere la trasmissibilità della grazia divina attraverso i sacramenti, principio che fondava la funzione e la legittimità del sacerdozio e quindi di tutta la gerarchia.

Ma sia i dubbi dell'ala moderata del partito riformatore che avrebbe preferito lavare i panni sporchi del clero nell'ambito esclusivo della gerarchia, sia gli equilibri diplomatici cui tendeva la curia romana nel suo gioco di affrancamento dal potere imperiale furono spazzati via durante la grandiosa rappresentazione che i vallombrosani allestirono nei pressi di Firenze quando un loro monaco, Pietro, attraversando indenne un tappeto di carboni ardenti dimostrò la validità delle accuse mosse dal suo ordine al vescovo: con il sostegno di tutta la folla che si era assiepata a Settimo (1068), per assistere al rito, le ultime resistenze locali furono travolte.

Pietro Mezzabarba fu dunque cacciato dalla città, mentre il suo omonimo vallombrosano, divenuto nell'epopea «Igneo», assurse alla dignità cardinalizia. La vittoria dei figli di san Giovanni Gualberto allargò enormemente la sfera di influenza dell'ordine: suoi membri, o figure a esso legate, furono sempre più spesso chiamate a ricoprire cattedre episcopali della regione, per non parlare dell'infittirsi delle fondazioni vallombrosane. La fortuna e l'influenza dell'ordine avrebbero toccato il punto più alto durante il pontificato di Gregorio VII. Con l'appoggio dato ai vallombrosani il papato si trovò a fruire, in una zona chiave dell'Italia, di una compatta congregazione monastica disposta a un'obbedienza sicura al pontefice negli anni in cui il contrasto tra riformatori e antiregoriani si spostava su un piano decisamente politico.

È in questo contesto di esaltazione del primato pontificio e dell'obbedienza al papa che si legittimano anche le violenze e le prevaricazioni contro le gerar-

chie ecclesiastiche locali; ed è in questo conteso che va collocata l'affermazione di Gregorio VII che «non si debba ritenere cattolico chi non concorda con la Chiesa romana».

Solo nell'ottica della complessiva ridefinizione della Chiesa in età gregoriana, con le implicite tendenze a una sempre maggiore verticalizzazione dell'apparato, si può comprendere lo sviluppo, dapprima in forme sotterranee, poi in aperta ribellione, dei movimenti di dissidenza religiosa: il loro inquadramento nel campo dell'eterodossia dipendeva sostanzialmente dall'accettazione o meno dell'indiscusso primato del papato. È per questo che, tutto sommato, le manifestazioni di dissidenza, che già le fonti dell'XI secolo segnalano in più punti d'Europa, sono relativamente importanti per comprendere la formazione di una vasta coscienza ereticale nei due secoli successivi; coscienza che maturerà e si diffonderà nel contesto della Chiesa postgregoriana, vale a dire in un quadro giuridico-istituzionale ormai assestato nel quale il fenomeno del coinvolgimento dei laici nel giudizio dei sacerdoti e del magistero della Chiesa – uno degli strumenti di pressione riformatrice nell'XI secolo – non avrebbe più potuto trovare collocazione, se non come pericolosa dissidenza.

È emblematica in questo senso l'evoluzione del termine «patarino», che perde presto il suo significato originario per divenire sinonimo di «cataro»: la variazione semantica evidenzia bene come l'*humus* del fenomeno ereticale, lungi dall'esaurirsi nelle diversità dottrinali – che pure ci furono, e notevoli – fosse stato largamente preparato dalla legalizzazione del dissenso religioso di origine laica nei primi anni della riforma, e poi dalla sua negazione, con l'eliminazione di un qualsiasi ruolo ecclesiale dei laici nella fase successiva di restaurazione della centralità sacramentale e istituzionale del clero. Un dissenso che intorno alla metà del XII secolo si esternò con particolare virulenza, suscitando lo stupore dei contemporanei, con la denuncia violenta delle contraddizioni in seno alla Chiesa e alla sua gerarchia, e del profondo vuoto pastorale che la riforma non aveva saputo colmare. Un dissenso che dava sbocco, in forma di aperta ribellione e di rifiuto della società ecclesiastica, alle istanze più profonde di rinnovamento, tanto più radicali quanto più forte era stata la delusione suscitata dalla restaurazione postgregoriana.

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

Il tono di tale restaurazione, e con esso il nuovo assetto della Chiesa, aveva una doppia matrice: da una parte venne arginata l'ingerenza del laicato in questioni attinenti le funzioni sacerdotali, dall'altra venne riabilitato il ruolo episcopale come unico strumento legittimo di intervento nei confronti del clero e delle sue mancanze. Anche la supplenza dei monaci nella cura d'anime, sollecitata dalle inadempienze del clero secolare, venne ridimensionata. L'impulso dato alle forme di vita comune del clero, e soprattutto l'istituzione di un corpo di canonici regolari, doveva principalmente assolvere a questo bisogno: mutuare dagli ambiti mo-

Il primato  
papale come  
punto di  
discrimine

La restau-  
razione  
post-gregoriana

nastici, le caratteristiche morali richieste agli amministratori del sacro. Era implicita in tutto ciò un'esigenza di ordine e autorità, e dunque la necessità di un forte episcopato sempre più direttamente controllato da Roma, a sua volta stimolata a controllare che le funzioni amministrative e religiose delle diocesi si svolgessero correttamente. L'intera organizzazione istituzionale subì un processo di ridefinizione e di formalizzazione (evidente ad esempio nella codificazione del diritto canonico a opera di Graziano).

La sconfitta  
delle aspirazioni  
pauperistiche

In questo quadro maturò la sconfitta delle aspirazioni alla povertà\* e semplicità evangelica che tanta parte avevano avuto nelle speranze di riforma del clero e della società, ora che la Chiesa cominciava, in nome della propria *libertas* rispetto al potere secolare, ad affermare il diritto di essere ricca e potente. Anche il monachesimo si adattava a questa dinamica: l'originario carattere di rigida povertà collettiva che aveva connotato il movimento cluniacense si era rapidamente dissolto nell'inarrestabile processo di arricchimento dei monasteri riformati. E anche i nuovi ordini sorti tra la fine dell'XI e gli inizi del XII secolo sulla base di una fondamentale scelta pauperistica dovevano rapidamente seguire una parabola di assuefazione alla logica proprietaria. Lo stesso ordine di Cîteaux, sviluppatosi dietro l'impulso riformatore di san Bernardo di Chiaravalle alla metà del XII secolo, avrebbe ben presto obliato le norme che quest'ultimo aveva fissate.

Arnaldo  
da Brescia,  
a scuola  
da Abelardo

In questo contesto di «normalizzazione» alcune tendenze, emergenti nell'ambito di un dibattito teologico sempre più vivace, alimentarono atteggiamenti critici di segno nuovo fondati su una lettura razionalista delle Scritture e dei Padri: un simile approccio implicava uno sviluppo degli strumenti della logica che avrebbe raggiunto il punto più alto nella maturità della scolastica\*, ma che trovò già in questi decenni un interprete d'eccezione in Abelardo. Questo fermento intellettuale, diffuso negli ambienti più avanzati del pensiero ecclesiastico, talora si innestò sul terreno ancora vitale della dissidenza religiosa producendo fenomeni singolari, come il moto di ribellione capeggiato da Arnaldo da Brescia contro la proprietà ecclesiastica, in una tardiva riviviscenza dei movimenti patarinici in tempi di piena «restaurazione» postgrégoriana.

Nato a Brescia sul finire dell'XI secolo Arnaldo era stato, intorno al 1115, un attento ascoltatore delle lezioni parigine di Abelardo, con cui mantenne contatti anche nei decenni successivi: circostanza che ha indotto molti storici a interrogarsi sul rapporto tra l'insegnamento di Abelardo e la vocazione riformatrice di Arnaldo, che si avvicinava nelle richieste morali e negli strumenti di lotta più alla tradizione patarinica che alla speculazione abelardiana. È una domanda che, nell'assenza di elaborazioni dottrinali di Arnaldo, è destinata a rimanere senza risposta, anche se è ragionevole ipotizzare una forte simpatia per le posizioni del maestro parigino.

La rinuncia  
ai beni mondani

Il nucleo centrale dell'ideologia di Arnaldo ruotava intorno al concetto che solo attraverso la rinuncia ai beni mondani la Chiesa poteva testimoniare e custodire la parola del Cristo. In questo senso cominciò a operare a Brescia, dove era tornato nel 1119 e dove, ordinato sacerdote, fu posto a capo di una comunità di canonici regolari. Come già Arnaldo a Milano, anche Arnaldo fece della predicazione il

suo strumento principale di azione, incitando la popolazione bresciana a sollevarsi contro il vescovo Manfredo. Per questo suo operato incorse nella censura di Innocenzo II, che gli intimò di lasciare Brescia privandolo della licenza di predicare. Tornato in Francia, fu al fianco di Abelardo durante il concilio di Sens (1140) dove ebbe modo di farsi conoscere da san Bernardo, la cui implacabile ostilità lo avrebbe seguito per buona parte della sua vita. A Sens la dottrina di Abelardo venne condannata come eretica e ad Arnaldo, che rimase a fianco del maestro, venne imposto il silenzio perpetuo entro le mura di un monastero. Ritiratosi dunque a St. Ilare di Parigi, dove era stato anche Abelardo, Arnaldo non cessò di denunciare l'avarizia del clero propugnando come unico strumento di redenzione la rinuncia a ogni proprietà.

Dipinto da san Bernardo come seminatore di discordie, non rimase a lungo nel ritiro di St. Ilare: proseguendo le sue peregrinazioni di esule si recò dapprima a Zurigo e, pochi anni dopo, nel 1143, in Boemia e Moravia, al seguito della legazione del cardinal Guido. Ma la familiarità con il legato pontificio doveva ancora una volta risvegliare i sospetti dell'infaticabile Bernardo, il quale inviò a Guido una lettera in cui sottolineava la non opportunità di concedere favori e fiducia a un individuo la cui pericolosità era già dimostrata. Nonostante questa influente pressione il cardinale dovette mantenere con Arnaldo buoni rapporti.

Si deve probabilmente a lui la riconciliazione con il papa: nel 1145 Arnaldo si recò a Viterbo inginocchiandosi in segno di ubbidienza ai piedi di Eugenio III, il quale gli impose un soggiorno penitenziale a Roma. Ma lo stato in cui versava la città in quegli anni era tale da riaccendere in Arnaldo la vocazione riformatrice: il clima di rottura tra la città e il pontefice, che a malapena Innocenzo II e Lucio II erano riusciti a contenere, esplose sotto Eugenio III, che preferì lasciare Roma rifugiandosi a Viterbo. Il ritorno in città del pontefice, al cui seguito si trovava ora il penitente Arnaldo, non avveniva in una situazione politica più serena, dal momento che il Senato romano si stava indirizzando verso l'esproprio di tutte le proprietà ecclesiastiche, con la sola eccezione delle decime\* e delle offerte. Queste dinamiche politiche di tipo protocomunale spinsero Arnaldo a un impegno diretto: egli risultò ben presto gravemente coinvolto nei disordini insieme a un gruppo di seguaci, i lombardi. Con l'impiego degli strumenti che erano stati propri della tradizione patarinica, cioè l'uso laico della predicazione e il rifiuto dei sacramenti, Arnaldo cercò di attuare la sua riforma per ricondurre la Chiesa, privata di ogni potere temporale, alla sua missione evangelica. L'evoluzione delle vicende politiche romane, che videro fallire il tentativo di costruzione comunale, spinse Arnaldo e i suoi lombardi a rivolgersi al Barbarossa, in procinto di discendere in Italia, nel 1152, per l'incoronazione. Ma a segnare la sorte di Arnaldo intervenne un'ulteriore scomunica contro la città, questa volta comminata dal nuovo pontefice Adriano IV, che pose come condizione per la revoca dell'interdetto l'espulsione del «sovversivo». Esiliato dal Senato, egli lasciò Roma e in viaggio, a San Quirico d'Orcia, venne catturato e consegnato a Federico, il quale, bisognoso dell'appoggio pontificio per l'incoronazione, non esitò a farsene carnefice. Le ceneri di Arnaldo furono disperse nel Tevere, a suggello di un accordo tra i potenti in cui

Dalla condanna  
per eresia alla  
riconciliazione  
col papa

Nuove tensioni  
di riforma;  
la definitiva  
scomunica e  
la condanna  
a morte

venivano stritolate le richieste di rinnovamento che erano emerse dalla base della società cristiana (cfr. la lezione XVI).

La cifra  
comune:  
povertà  
e penitenza

Arnaldo, tardo epigono di quel radicalismo riformatore di tradizione patarinica che aveva animato i movimenti religiosi nelle aree urbane dell'XI secolo, trova posto, nel teatro della dissidenza religiosa del XII secolo (nonostante egli non avesse espresso alcuna posizione dottrinale eterodossa), accanto ad altre figure di eresiarchi che agirono in contesti geografici differenti e lontani, come in Provenza Pietro di Bruis o il monaco Enrico suo discepolo, o come il fiammingo Tanchelmo, o lo stravagante Eon de l'Etoile. Tutti nomi che sarebbero rimasti nei lunghi elenchi di dottrine e movimenti eterodossi delle più tarde bolle pontificie contro l'eresia.

Queste diverse esperienze erano accomunate non tanto dalle stesse posizioni dottrinali quanto da una morale, scaturita da un'interpretazione testuale dell'Evangelo, con la quale si esprimeva la profonda esigenza di un concreto recupero dell'esempio apostolico, in vista dell'instaurazione di una Chiesa povera, austera e penitente. Un'esigenza che non di rado assunse l'aspetto della violenza organizzata contro gli edifici ecclesiastici, simbolo del potere e della ricchezza della Chiesa, o contro i chierici concubinari e colpevoli di mercimonio delle cose sacre, illeciti amministratori delle decime dei poveri. Questo patrimonio morale accompagnava talvolta una consapevolezza dottrinale, sempre derivata da un'esegesi esasperata dei Vangeli, che ispirava forme di rifiuto di tante pratiche culturali e sacramentali: dal battesimo dei bambini al culto della croce (identificata come il patibolo infamante e come tale rifiutata quale oggetto di culto), dalle preghiere per i defunti al più grave disconoscimento del contenuto carismatico dell'eucarestia o dello stesso sacrificio della messa. Eppure si trattava di aspetti del culto e della liturgia, specie quelli relativi all'eucarestia, radicati nei sostrati profondi della religiosità popolare: il che spiega i casi di impopolarità degli eretici, e molte delle reazioni di intolleranza da parte delle folle contro quello che è stato definito un «esproprio» del patrimonio di pratiche salvifiche che la Chiesa aveva elaborato attraverso una lenta costruzione culturale.

Curiosità  
per l'Evangelo

D'altra parte esperienze spirituali come quella di Arnaldo, e la predicazione di un messaggio che, anche se non conformistico, si appoggiava ai testi canonici della tradizione cristiana, servirono a volgarizzare largamente le Scritture. La curiosità per l'Evangelo si diffondeva ovunque: principale mezzo di propagazione fu appunto l'azione di quei predicatori itineranti che, con maggiore fortuna oltralpe rispetto all'Italia, colmarono il vuoto, ancora assai pronunciato, determinato dall'assenteismo del clero secolare.

Con le prime spedizioni crociate si aprì una nuova stagione di pellegrinaggi\* in Terra Santa che a sua volta alimentò il desiderio di conoscere, attraverso il contatto diretto con i luoghi santi, le vicende evangeliche, e la sempre più esplicita volontà di conformarsi a esse. In questo contesto va collocata la diffusione dei Vangeli apocrifi, con cui si colmavano i vuoti narrativi di quelli sinottici, specialmente in relazione all'infanzia di Gesù e alla storia della Vergine. Corollario di questo rinnovato impulso alla migliore cognizione dei testi sacri, canonici o me-

no, fu la tendenza, che in san Bernardo avrebbe avuto la sua massima espressione, a concepire nel Cristo non più i caratteri regali del giudice sovrano, così come lo aveva codificato l'iconografia bizantina del *pantokrator*, ma la natura sofferente e dolorosa del Crocifisso. A partire da questo periodo i temi culturali legati all'umanità del Cristo si sarebbero irradiati dai centri cistercensi per incontrare un enorme successo religioso che avrebbe modificato profondamente la sensibilità devozionale dei secoli successivi. Si apriva così la strada alle rappresentazioni della Passione che nella mistica\* e nella spiritualità già dello scorcio del XII secolo, ma principalmente nel XIII e XIV secolo, avrebbero dato vita alla prassi ascetica dell'«imitazione del Cristo».

Questo complesso bisogno di riportarsi realisticamente e razionalmente, ma anche affettivamente ed emozionalmente, alle origini si concretizzava dunque in una linea di religiosità critica che doveva anch'essa essere ripresa, alcuni decenni più tardi, dai più radicali movimenti pauperistico-evangelici del XIII secolo. Nel frattempo si stava profilando la più temibile tra le minacce all'egemonia religiosa del cattolicesimo romano: l'eresia catara.

#### 6. Il catarismo e gli inizi della repressione.

A differenza dei movimenti patarinico-evangelici, i quali proponevano, in definitiva, una riforma che sanasse la degenerazione dell'intero mondo ecclesiale, ma che non intendevano con questo porsi al di fuori della Chiesa, i catari costruirono gradualmente un corpo separato. Accanto a un'impostazione dottrinale ben distinta da quella del cristianesimo romano, essi si diedero infatti anche una propria gerarchia, un proprio corpo sacerdotale, una propria organizzazione che avrebbe elevato il loro movimento al ruolo di Chiesa alternativa rispetto a quella cattolica.

Si trattò di un processo relativamente lento che ha indotto alcuni storici a negare una precisa identità al catarismo, nel clima di fermenti religiosi che caratterizzava l'Europa degli inizi del XII secolo: una simile lettura si basa principalmente sulla supposta continuità della dottrina dei «puri» (i catari) con la tradizione della gnosi manichea contro la quale avevano combattuto i Padri nei primi secoli del cristianesimo e che, secondo alcuni studiosi, sarebbe sopravvissuta nel crogiolo filosofico e religioso dell'Impero bizantino, per essere accolta dai movimenti di dissidenza religiosa che anche in Oriente si muovevano all'insegna della «riscoperta» evangelica. Si sostiene infatti di solito che la penetrazione in Europa di dottrine dualiste, considerate da alcuni studiosi come una rinascita neomanichea, da altri come un'esasperazione dell'implicita opposizione tra Dio e Mamonna che anche i Vangeli non nascondono, sia riconducibile agli anni della diaspora degli apostoli del bogomilismo bulgaro, apertasi in seguito ai provvedimenti che contro quell'eresia vennero presi al tempo dell'imperatore bizantino Michele Comneno (1143).

Il bogomilismo – da movimento originariamente contadino, incentrato su una rigida prassi evangelica e su un non troppo larvato spirito di rivolta\* nei confronti

Alle origini  
movimento  
cataro:  
il bogomilismo  
bulgaro e la  
sua diffusione  
in Occidente



delle istituzioni sia politiche che religiose – si era trasformato in un culto dotato di proprie basi dottrinali e dogmatiche, se, come nota uno dei principali studiosi del catarismo, Arno Borst, «c'era già tra essi [i bogomili] un gruppo radicale che considerava il demonio come una divinità essa stessa eterna, allo stesso titolo di Dio. Ma il rigore dei primi bogomili, l'ardore a vivere secondo l'esempio apostolico restano la sostanza profonda della setta».

E sarebbe stata appunto questa sostanza, comune ai fermenti religiosi presenti in Europa, a offrire ai missionari bogomili un ottimo terreno di innesto per la diffusione della loro dottrina in Occidente. Borst traccia un percorso della loro penetrazione identificandoli, all'indomani dei provvedimenti del Comneno, in Bosnia, dove essi operavano «sotto le vesti di mercanti», e poi in Germania intorno agli anni quaranta del XII secolo. Questa diaspora si inserisce bene, del resto, nel nuovo contesto di contatti e di scambi, anche culturali, tra Oriente e Occidente alimentati dalla II Crociata.

Sullo scorcio della metà del secolo anche in Francia cominciarono a comparire gruppi itineranti caratterizzati dall'adesione al modello apostolico, dal disprezzo dei beni del mondo, dal rifiuto della materia e delle sue forme di riproduzione, prima tra tutte il rapporto sessuale con cui l'uomo vincola se stesso all'eredità della carne, di cui è signore il demonio assieme a tutto il regno della materia. I catarari si astenevano pertanto dalla carne attraverso cui ritenevano si perpetuasse il regno della corruzione. Pregavano con il *Pater*, unica preghiera riconducibile direttamente al Cristo, negando i dogmi elaborati dalla chiesa. I loro adepti, uomini e donne, laici o chierici, nobili o contadini, lasciavano quanto possedevano per farsi apostoli itineranti della nuova dottrina. Di essi san Bernardo, che li conobbe nel sud della Francia, avrebbe detto: «Se voi li interrogate niente è più cristiano di questi eretici: quanto al loro modo di comportarsi niente è più irreprensibile e i loro atti sono in accordo con le loro parole. Per quanto riguarda la loro morale non ingannano nessuno, non opprimono nessuno, non infieriscono contro nessuno; le loro guance sono pallide per il digiuno, non mangiano il pane dell'ozio, si nutrono del lavoro delle loro mani».

Fino a questo momento quel poco che ci è dato di conoscere dell'apparato dottrinale cataro non è molto lontano da una lettura rigorista del Vangelo e delle posizioni paoline, dove la contrapposizione tra Dio e Mammona, tra Cristo e il demonio «principe di questo mondo» deriva dalla necessità di spiegare e giustificare la presenza del male nell'ordine del creato, voluto da un Dio buono. I termini di questo «dualismo moderato», al quale si attevano le comunità catare europee sono così presentati da Borst: «Gli eretici sono i veri fanciulli di Dio, sono buoni e giusti e fanno tutto ciò che un cristiano deve fare. Essi sono i *kathari*, i puri cioè. Dicono che il loro tempo non è ancora venuto, ma che dappertutto essi progrediscono nel mondo. La loro organizzazione, i loro riti divengono più noti ed il loro dogma si esplicita maggiormente: non c'è che un Dio, che il demonio ha aiutato nella sua creazione. Cristo non si è affatto incarnato in questa terra dove regna il male. Le anime umane stesse non sono di questo mondo, esse sono angeli che all'alba dei tempi sono stati cacciati dal cielo e devono dopo la morte finalmente ritornarvi».

Apostoli  
itineranti della  
mortificazione  
della carne

Dal dualismo  
moderato alla  
contrapposizione  
radicale  
tra Dio  
e demonio

Non si era cioè ancora stabilita un'opposizione paritetica la cui presenza veniva letta come subordinata rispetto alla

Questa forma moderata, propria del bogomilismo bulgaro, se del catarismo occidentale, doveva tuttavia evolvere verso alcuni studiosi identificano il costituirsi di una corrente di dualisti gruppo di bogomili sopravvissuti alle persecuzioni nella regione di Bisanzio le loro credenze riaffioravano la contrapposizione manichea tra un dio signore della luce e dello spirito e un suo eterno antagonista, signore delle tenebre e del male, creatore della materia. Alla luce di questa concezione, decisamente estranea e incompatibile con il cristianesimo, le testimonianze scritturali vennero radicalmente rielaborate, e venne negato ogni valore al Vecchio Testamento, mentre venivano rifiutate nel Nuovo la materialità del Cristo, la sua nascita come uomo mortale, la tradizione di mediazione tra umano e divino affidata alla Vergine, rinnegata come sede dell'incarnazione.

La visione radicale, che ammetteva la compresenza e la lotta tra un principio del bene e uno del male, arrivò all'Occidente ancora una volta da Bisanzio. Intorno al 1167 Niceta, vescovo bogomilo della Chiesa radicale di Costantinopoli, visitò a Milano il capo degli eretici italiani, Marco, e lo guadagnò alla causa della Chiesa catara di Dragovitsa che vedeva in Satana una divinità parallela a Dio. Elevato da Niceta alla dignità episcopale, Marco partì con il missionario bizantino per la Francia, dove nel maggio di quell'anno, a St. Felix de Caraman, nei pressi di Tolosa, le comunità catare francesi si riunirono in concilio. In questa sede si perfezionarono le coordinate del movimento, ormai organizzato come una Chiesa, alla luce dei principi dogmatici del dualismo radicale. Si giunse così a un'unità dottrinale che saldava i catarari del Bosforo a quelli del golfo di Biscaglia sotto la guida di una compatta gerarchia di vescovi preposti a precisi ambiti territoriali. Nasceva una Chiesa compiutamente alternativa a quella cattolico-romana, mentre il tema della riforma dei costumi nell'adesione allo spirito e alla lettera del Vangelo, pur rimanendo presente nel messaggio cataro, perdeva d'importanza nel processo di istituzionalizzazione ecclesiale del movimento. In questa nuova chiesa i «perfetti», cioè i sacerdoti, coloro ai quali era consentito attraverso l'imposizione delle mani (*consolamentum*) di iniziare i fedeli, assumevano un carisma\* speciale, quello dei *puri*: una condizione di terribile austerità per la cui salvaguardia era consentita l'*endura* (il suicidio con cui si poneva fine all'eterna tentazione della carne), ma alla quale i semplici credenti non erano costretti a uniformarsi. Il patrimonio eversivo di un pauperismo inteso come rifiuto della proprietà e del profitto, che era stato proprio del «catarismo evangelico» delle origini, era destinato a influenzare altri movimenti: meno di dieci anni dopo il concilio di St. Felix de Caraman sarebbero entrati in scena i valdesi, riprendendo a loro volta, ma come avversari dei catarari, le concezioni della povertà apostolica. Nel frattempo il catarismo era divenuto, grazie alla sua organizzazione istituzionale, il più temibile nemico della Chiesa cattolica.

La raggiunta omogeneità di contenuti dottrinali confermò tuttavia, anche nella Chiesa catara, che a ogni dogma può corrispondere un'eresia. Si avvicinavano in-

Nascita di una  
chiesa alterna

Scismi  
e divisioni  
all'interno  
della chiesa  
catara

fatti gli anni degli scismi interni e delle divisioni. Scomparvero infatti a breve distanza, in una fase di espansione della Chiesa di cui erano i pastori, dapprima Niceta e poi Marco. Con la comunità catara italiana entrò allora in contatto un gruppo di bogomili moderati capeggiati da un tal vescovo Petrakios, il quale recò la disastrosa notizia che il predecessore di Niceta, Simone, essendo stato sorpreso con una donna, non poteva ritenersi puro; e come tale non possedeva il carisma necessario per impartire *consolamenta* o investire dell'autorità episcopale. Di nuovo la purezza e l'efficacia dell'insegnamento e dell'atto sacramentale venivano vincolate all'integrità personale dei sacerdoti, come già era avvenuto per quelli cattolici. Così il titolo episcopale che Niceta aveva ricevuto da Simone decadeva, ed era automaticamente invalido anche quello che Niceta aveva conferito a Marco e da Marco era passato al suo successore in Lombardia, Giovanni il Giudeo.

Gettati nello sconforto e nella più assoluta insicurezza, i catari italiani – fra i quali già si potevano identificare, in una notevole ricchezza di articolazioni interne, più gruppi regionali – si divisero cercando nuove fonti di legittimità. Alcuni ricorsero all'*Ordo Drugunthiae*, cioè alla Chiesa madre del dualismo radicale di Dragovitsa, come i catari fiorentini, quelli della valle spoletina e quelli del lago di Garda (Desenzano); altri, come i milanesi, tornarono all'originario dualismo moderato dell'ordine di Bulgaria; altri ancora, come i catari delle nuove chiese di Mantova, Bagnolo e Vicenza, indirizzarono per la consacrazione i loro vescovi verso un gruppo di bogomili della Bosnia che sino ad allora non si erano troppo compromessi in Occidente. Così sul finire del XII secolo le comunità catare italiane si trovarono divise in sei episcopati, con tre credi differenti. Queste divisioni non si spiegano solo sul piano dei contrasti dottrinali o di quelli personali tra gli esponenti del dualismo radicale e di quello moderato, che pure ci furono; esse rivelano, più in generale, le difficoltà di gestione di un movimento che era cresciuto e che rendeva necessaria una diversa e più capillare organizzazione della cura d'anime.

Povertà  
apostolica

Nonostante queste vicissitudini i catari continuarono infatti a incarnare l'ideale della perfetta aderenza apostolica incrementando costantemente le proprie fila, malgrado la profonda contraddittorietà tra il richiamo all'etica evangelica e un dogma contrario addirittura al pensiero monoteista. Questa insanabile divaricazione era già apparsa con chiarezza nel 1178 a Tolosa, quando i vescovi catari di quella regione organizzarono, forti della protezione politica e militare che i piccoli signori locali davano loro, un pubblico contraddittorio di fronte a un legato del papa, dichiarando un perfetto credo cristiano, poggiato però sul riconoscimento di due divinità antitetiche. Il loro esempio morale restava tuttavia altissimo, tanto più che la loro organizzazione ecclesiale, articolata nel doppio livello dei perfetti e dei credenti, rendeva possibile un compromesso tra la severità assoluta richiesta ai primi, e l'ampio margine di tolleranza concesso ai secondi. Sul piano economico, infatti, il catarismo propugnava la povertà apostolica, e ciascun perfetto, all'ingresso nella setta, doveva far dono di tutti i suoi averi alla chiesa, mantenendosi col lavoro delle sue mani. Alla povertà del maestro veniva dunque a corrispondere la ricchezza della Chiesa, ma anche quella dei semplici credenti, ai quali non era richiesta la rinuncia agli averi né interdetto, ad esempio, l'esercizio dell'usura.

Anche in questo il catarismo, evolutosi in istituzione poggiata su un dogma e una gerarchia, doveva mutuare dalla Chiesa cattolica una certa tipologia evolutiva che separava, nei fatti, la qualità morale della casta sacerdotale da quella dei fedeli. Mentre contro altri movimenti che perseguirono più coerentemente dei catari le scelte pauperistiche si indirizzò ben presto l'azione repressiva della Chiesa, spalleggiata dai gruppi di potere laici che con la gerarchia condividevano le funzioni di ceto dirigente, il catarismo dette prova anche sul piano politico di una grande capacità di compromesso e di adattamento all'ambiente in cui operava. Proiettato in una dimensione antagonistica, ma tutto sommato imitativa dell'istituzione cattolica, il movimento cataro venne sempre più condizionato dal quadro sociale in cui si muoveva: fosse esso la società lacerata dai contrasti di fazione dei comuni italiani della prima metà del Duecento – entro i quali maturò per complesse ragioni endogene il tenace sostegno prestato agli eretici dal ghibellinismo – o la complessa articolazione dei poteri locali dell'area occitanica, minacciata nella sua autonomia dalla politica centralizzatrice della corona francese. Questa «aggregazione mimetica», come Ovidio Capitani definisce l'interazione tra catarismo e cattolicesimo romano, non poteva che determinare uno scontro intensissimo: si diffondevano infatti in Occidente inquietudini che facevano leggere come pericoloso segno dei tempi la «moltitudine degli eretici», in un momento in cui la cristianità dimostrava, con il fallimento della III Crociata, di non saper più neppure difendere il cuore stesso della sua tradizione storica. Varie voci cominciarono a levarsi allora contro l'inutile spreco di energie destinate a combattere il lontano nemico saraceno, mentre ovunque, nello stesso seno dell'Occidente, prosperavano i più pericolosi avversari del Cristo: gli ebrei che lo avevano ucciso e i falsi apostoli che in suo nome negavano le possibilità di salvezza promesse dalla redenzione. Gradualmente maturava quel clima di mobilitazione che avrebbe trasferito all'interno della cristianità la guerra santa che fino a quel momento era stata combattuta contro i nemici esterni, gli infedeli. Già nel Concilio lateranense del 1179 si era provveduto a estendere i benefici spirituali previsti per coloro che partivano in difesa della Terra Santa a quanti avessero impugnato le armi contro gli eretici albigesi, come venivano chiamati, per la forte concentrazione della setta nella città di Albi, i catari della Francia sud-occidentale. Ma solo sotto Innocenzo III, nel 1208, venne scatenata la terribile crociata anticatara in Provenza (cfr. lezione XVI).

Si trattò di un genocidio che non risparmiò neppure i cristiani di quelle regioni, che i crociati non esitarono a massacrare nella certezza che, se buoni, sarebbero stati riconosciuti da Dio come pecorelle del suo gregge. E fu un genocidio anche della grande tradizione culturale occitana che con la perdita dell'autonomia politica entrava nell'orbita della lingua d'oil.

Con la decisione innocenziana di trasferire all'interno della cristianità la logica della guerra «giusta» (e quindi santa) contro i nemici della fede, superando tra l'altro una delle funzioni fondamentali della crociata – incanalare verso l'obiettivo politico-economico dell'Oriente le frizioni e le inquietudini sociali dell'Occidente (guerra all'esterno per avere pace all'interno) – avveniva una pericolosa svolta ideologica che avrebbe portato la Chiesa a fare della croce uno strumento per com-

Compromesso,  
adattamento,  
mimetismo

Innocenzo III  
e la crociata  
contro i catari

Intransigenza  
ierocratica  
e ricorso  
diretto alla  
repressione

battere non solo gli eretici, ma in genere tutti i nemici o gli avversari politici del papato. Parallelamente si estendevano i confini della nozione di eresia, che veniva sempre più marcatamente configurandosi come crimine di lesa maestà.

Nella lettera che Innocenzo III inviò ai cittadini di Viterbo, sospettati di connivenza con i catari, si teorizzava un atteggiamento contemporaneamente sancito nella decretale\* *Vergentis in senium*. Egli diceva infatti: «Se in virtù di sanzioni legittime ai colpevoli di lesa maestà puniti di morte sono confiscati i beni e con una decisione misericordiosa si lascia solamente la vita ai loro figli, tanto più coloro che, allontanandosi dalla fede offendono Dio nella persona di Gesù Cristo, devono essere separati, con una censura ecclesiastica, dal nostro capo Cristo, poiché è molto più grave offendere la maestà eterna che quella temporale».

Questa presa di posizione rappresentò una tappa determinante nell'elaborazione teologico-giuridica del potere monarchico del papa, di cui la repressione dell'eresia diveniva uno degli elementi costitutivi. Si modificava così quanto era stato stabilito nel III Concilio lateranense del 1179, allorché si era ribadita la non liceità per il sacerdote di macchiarsi di sangue comminando pene cruento, norma che rendeva necessario il ricorso al «braccio secolare» dei principi cattolici per l'esecuzione delle condanne. Era un passo avanti anche rispetto agli accordi intercorsi sul tema della repressione antieretica tra Lucio III e Federico Barbarossa nel 1184 e che si erano concretizzati nella decretale *Ad abolendam* in cui si stabiliva la scomunica per quelle autorità laiche che non avessero risposto alla richiesta dei sacerdoti di combattere l'eresia. Queste posizioni, che si inserivano nella cauta politica con cui la Chiesa per tutto il XII secolo aveva perseguito la supremazia politico-giurisdizionale del papato, si evolvevano ora, sotto la minaccia eretica, in un orientamento di intransigente ierocrazia.

«Gli eretici veri e propri, i loro figli e tutti quanti in modo aperto o simulato favorissero gli eterodossi dovevano essere isolati dal resto della società: erano criminalizzati. L'eresia appariva ad un tempo delitto religioso-dottrinale e crimine di natura pubblicistica. Si apriva così la possibilità di un rovesciamento per cui il *crimen* politico, ad esempio l'opposizione ghibellina alla supremazia pontificia, sarebbe stato punito in quanto eresia» (Merlo).

Questa spinta a perfezionare le idee e gli strumenti della repressione antieretica nasceva essenzialmente in risposta al catarismo ma non si rivolgeva dunque solo contro di esso. E peraltro non si può dire neppure che l'atteggiamento di Roma nei confronti dell'eresia si limitasse al solo piano della repressione, perché proprio in questi anni, con l'istituzione degli ordini mendicanti, si andavano mettendo a punto (come vedremo) le armi più efficaci con cui la Chiesa avrebbe combattuto e arginato la minaccia della dissidenza religiosa. I nuovi ordini riuscirono a contrastare il successo del proselitismo eretico con una capillare iniziativa pastorale condotta prevalentemente tra le fila di quel laicato urbano che si era dimostrato più incline ad accettare il messaggio eterodosso: le eresie vennero così indebolite ed emarginate prima di essere stroncate dall'azione del tribunale inquisitoriale. Attraverso la campagna contro l'eresia i mendicanti inflissero pesanti sconfitte, quali agenti del papato, anche al partito ghibellino, che all'eresia era in

vario modo collegato: un'offensiva che naturalmente crebbe di intensità quando la presenza imperiale in Italia entrò in crisi, dopo la morte di Federico II. Alla metà del Duecento quella dei catari era ormai una presenza destinata a una lenta estinzione: talora avrebbero mantenuto una pallida visibilità, mescolandosi ad altri movimenti eterodossi, in zone periferiche e marginali, dove si sarebbe spenta l'eco della loro antica minaccia.

### 7. Pauperismo evangelico tra repressione e legalizzazione.

Nella decretale *Ad abolendam* l'anatema, scagliato principalmente contro catari e patarini, ormai concettualmente assimilati, era destinato anche ad altri movimenti di perfezione spirituale e di integralismo evangelico. Erano movimenti, come gli arnaldisti, o i passagini o gli iosefini, destinati, in generale, a godere di limitata risonanza, e che erano tuttavia espressione della rinascita di una religiosità improntata ai presupposti pauperistico-penitenziali già emersi in epoca gregoriana. E sarà principalmente l'epopea dei poveri di Lione e degli umiliati, anch'essi condannati nella decretale di Lucio III, a costituire, tra XII e XIII secolo, i casi più paradigmatici dell'azione del papato di fronte alla dissidenza religiosa.

I poveri di Lione erano seguaci di un movimento nato, probabilmente, durante una carestia negli anni settanta del XII secolo, attorno alla figura di un mercante, Valdo o Valdesio. Fattori di un tipo di povertà volontaria vissuta nell'esercizio dell'attività manuale e nella predicazione penitenziale itinerante, essi si presentarono ad Alessandro III nel marzo 1179 durante i lavori del III Concilio lateranense chiedendo l'approvazione di un volgarizzamento francese del *Salterio* (il libro biblico su cui si apprendevano i primi rudimenti della lettura e della preghiera). Questa richiesta si inseriva in un programma di educazione religiosa dei laici fondata sulla lettura personale dei testi sacri (un'esperienza che era stata alla base della stessa conversione di Valdo). I poveri di Lione domandavano inoltre di essere dispensati dal divieto canonico della predicazione dei laici, la cui applicazione era costata loro l'espulsione dalla diocesi di Lione. Le fonti, contraddittorie, non consentono di appurare se a Valdo fosse stata o meno concessa la licenza di predicare; sta di fatto che nel programma «pedagogico» valdese era ribadita la necessità della predicazione laica. Nella richiesta del diritto alla predicazione essi si facevano portavoce di un impegno anticatario che sarà compendiato nel *Liber Antitheresis* di Durando di Osca compilato tra il 1179 e il 1184 allo scopo, tra l'altro, di ottenere la legittimazione dell'apostolato dei poveri di Lione. Ottenuta l'autorizzazione a praticare la povertà evangelica e a viverla in forma comunitaria, Valdo non riuscì tuttavia ad arginare la crescente ostilità del clero, che esplose con violenza intorno agli anni 1182-83, quando nella diocesi di Lione cominciarono a predicare anche alcune donne. Ciò scatenò la prima violenta reazione contro l'usurpazione di questo diritto che non solo era clericale, ma anche esclusivamente maschile. Il nuovo arcivescovo di Lione, Jean Bellesmaines, ritirò così a Valdo l'autorizzazione verbale alla predicazione concessa dal suo predecessore vietan-

I «poveri di Lione»: la predicazione di Valdo

La riconquista cattolica del consenso tra i fedeli: gli ordini mendicanti

La scomunica  
dei valdesi

dogli espressamente qualsiasi forma di apostolato. Valdo rispose appellandosi, come faranno in seguito tutti i valdesi, al versetto degli Atti degli Apostoli in cui si ricordava la necessità di obbedire a Dio e non agli uomini. Da qui l'inserimento dei valdesi nel novero degli eretici condannati nella decretale *Ad abolendam*, che li ricordava espressamente come predicatori non autorizzati.

In questo periodo (1184) i primi gruppi di poveri di Lione si erano già organizzati anche in Italia settentrionale, probabilmente durante una sosta di Valdo in Lombardia nel corso del viaggio verso Roma compiuto tra il 1179 e il 1180. Agli inizi del Duecento il movimento valdese era ormai largamente attestato in varie parti d'Europa: ma la scomunica di Lucio III aveva sollecitato una radicalizzazione che lasciava emergere atteggiamenti oltranzisti: le rivendicazioni non riguardavano più solo il diritto a predicare, ma anche quello ad amministrare sacramenti, non esclusa l'eucarestia, sia pure celebrata come solo atto commemorativo. Sarà su questa base che maturerà la definitiva rottura con la Chiesa di Roma, consumatasi tra il 1208 e il 1210, all'indomani della morte di Valdo, nonostante si fossero già manifestate nel movimento tendenze favorevoli alla riconciliazione con il papato. In virtù di queste ultime rientravano nell'ortodossia i due gruppi capeggiati da Durando di Osca e Bernardo Primo, rispettivamente fondatori di due comunità, i poveri cattolici e i poveri riconciliati, destinate a estinguersi rapidamente, assorbite da altre esperienze religiose ortodosse. Sotto i colpi dell'inquisizione, anch'essa evolutasi in seguito alle disposizioni giurisdizionali contenute nella *Ad abolendam*, con cui si affidava ai rettori delle comunità l'applicazione materiale delle pene comminate per il crimine di eresia, il movimento valdese e i suoi gruppi originari (gli ultramontani, cioè i seguaci di Valdo, i poveri lombardi che ancora durante la vita del maestro si erano da lui staccati, e i leonisti della Germania) videro a poco a poco restringersi l'ambito del loro apostolato pubblico, avviandosi a divenire, come già era stato per i catari, una piccola Chiesa alternativa alla romana, con una propria configurazione dottrinale che una storiografia cattolica così riassume: «I valdesi rifiutavano il lavoro manuale, vivevano di elemosine, esaltavano il celibato o la separazione degli sposi, credevano nella divinità del Cristo, allo stato di peccato dell'uomo, alla salvezza per mezzo di Gesù Cristo. Conservavano il sacramento della penitenza e dell'eucarestia, ma negavano la transustanziazione e la comunità dei santi, e sostenevano che ogni uomo giusto può predicare il Vangelo, assolvere dai peccati, commemorare la Cena. Furono tuttavia rapidamente spinti ad organizzarsi in una chiesa, con una gerarchia di perfetti ed una iniziazione che ricorda il *consolamentum* dei catari. Consideravano la Bibbia quale suprema autorità e diffondevano frettolose traduzioni del Nuovo Testamento e dei libri profetici nelle lingue volgari» (Foreville - Rousset De Pina).

Frutto ancora, in buona parte, di una polemica cattolica che ha le sue lontane radici nelle *summae* degli inquisitori, questa sintesi moderna rende l'idea della forzosa involuzione cui il movimento fu costretto dalla repressione ecclesiastica, che trasformò le comunità di predicatori itineranti del XII secolo in piccoli gruppi stanziali che talvolta sopravvissero, come nelle valli alpine che conservano ancora oggi la denominazione valdese, nell'isolamento geografico e culturale proprio

Una piccola  
chiesa separata

delle aree marginali, dove la storiografia protestante li avrebbe rintracciati e valorizzati nella ricostruzione delle proprie radici medievali.

Se la decretale scaturita dall'incontro di Verona tra Lucio III e Federico I aveva ratificato, con l'attivazione dello strumento inquisitorio, la condanna di tutte le aspirazioni laicali verso la vita apostolica e la predicazione evangelica, non aveva tuttavia dato una risposta, se non repressiva, alla forte domanda religiosa che proveniva dalla società. I fermenti che si manifestavano alla fine del XII secolo tendevano soprattutto a realizzare forme associative tra laici, che con i nomi più disparati cominciarono a moltiplicarsi sia attorno alla Chiesa che al di fuori di essa. Si riscoprivano così strumenti quali la penitenza canonica — complesso di norme di comportamento che la Chiesa imponeva ai peccatori pubblici riconciliati per consentire il loro reinserimento nella società cristiana —, adattandoli alle nuove esigenze religiose e trasferendoli dal piano individuale, entro cui avevano prevalentemente operato fino ad allora, a quello associativo e comunitario. L'obiettivo penitenziale, che caratterizza fortemente l'identità di figure come il pellegrino o il crociato, protagonisti di avventure che si potevano pensare — ed erano comunque sentite — senza ritorno, diveniva espressione di una conversione permanente al cui ideale si ispiravano sia individui isolati che intere collettività.

In questo clima maturò una sensibilità religiosa che produsse nuove formule associative: nel periodo che va dal 1170 al 1200, nei paesi settentrionali dell'Europa, gruppi di pie donne presero a unirsi in luoghi prossimi a una chiesa per condurre, con il lavoro manuale o ricorrendo all'elemosina, una vita povera e comunitaria scandita dall'esercizio della preghiera e della penitenza. Furono questi i *beguinages* che tanto seguito avrebbero avuto in Fiandra e nell'Europa centro-settentrionale nel secolo successivo, creando un movimento devoto femminile che conoscerà analoghi sviluppi anche nell'Italia del Duecento e del Trecento. Il lavoro inteso forse nella sua accezione penitenziale, quale aggio del peccato originale e nel contempo strumento di redenzione, ma certamente vissuto pure come mimesi della vita apostolica, compare costantemente in molti degli esperimenti comunitari di questo periodo, assumendo talora, come nel caso degli umiliati — anch'essi annoverati tra gli eretici nella decretale *Ad abolendam* —, quasi la caratteristica della santità.

Di fronte al mutato senso religioso dei laici la Chiesa non poteva dunque limitarsi alla condanna dell'aspirazione largamente diffusa alla vita apostolica; essa doveva in qualche modo assecondare la spinta al rinnovamento che la base della società cristiana esprimeva con sempre maggiore chiarezza; né era possibile continuare a emarginare e a criminalizzare questi fermenti con operazioni che, esasperando i contrasti, finivano per allontanare dalla comunità dei cristiani anche forze nuove che, dall'interno, avrebbero potuto contribuire efficacemente al risanamento di antichi mali.

Questo problema fu chiaro a Innocenzo III che, fin dagli inizi del suo pontificato, applicò una linea di politica religiosa molto più articolata di quella adottata dai suoi predecessori. Promuovendo energiche azioni repressive e affinando gli strumenti di controllo dell'eversione religiosa — come nel caso degli albigesi —

Penitenza,  
pellegrinaggi  
crociata

Il movimento  
delle «beghine»

Recupero  
del dissenso:  
Innocenzo III  
e gli «umiliati»



egli mirava a definirne nettamente i confini rispetto all'eresia al fine, non ultimo, di poter differenziare da essa quella dissidenza che ancora non aveva manifestato un'asprata opposizione alla Chiesa e ai suoi dogmi, e nei confronti della quale si potevano tentare operazioni di disciplinamento e di controllo. Paradigmatico in tal senso fu il suo operato nei confronti degli umiliati, già segnalati nell'Italia settentrionale durante gli anni settanta del XII secolo. In seguito alla condanna che, nella *Ad abolendam*, li aveva accomunati ai valdesi, sul finire del secolo alcuni rappresentanti del gruppo – che raccoglieva prevalentemente lavoratori della nascente manifattura laniera – si erano recati presso Innocenzo III per concordare con lui una formula con cui ottenere la legittimazione canonica della loro esperienza. Il principale problema da superare era analogo a quello che già aveva creato tante difficoltà ai valdesi: l'autorizzazione non solo a vivere ma anche a predicare la povertà evangelica e la scelta esistenziale degli apostoli. Il sospetto che da parte degli ambienti locali della gerarchia si nutriva nei confronti di questo gruppo è esemplificato nel racconto del cronista Burcardo di Ursperg, che così li descrive: «Gli umiliati, inoltre, senza avere alcuna autorizzazione o permesso da parte dei prelati gettando la falce nella messe altrui predicavano al popolo e cercavano in ogni modo di dirigerne l'esistenza, di ascoltare le confessioni, di sostituire i sacerdoti nell'amministrazione dei sacramenti [...] inoltre, essendo rozzi e illetterati, si dedicavano ai lavori manuali e predicavano ricevendo il necessario da coloro che credevano in essi».

Innocenzo si dimostrava disposto a riconoscere l'ammissibilità delle richieste degli umiliati a prezzo però di una loro integrazione nel corpo della Chiesa; si giunse così alla formulazione di una regola – tratta in gran parte dalle norme benedettine e da quelle agostiniane – con la quale, pur ammettendo alcune richieste degli umiliati, veniva creato un nuovo ordine religioso verso cui confluirono, in veste di canonici e canonichesse regolari, quei gruppi che già conducevano vita comunitaria. Per i laici che vivevano nelle proprie case – come voleva la più antica tradizione del movimento – si approvava, attraverso una raccolta di norme morali e devozionali, un *propositum vitae* con cui non si dava forma a un vero e proprio ordine, ma si legittimava l'ortodossia di una formula associativa esclusivamente laica nel cui ambito era riconosciuto il diritto – previo sempre il consenso dell'autorità ecclesiastica – di predicare intorno ad argomenti morali (*verbum exhortationis*). Questo significativo riconoscimento, in virtù del quale venivano definitivamente esclusi dalla competenza dei laici gli argomenti di predicazione legati alla fede o ai sacramenti, impediva pericolose intrusioni in materia dottrinale, ma non mortificava l'aspirazione all'impegno religioso del gruppo, che anzi veniva indirizzato verso una capillare azione di contenimento dell'eresia. In quella Milano che ai primi decenni del XIII secolo Giacomo da Vitry non esita a definire «fossa di eretici», furono solo gli umiliati, con la loro predicazione autorizzata, a opporsi attivamente alla dilagante influenza dei catari. La reintegrazione all'interno del corpo ecclesiale degli umiliati e delle loro istanze, nonché la creazione di un compatto gruppo laico sotto la guida del ramo istituzionalizzato dell'ordine, se da una parte incanalava uno dei tanti momenti di dissidenza religiosa in

Integrazione  
nel corpo  
della Chiesa

forme canonicamente controllabili, dall'altra ne limitava la portata. Come sottolinea R. Rusconi «la soluzione messa in atto per gli umiliati in realtà li sottraeva al circuito dei gruppi religiosi laicali e lasciava aperto un vuoto che verrà colmato solo dal sorgere di nuove forme di vita religiosa, gli Ordini mendicanti, che riescono a far proprie, ed in questo modo a far rientrare in seno all'ortodossia cattolica, le aspirazioni religiose che avevano permeato di sé il movimento religioso laicale del secolo XII».

### 8.1 «nuovi apostoli»: san Domenico e i predicatori.

Bisognava che la Chiesa recuperasse le funzioni pastorali che le erano state espropriate dai movimenti religiosi laicali e poiché tale recupero passava attraverso l'apostolato della predicazione era necessario dar vita a un nuovo tipo di clero che a questa funzione precipua fosse destinato. Nacque così, nei primi anni del Duecento, nel contesto della Francia albigese, l'ordine dei predicatori, fondato da Domenico di Guzman, un canonico regolare di Osma in Castiglia, e dal piccolo nucleo dei suoi primi compagni. Non avendo potuto indirizzare il proprio zelo missionario verso la periferia della cristianità, le frontiere polacco-ungheresi ancora in buona parte da convertire, Domenico decise di combattere il nemico interno della cristianità piuttosto che convertire l'infedele lontano, dedicandosi ai vicini movimenti ereticali del Sud francese. Forte della persuasione che la migliore arma contro l'eresia fosse un comportamento irrepreensibile e un'esemplare vita ascetica, unitamente a una solida cultura teologica, Domenico, dopo aver dato vita a Prouille (ai piedi dei Pirenei) a una comunità femminile, organizzava anche un piccolo nucleo di sacerdoti attratti dal suo ideale apostolico. Con loro si sarebbe dedicato alla predicazione itinerante nel cuore della Provenza, dove i catari erano profondamente radicati; vi sarebbe rimasto anche durante la crociata contro gli albigesi intensificando al servizio della croce la sua attività missionaria. Anche qui egli fondò un istituto femminile: del resto non era infrequente la formazione di comunità religiose femminili nei circuiti della predicazione itinerante. Si tratta di un fenomeno che testimonia il successo che le proposte pauperistico-evangeliche ottenevano nel mondo femminile.

Domenico, seguito dai suoi chierici di povera vita, si trasferì nel 1213 a Tolosa, di recente conquistata dai crociati, dove si posero le basi per la trasformazione della comunità itinerante in un ordine religioso connotato dalla precipua vocazione alla predicazione. Così i primi domenicani, che a due a due percorrevano scalzi il Sud della Francia senza possedere o accettare denaro, diffondendo con l'esempio di una severa ascesi personale lo stesso messaggio degli eretici – dai quali dovevano essere all'apparenza molto poco distinguibili –, iniziarono in sordina la riconquista alla Chiesa ufficiale di larghi settori della società. Adottata la più elastica tra le regole canonicamente disponibili, quella agostiniana, Domenico tuttavia la adattò alle esigenze dell'apostolato della predicazione, codificando un obbligo di povertà evangelica vincolante non solo per i singoli frati ma per l'intero

Il movimento  
domenicano

Un ordine  
«mendicante»



ordine. I domenicani furono così, al pari di altri ordini che sorgeranno più o meno in questo periodo, dei «mendicanti» perché derivavano le loro risorse dalle offerte – frequentemente in natura – dei fedeli e non dai redditi fondiari o dall'esercizio di diritti signorili che erano ormai largamente propri di tutti gli enti religiosi e dei monasteri in particolare. Fattore, questo, di primaria importanza perché, tra l'altro, li sottraeva alla concorrenza dei centri di potere del territorio entro cui operavano, ponendoli al di sopra delle stesse strutture del clero secolare, salva la dovuta obbedienza spirituale all'ordinario diocesano.

I «predicatori»

Il nuovo istituto ottenne l'approvazione del vescovo di Tolosa, Folco, al cui fianco Domenico aveva già combattuto per la conversione degli albigesi; con lui egli si recò a Roma nel 1215, dove fervevano i lavori del IV Concilio lateranense, per richiedere al papa, Innocenzo III, l'approvazione dell'ordine e del suo programma pastorale. La scelta della regola agostiniana rientrava nelle condizioni imposte dal Laterano IV che vietava la costituzione di nuovi ordini se non adottando una delle regole canonicamente approvate. L'anno successivo Onorio III confermò l'istituto di Domenico riconoscendogli carattere universale. Sciolta allora la comunità di Tolosa, il fondatore inviò i suoi frati nelle varie regioni d'Europa. Essi erano ormai «i predicatori», come li aveva definiti nel 1217 Onorio III quando nella bolla *Gratiarum omnium* aveva sottolineato la missione specifica del nuovo ordine, ponendo l'accento sull'innovazione che ciò comportava, dato che sino ad allora la predicazione era stata prerogativa principe dei vescovi. Fermatosi a Roma Domenico vi organizzò quindi una nuova comunità femminile e un convento maschile, mentre andava perfezionando la regola allo scopo di renderla più funzionale alle necessità pratiche dell'apostolato urbano in cui si risolveva essenzialmente la pastorale di predicazione della fede e di lotta contro l'eresia che doveva essere propria del suo ordine. Negli anni venti del Duecento l'assetto organizzativo dei domenicani venne fissato nei capitoli generali tenuti a Bologna, dove si definiva lo stato di mendicità dell'istituto e la sua organizzazione territoriale in province.

Conventi e organizzazioni del laicato

Questi chierici, divenuti frati mendicanti, dovevano progressivamente inserirsi nelle maggiori città italiane polarizzando intorno ai conventi che usavano senza possederli – perché la proprietà loro vietata veniva esercitata direttamente dal papato – gli interessi devozionali e politici del laicato mercantile urbano. Spesso i conventi sorgevano in quegli spazi urbani, i borghi, nei quali si realizzava l'espansione urbana; gli stessi nei quali si manifestavano più forti gli attriti fra vecchi e nuovi ceti dirigenti, fra aristocrazia signorile e aristocrazia del denaro. Apostoli di un evangelismo essenzialmente comunale e urbano i domenicani in Italia seppero spiegare anche sul piano politico la loro azione di emissari diretti e fidati della politica pontificia, facendo inserire negli statuti comunali le norme antieretiche stabilite da Roma, e rendendo esecutivo e funzionale l'apparato repressivo fondato sull'inquisizione. Facendosi portavoce di un vasto impegno di pacificazioni nei travagliati territori centro-settentrionali, come durante il movimento dell'Alleluja, nel 1233, i domenicani stimolarono inoltre forti dinamiche associative a fini religiosi, che dovevano rappresentare per l'ordine una sicura fonte di consenso contro i ceti dirigenti tradizionali, specialmente quando questi fossero

ghibellini e fautori d'eresia. Nascevano così attorno ai conventi associazioni che spesso assunsero funzioni e caratteristiche religioso-militari, come le varie milizie del Cristo o della Vergine, di cui i predicatori favorivano la costituzione nel corso del Duecento catalizzando intorno all'idea di difesa armata della fede atteggiamenti cavallereschi\* che il ceto mercantile mutuava da quello nobiliare. Queste associazioni si affiancavano alle confraternite\* di devozione, strutture comunitarie che ricreavano artificialmente sotto i colori religiosi i vincoli di solidarietà e mutua difesa che erano propri della cellula fondamentale dei gruppi dirigenti, la consorteria\*. L'incontro delle esigenze laicali con l'apostolato dei domenicani e dei mendicanti in genere doveva creare una larghissima base di consensi religiosi e politici alle nuove comunità di frati che, fedele milizia al servizio della Santa Sede, erano pressoché svincolati dalla subordinazione alla gerarchia locale, fortemente compromessa con i giochi di potere e i contrastanti interessi delle fazioni che si contendevano la guida delle città.

L'immissione dei predicatori nel tessuto religioso-amministrativo delle diocesi creò infatti non pochi attriti con il clero secolare. Si cercò di contenere la concorrenza escludendo il clero regolare dalla cura d'anime, ma la crescente popolarità degli ordini mendicanti determinava un allargamento del flusso di donazioni a loro favore e dunque una disponibilità di beni, ancorché formalmente non posseduti, che generava frequenti occasioni di conflitto.

Attriti col clero secolare

I predicatori, la cui vocazione culturale nasceva dalla natura spesso controversistica del loro programma antiereticale, dovevano ben presto rivelarsi per il clero pericolosi concorrenti anche nel cuore stesso delle strutture del sapere, le università\*. La conflittualità tra regolari e secolari avrebbe ben presto investito tutti gli ambiti possibili, da quelli filosofico-teologici propri degli ambienti intellettuali e universitari (dove nella metà del Duecento si sarebbe scatenata, attorno alle posizioni di Guglielmo di Saint-Amour, la reazione dei maestri secolari dell'Università di Parigi e avrebbe trovato corpo anche la sostanziale ostilità del partito episcopale nei confronti dei nuovi ordini) a quelli dell'esercizio quotidiano della pastorale mendicante nella città, sostenuta dalla politica di larghe concessioni e di privilegi, spesso contrastanti con le autonomie episcopali cittadine, che i pontefici attivarono per legare sempre più strettamente la nuova compagine religiosa agli interessi di Roma. Affiancati ai francescani nel ruolo di inquisitori dell'*haeretica pravitas* essi sarebbero divenuti il simbolo stesso dell'inquisizione e, giocando sul loro stesso nome, sarebbero stati rappresentati come «cani del Signore», preposti alla quotidiana custodia del suo gregge, mentre ai vertici dell'ordine i più grandi pensatori della scolastica, come Tommaso d'Aquino, portavano il loro contributo di altissimi intellettuali a tutto l'apparato dottrinale e filosofico della Chiesa.

## 9. Francesco e i minori.

Se con i domenicani si realizzò il progetto di un corpo sacerdotale altamente qualificato e preposto all'apostolato della predicazione, senza i condizionamenti

Francesco d'Assisi

dettati dalle esigenze di tipo amministrativo proprie del clero secolare, essi non riuscirono tuttavia a soddisfare l'aspirazione del laicato verso una più forte partecipazione religiosa, così come era stata espressa dai movimenti di fine secolo. L'epilogo di questa speranza dovette consumarsi, molto significativamente, nella vicenda francescana delle origini.

Francesco nacque ad Assisi nel 1182 da un ricco mercante, Pietro di Bernardino, e da Giovanna (o Pica), che taluni storici vogliono francese. Della sua prima giovinezza i biografi hanno lasciato un quadro di spensieratezza, non senza sogni di avventure cavalleresche nel cui spirito Francesco avrebbe partecipato alle lotte in cui fu coinvolta Assisi nei primi anni del XIII secolo. La travagliata vicenda dell'elaborazione agiografica della figura di Francesco, unitamente alla lettura a cui è stata sottoposta da una lunga tradizione storiografica, hanno determinato il sorgere di una «questione francescana» nel cui ambito è stato analizzato ogni possibile versante della vita come della spiritualità di Francesco: una complessa maglia interpretativa che talvolta ha ostruito la visibilità del personaggio storico.

Pur con i limiti della loro natura letteraria e agiografica le fonti francescane ci presentano l'itinerario spirituale di Francesco attraverso una serie di tappe destinate a sfociare in una scelta penitenziale che egli stesso riassume nel suo testamento con la frase «Dio mi comandò di iniziare a vivere la penitenza». Dopo tre anni di eremitismo trascorsi sulle pendici del Subasio un giorno, ascoltando una messa celebrata nella chiesetta della Porziuncola, e in particolare il brano evangelico relativo alla missione degli apostoli, Francesco identificò definitivamente la sua vocazione; abbandonò allora lo stato eremitico che aveva condotto in margine all'ordine benedettino per dedicarsi in povertà alla predicazione itinerante della penitenza. Secondo i biografi egli si sarebbe recato a Roma nell'inverno tra il 1209 e il 1210 per chiedere a Innocenzo III l'approvazione della norma di vita che intendeva condurre con un piccolo gruppo di compagni, quei «minori» che nelle intenzioni di Francesco dovevano essere sottomessi a tutti («et sint minores et subditi omnibus»). Innocenzo approvò oralmente la protoregola, che consisteva esclusivamente in una raccolta dei precetti evangelici a cui si ispirava la scelta di Francesco e dei suoi frati, e concesse loro la facoltà di predicare la penitenza per convertire a essa i fedeli. Si vuole, stando almeno alla *Leggenda maggiore* di san Bonaventura, che questa autorizzazione fosse stata concessa ai minori in relazione al conferimento della tonsura, cioè all'assunzione del diaconato, uno degli ordini minori della Chiesa. Questa embrionale istituzionalizzazione avrebbe consentito l'accesso alla predicazione, limitandola però al solo ambito morale (come era stato concesso in precedenza agli umiliati). È difficile dire quanto siano credibili queste affermazioni, che riflettono preoccupazioni che sarebbero maturate molto tempo dopo; sta di fatto che a partire da questo periodo il primo gruppo di frati cominciò a percorrere le contrade dell'Italia centrale portando ovunque il messaggio riassunto nel saluto di Francesco: «Il Signore ti dia pace». Essi si adattavano ai lavori più umili per guadagnarsi il pane, questuavano quando non veniva concessa mercede per il lavoro, invitavano tutti, con l'esempio e la predicazione, all'imitazione dei Vangeli.

Dall'eremo  
alla predicazione  
itinerante  
della penitenza

Primi  
riconoscimenti  
ai «minori»

Non è facile sapere quale fosse stata esattamente la reazione di Innocenzo alla richiesta avanzata da Francesco, che si presentava al pontefice nei panni di uno straccione, con barba e capelli incolti, e al quale, secondo testimonianze esterne ai francescani, il papa avrebbe brutalmente rivolto l'invito di tornare nel porcile da cui proveniva e di dare ai porci la sua regola. È certo tuttavia che molte perplessità dovettero mantenersi negli ambienti della curia nei confronti di quella singolare figura e dei suoi poveri compagni. Francesco dovette subire non poche amarezze in quell'inverno romano, se, come vuole qualche storico, la sua famosa predica agli uccelli è da ambientare nel contesto dell'incontro con la corte pontificia; la valenza profondamente polemica di questo episodio sembra infatti trascendere l'oleografia di un Francesco amante degli animali con cui sarebbe stato successivamente dipinto dai suoi agiografi. Del resto nel clima precedente il Laterano IV, nel quale si sarebbe ribadito il divieto di istituire nuovi ordini se non adottando una delle regole approvate, il ruolo storico e provvidenziale delle due nuove comunità mendicanti, i predicatori e i minori, doveva essere nella mente di Innocenzo meno chiaro di quanto in seguito si sarebbe preteso, quando l'iconografia ufficiale conierà l'immagine del papa profetico che sogna i due fondatori, Domenico e Francesco, come i pilastri di una nuova Chiesa. Di fatto solo all'indomani della chiusura del concilio e della morte di Innocenzo l'attività missionaria di Francesco e dei suoi compagni, ancora in larga misura laici, si impose all'attenzione di Roma, dove Onorio III e molti dei suoi cardinali guardarono con simpatia la nascente comunità. Giacomo da Vitry, che nell'estate del 1216 soggiornava presso la curia pontificia di Perugia, ci ha lasciato in proposito una preziosa testimonianza: «Da quelle parti ho trovato un'unica consolazione: i molti di entrambi i sessi, anche ricchi e potenti, che, lasciate le loro case per amore del Cristo, fuggivano il secolo e si facevano chiamare frati Minori e suore Minori. Sono tenuti in grande considerazione dal papa e dai cardinali, ma essi non si occupano per niente delle cose temporali [...] vivono secondo il modello della chiesa primitiva [...]. Di giorno entrano nelle città e nei villaggi dandosi ad un attivo apostolato per guadagnare qualche anima; di notte tornano ad un eremo o a luoghi solitari, dandosi alla contemplazione. Le donne abitano insieme, vicino alle città, in diversi ospizi. Non accettano doni ma vivono del lavoro delle proprie mani e molto si dolgono e si turbano perché vengono onorati dai chierici più di quanto vorrebbero. Una volta all'anno gli uomini di questo ordine si trovano tutti insieme con molto vantaggio in un luogo fissato per rallegrarsi insieme nel Signore e mangiare insieme; con il consiglio di buoni uomini fanno e promulgano e sottopongono all'approvazione del papa le loro sante istituzioni, poi per tutto l'anno si disperdono per la Lombardia, la Tuscia, l'Apulia e la Sicilia».

Francesco assisteva con uno stupore ben testimoniato dalle fonti alla crescita della sua fraternità, trasformata in una grande comunità che dagli anni 1212-13, con la conversione di Chiara, aveva anche un ramo femminile. Il campo di espansione dell'ordine rimaneva per il momento riservato all'Italia, ma già nel capitolo del 1217 si programmava insieme a un'organizzazione su basi territoriali – l'istituzione delle province – una campagna missionaria verso la Francia, la Germania,

Francesco e  
Innocenzo III

Definitiva  
consacrazione

Crescita e  
diffusione: la  
conversione  
di Chiara

la Spagna e l'Ungheria. Avviatosi a sua volta verso la Francia, Francesco avrebbe incontrato – si vuole a Firenze – il cardinale Ugolino d'Ostia, il futuro Gregorio IX, il più autorevole e il più coerente tra i suoi ammiratori. Iniziò probabilmente durante quella tappa fiorentina la complessa relazione tra l'allora cardinale e il poverello di Assisi che tanto significato avrebbe avuto nell'evoluzione istituzionale dell'ordine.

La crescita del peso dei minori, che si espandevano in tutti gli ambienti, doveva determinare una serie di problemi per Francesco. In particolare l'ingresso nella fraternità di elementi clericali, portatori di una tendenza alla regolarizzazione e all'organizzazione, avvertita sempre più largamente all'interno della comunità, accentuò la necessità di codificare, con una regola canonicamente approvata, le caratteristiche e le funzioni dell'ordine. Questo si rendeva tanto più necessario nel clima di crescente ostilità che opponeva l'episcopato a questi frati, il cui ruolo appariva insufficientemente definito e che non si distinguevano abbastanza dagli eretici: nella Francia i primi missionari di Francesco furono infatti scambiati per albighesi; in Germania subirono la stessa sorte e furono incarcerati; in Spagna cinque frati subirono il martirio; in Ungheria venivano aizzati contro di loro i cani. Ma il «pazzo del Signore» non si dava per vinto, e nel rifiuto di ogni polemica, nell'esaltazione del lavoro come strumento di sopravvivenza per sé e per i suoi frati, nella rinuncia a qualsiasi tipo di possesso, nella misericordia e nell'invito a una concezione dell'esistenza in cui non ci fosse posto per l'odio ma solo per l'esaltazione della letizia nel Signore, continuava a invitare i suoi frati all'obbedienza e al rispetto della Chiesa, resa sacra dal suo ministero indipendentemente dal comportamento dei suoi pastori, anche quando costoro li cacciavano dalle loro diocesi o impedivano la predicazione.

Tra il 1219 e il 1223 l'ordine attraversò una grave crisi dovuta sia alle richieste interne di definizione normativa, sia alle pressioni esterne all'istituzionalizzazione che facevano capo a quelle ali della curia che approvavano Francesco ma che volevano il suo ordine inquadrato in strutture canonicamente più regolari. Nel 1219 egli era partito per la Terra Santa e aveva sostato nel campo dei crociati a Damietta, portando anche di fronte al sultano Malik al-Kamil lo slancio di un ideale missionario che mal si conciliava con le prospettive del *bellum* crociato. Durante la sua assenza si produssero in seno all'ordine, affidato a due vicari, i primi contrasti dai quali emergeva come l'insofferenza di Francesco nei confronti di ritualismi ascetici estranei alla pratica evangelica cominciasse a essere insidiata, tra i suoi frati, da un involontario recupero di valori religioso-culturali propri della tradizione monastica. Anche sul fronte delle «povere donne di san Damiano» – la comunità riunita intorno a Chiara – si era compiuto un tentativo di regolarizzazione orientato verso gli schemi classici del monachesimo femminile, mentre un gruppo di scissionisti, capeggiati da Giovanni di Compelio, usciva dall'ordine chiedendo al pontefice l'approvazione di una nuova regola. Il ritorno di Francesco dall'Oriente avveniva dunque mentre apparivano i primi segni di disgregazione di un ordine che era cresciuto troppo, e che di conseguenza si era molto differenziato al suo interno, sia pure all'ombra dell'enorme ascendente e del prestigio del fondatore.

La consapevolezza di non sapere e, soprattutto, di non voler imporre la sua volontà all'ormai diversificato complesso dei minori lo spingeva da una parte a cercare in Roma un arbitro esterno per dirimere le questioni dell'ordine (nasceva così la figura del cardinale protettore, indicato da Francesco in Ugolino d'Ostia), e dall'altra a rinunciare alla carica di maestro generale nel capitolo del 29 settembre 1220. Pochi giorni prima Onorio III aveva segnato una delle tappe della clericalizzazione dell'ordine imponendo un anno di noviziato a tutti coloro che volevano entrare a farne parte. Con la rinuncia alla guida della fraternità Francesco perseguiva coerentemente la propria scelta di non sollevare contrasti in seno alla sua famiglia spirituale, la quale si agitava nel conflitto tra gli ideali della semplicità evangelica e le difficoltà a trasferirli entro gli ordinati schemi della vita regolare e canonica. Con l'aiuto di uno dei più dotti tra i suoi compagni, Cesario di Spira, Francesco si accinse così a una revisione del «proposito» presentato a Innocenzo, arricchendolo di altri brani evangelici che potessero adeguarlo alle necessità organizzative di un grande numero di frati: nasceva così quella che la tradizione francescana chiama «regola prima». Questo aggiornamento della primitiva esperienza francescana alla luce delle nuove esigenze fu salutato tuttavia con freddezza sia da una parte dell'ordine sia da alcuni settori della curia, nel cui atteggiamento pesava ancora fortemente il rigido divieto del Laterano IV della formulazione di nuove regole. Francesco, dal canto suo, rifiutava decisamente di far confluire il suo ordine verso le tradizioni monastiche esistenti, come avrebbe drasticamente ribadito nel capitolo riunito in Santa Maria degli Angeli durante la Pentecoste del 1222, quando di fronte al cardinal d'Ostia apostrofava così i minori: «Fratelli, fratelli miei! Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate altre regole, né quella di Sant'Agostino, né quella di San Bernardo né di San Benedetto».

Preso nel gioco di un forzoso processo di istituzionalizzazione, che imponeva la scrittura di una regola approvata da Roma, Francesco si sarebbe ritirato con pochi fedelissimi compagni nella valle di Rieti per preparare una nuova definitiva stesura normativa. Le reticenze e il continuo ricorso al meraviglioso con cui i cronisti francescani riferiscono il travaglio di questa laboriosa redazione – il cui originale sarebbe andato perduto per essere poi miracolosamente riscritto dallo stesso Francesco – tradiscono le pressioni, provenienti dalla curia come dall'interno dell'ordine, in favore di un compromesso tra la vocazione alla semplicità evangelica, che egli voleva ribadire a fondamento del suo ordine, e le necessità istituzionali della Chiesa romana. Sconfitto dai suoi stessi frati e dalla necessità dell'obbedienza, Francesco vide approvata la regola del compromesso da Onorio III (il 29 novembre 1223); egli non avrebbe rinnegato la *Bullata* neppure nel suo testamento spirituale, con cui tentò di recuperare, su un piano ideologico e non normativo, quei punti che erano stati cassati o espressi in maniera equivocabile nel testo approvato da Onorio. Frutto comunque di un compromesso e non dell'obliterazione dell'ideale di Francesco, la seconda regola insisteva sul tema fondamentale dell'aderenza al Vangelo da parte dei frati, sulla loro obbedienza in castità, come «sudditi e soggetti ai piedi della santa romana chiesa, stabili nella fede cattolica»,

La «regola prima»

La «seconda regola» e il compromesso con Onorio III

Primi contrasti interni all'ordine

legati all'osservanza della povertà e dell'umiltà; ma al contempo prevedeva che alcuni dei divieti o delle prescrizioni sui quali il fondatore aveva molto insistito nella prima regola risultassero meno tassativi. Essa banalizzava alcuni dei contenuti più profondi espressi da Francesco e poneva le premesse per una possibile lettura riduttiva e lassista che avrebbe profondamente deformato l'identità francescana nel successivo sviluppo dell'ordine.

Il ritiro  
alla Verna,  
le stimmate,  
la morte  
alla  
Porziuncola

Ormai piegato dalla malattia Francesco fuggiva la compagnia dei suoi frati per avviarsi verso il proprio Calvario, la montagna della Verna, dove le stimmate (1224) avrebbero sintetizzato, nell'immagine agiografica coniata dentro l'ordine, la sua completa identità col Cristo, e dove, nell'isolamento di quello stato eremitico che aveva segnato la sua giovinezza spirituale, dovette maturare la dolorosa consapevolezza di non essere riuscito nel suo intento. È in questo periodo di malattia, preludio della prossima fine, che Tommaso da Celano, per due volte suo biografo, gli farà dire: «Chi sono costoro che hanno rapito dalle mie mani il mio ordine e i miei frati? Se arriverò a vivere sino al capitolo generale ben mostrerò loro la mia volontà».

La storiografia ha parlato a lungo della vicenda di Francesco come di un dramma in cui si era perpetuato il tradimento, complice la Chiesa romana, degli ideali del fondatore. Che l'esperienza di Francesco sia da leggere in questi termini o che invece l'evoluzione e la clericalizzazione dei francescani siano espressione di un naturale adattamento ai caratteri dominanti della realtà sociale ed ecclesiastica di cui facevano parte non sta a noi decidere. Al di là di questo vero o presunto dramma rimane che l'eccezionale personalità di Francesco e i mezzi altrettanto eccezionali che egli adottò come forma di apostolato non potevano avere veri continuatori nel suo ordine.

Ormai alle soglie della morte, in San Damiano d'Assisi, Francesco dava un'ultima dimostrazione di ciò che intendeva quando dichiarava di essere stato mandato da Dio per essere un «nuovo pazzo nel mondo»: in un momento di gravi tensioni e di violenze in Assisi, egli inviava infatti due dei suoi frati per le strade della città perché intonassero il suo *Cantico delle creature* a cui aveva aggiunto, per l'occasione, una strofa in cui si compendia il più alto contenuto del suo insegnamento: «Laudato si', miu signore / per quilli ke perdonano per lo tuo amore». Ultima, grandissima laude alla gioiosa *simplicitas* del creato, in forte contrasto con il cupo insegnamento dei catari, il *Cantico* esaltava i colori di una vita che Francesco, ormai quasi cieco, si accingeva ad abbandonare, tra i compagni stretti attorno a lui alla Porziuncola, nella notte tra il 3 e il 4 ottobre 1226.

Due anni dopo il suo vecchio amico Ugolino, ora papa Gregorio IX, il 15 luglio 1228, con la canonizzazione solenne, lo elevò alla gloria degli altari. Ad Assisi, sulle sue spoglie, frate Elia aveva già cominciato a edificare la splendida basilica nella quale più tardi Giotto avrebbe raccontato una storia dalla quale egli usciva cautamente adattato alle necessità istituzionali della Chiesa e spurgato di quanto di più estremistico era contenuto nel suo messaggio di pauperismo evangelico.

10. *L'attesa della fine.*

Nella grandiosa apoteosi del fondatore l'ordine francescano dimenticava la semplicità volontaria delle sue origini; agli *idiota* (illetterati) che Francesco aveva invitato a star lontano dai libri subentrava ora, tra le polemiche interne, una generazione di qualificati predicatori, il cui strumento indispensabile diveniva una solida formazione teologica, che avrebbero ben presto raggiunto le aule universitarie. Emuli anche in questo dei domenicani, i minori seppero impiantare nei contesti sociali delle città e dei maggiori centri urbani un tipo di apostolato che si incontrava perfettamente con le esigenze dei ceti mercantili emergenti, pur non dimenticando le frange socialmente emarginate, come certi settori della popolazione laica femminile alla quale seppero offrire – per il tramite di una cura d'anime capillare, svolta famiglia per famiglia – canali di aggregazione comunitaria in cui si risolvevano a un tempo problemi di natura sociale ed economica e istanze di devozione. Uno dei momenti più significativi della promozione religiosa stimolata dai francescani fu l'incanalamento, nella dimensione di un ordine regolare, del movimento di penitenza laica che si era coagulato intorno a Francesco fin dagli inizi del suo apostolato umbro-toscano. Con l'ordine della penitenza o «dei coniugati» si era concretizzato lo spazio a cui Francesco intendeva indirizzare i laici che volevano aderire alla sua scelta religiosa. Organizzati con una serie di interventi pontifici a partire dal 1221 i penitenti, le cui fondazioni pie presto si infittirono nelle città centro italiane, avrebbero subito nel corso del secolo un'evoluzione normativa che ancorò le loro confraternite al controllo di un ordine regolare (prevalentemente quello francescano); esse persero così l'autonomia e la configurazione laicale che le aveva caratterizzate alle origini per divenire, progressivamente, dei terzi ordini. In essi, quasi più che nei francescani, si compiva il processo di inquadramento in rinnovate formule clericali con cui la Chiesa controllava la religiosità laicale.

Ma questa progressiva istituzionalizzazione non si compiva senza contrasti. Mentre l'ordine di Francesco, portatore di una nuova presenza pastorale perfettamente consona alle esigenze di rinnovamento del clero, si avviava a divenire una struttura portante della gerarchia, grazie anche al suo progressivo accesso alle cariche episcopali, trasformandosi persino in un organizzato strumento di repressione; mentre si obliteravano cioè in questa crescita organizzativa i caratteri e le dimensioni originarie, rimaneva viva nella memoria di alcuni francescani la sorda resistenza di Francesco e dei suoi primi «compagni» all'integrazione nei quadri della tradizione ecclesiastica. Forti di un'adesione totalizzante allo spirito e alla lettera della regola, essi polemizzavano con quanti invece erano disposti a piegarsi al sottile ma penetrante gioco della conventualizzazione e della clericalizzazione che Roma amministrava attraverso il sempre maggiore coinvolgimento dei frati nel suo apparato.

La vanificazione dei contenuti della regola, attraverso la pioggia di privilegi con cui il papato, all'indomani della morte di Francesco, prese a cuore le sorti della sua famiglia, oltre ad aggravare la reazione delle frange fedeli al messaggio

L'apostolato  
presso i laici  
e l'istituzionalizzazione  
dei «terzi ordini»



Il francescanesimo radicale e la ripresa della tradizione gioachimita

originario, creava le condizioni per rendere l'ordine gravemente concorrenziale nei confronti del clero. Sottratti alla giurisdizione ecclesiastica locale, i minori, la cui organizzazione gerarchico-territoriale prevedeva al di sopra del maestro generale la sola autorità del papa, erano destinati a scontrarsi duramente con i vescovi, i quali, facendo leva proprio sui contrasti interni all'ordine, e avvalendosi dei maestri secolari dell'Università di Parigi, riuscirono a muovere un massiccio attacco nei confronti dei francescani, accusati di gioachimismo, di eresia e di pericolose deviazioni. L'accusa era legittima. Già da tempo l'ala rigorista francescana aveva fatto proprie le teorie vere o apocriefe attribuite a Gioacchino da Fiore, nelle quali era stata elaborata una giustificazione profetica del ruolo di Francesco e dei suoi figli spirituali nel quadro del rinnovamento universale della cristianità. Ma quando questo avveniva il «calabrese abate Gioacchino» di dantesca memoria (*Paradiso*, XII, 140-1) era morto da una cinquantina d'anni e da lungo tempo si era spenta l'eco della condanna con cui il Laterano IV aveva accolto una delle sue opere meno importanti, quel *Contra Lombardum* con il quale egli aveva avvertito alcune posizioni teologiche dell'insigne maestro delle *Senenze*, Pietro Lombardo.

Gioacchino da Fiore: l'Anticristo e l'avvento dell'età dello Spirito

La vita di Gioacchino si era svolta nell'ambito del monachesimo cistercense dell'Italia meridionale dove, prima abate di Corazzo (1177) poi a Casamari, si era dedicato a una complessa esegesi del Vecchio e del Nuovo Testamento dalla quale sarebbero derivate le sue opere più famose. Entrato in dissapori con l'ordine, ne uscì, su licenza di Clemente III, nel 1191 per dar vita a una propria congregazione eremitica improntata a un'interpretazione rigorista della regola cistercense, che dal nome dell'eremo di San Giovanni in Fiore avrebbe derivato il titolo di Florense. La fama di Gioacchino quale profondo conoscitore delle Scritture e asceta si diffuse rapidamente nell'Italia normanna, anche negli ambienti di corte. Il «profeta» calabrese, riflettendo sul mistero trinitario, aveva costruito uno schema interpretativo della storia dell'umanità fissando un ritmo di scansione che distingue tre fondamentali periodi corrispondenti alle figure della Trinità. L'età del Padre è contrassegnata dal Patto del Vecchio Testamento, dalle leggi divine e dall'obbedienza che gli uomini avevano prestato loro, strutturandosi in un insieme sociale (*ordo coniugatorum*). A essa era succeduta l'età del Figlio, segnata dal rinnovarsi del Patto col Nuovo Testamento, perpetuato attraverso la Chiesa (*ordo clericorum*). Questo periodo, che per Gioacchino coincideva con i suoi tempi, volgeva secondo i suoi calcoli al termine, preparando l'avvento della terza età, quella dello Spirito Santo, caratterizzata dall'Evangelio Eterno e dall'avvento di una società di giusti: sarebbe stato questo il tempo della perfetta carità organizzato su un modello monastico (*ordo iustorum*, o *monachorum*, o *contemplantium*). Il passaggio all'età dello Spirito non sarebbe stato indolore, ma preceduto da una serie di terribili prove per la cristianità che avrebbe conosciuto l'avvento, anche se temporaneo, dell'Anticristo, la cui prefigurazione scritturale era già contenuta nell'Apocalisse di Giovanni. La fortuna di questi «calcoli» profetici rimase viva anche dopo la morte dell'abate fiorense, e i suoi scritti continuarono a circolare se, intorno al quarto decennio del XIII secolo, su di essi si polarizzò in Sicilia

l'interesse di alcuni ambienti rigoristi francescani. L'incontro con le teorie gioachimite, nelle quali si configurava l'avvento di una società di puri, la cui figura allegorica era l'angelo del sesto sigillo – nel quale non era difficile identificare lo stesso Francesco – doveva dare dimensione millenaristica a quei francescani che sentivano tradito lo spirito del loro ordine nell'edulcorata istituzionalizzazione dei propositi del fondatore. Nasceva così una vasta letteratura apocriefa che avrebbe circolato sotto il nome dell'abate calabrese e che diffuse una teoria gioachimita in realtà assai distante dal suo pensiero. La penetrazione di queste idee nell'ordine francescano non tardò a raggiungerne i vertici e lo stesso maestro generale Giovanni da Parma fu accusato di averle diffuse. Era del resto facile in quegli anni politicamente caldi e legati per i francescani come per i domenicani a una campagna antimperiale condotta al servizio della Santa Sede (cfr. lezione XVI) sviluppare temi apocalittici sulla figura dell'Anticristo, nei cui panni si era soliti individuare Federico II. L'elaborazione più coerente delle dottrine gioachimite, attorno al 1254, fu quella di un francescano, Gherardo da Borgo San Donnino, il quale compilando un *Introductorius in Evangelium Aeternum*, esasperava la critica del tempo presente, che anche nella visione di Gioacchino poteva essere letta come un'accusa all'età della Chiesa, sostenendo l'imminente avvento – che egli datava al 1260 – di un'età dello Spirito in cui il Vangelo del Cristo sarebbe stato soppiantato da quello Eterno.

La negazione del Vangelo era un'affermazione sacrilega che i maestri secolari dell'Università di Parigi si affrettarono a indicare al pontefice Innocenzo IV affinché punisse, insieme ai portatori dell'idea, l'ordine a cui essi appartenevano. Guglielmo di Saint-Amour, che capeggiava la legazione dei maestri parigini e del partito episcopale avverso ai mendicanti, ottenne da Innocenzo la revoca dei loro privilegi nell'università. Il brusco voltafaccia del papa nei confronti dei francescani non produsse tuttavia gravi conseguenze nell'ordine, poiché di lì a poco Innocenzo morì «percosso dalla mano di Dio» come avrebbe sottolineato con acredine Salimbene da Parma, ansioso di consumare la sua vendetta di cronista contro un papa che si era permesso di attaccare il suo ordine. Gli succedeva il cardinale Rinaldo d'Ostia, con il nome di Alessandro IV. Egli era stato per anni il protettore dei francescani, e ora l'avvento al pontificato gli consentiva un'energica reazione nei confronti dell'iniziativa dei maestri secolari dell'Università di Parigi, dietro la quale si nascondeva l'intenzione di colpire a morte i minori e la loro credibilità. Revocati i provvedimenti del predecessore egli reintegrava nei loro diritti e privilegi i docenti mendicanti, affrontando al contempo con estrema cautela lo scandalo interno alla famiglia minoritica. Nel 1255 riunito ad Anagni una commissione per giudicare l'*Introductorius* di Gherardo che, se da una parte condannò l'opera alle fiamme e il suo autore alla reclusione perpetua, dall'altra ordinò anche la distruzione delle tesi elaborate dai maestri parigini. Quella di Alessandro fu dunque un'azione improntata a grande coerenza, mantenuta anche quando, l'anno successivo, Guglielmo di Saint-Amour scelse di portare fino in fondo, col suo trattato sui *Pericoli degli ultimi tempi*, la polemica contro i mendicanti.

Apocriefi gioachimiti

La riassimilazione del dissenso gioachimita



Più difficile era per il pontefice risolvere il problema rappresentato da Giovanni da Parma, ministro generale dell'ordine, e dalla sua adesione alle posizioni gioachimite; nei suoi confronti era necessario prendere provvedimenti che non aggravassero il già fortemente compromesso credito dell'ordine, il cui ruolo al servizio della Santa Sede, in questi anni di conflitto con l'impero e di lotta al ghibellinismo, era sentito da Roma come irrinunciabile. Dopo un lungo periodo di riflessione, nel 1256 egli impose al ministro generale, in virtù della santa obbedienza dovuta al pontefice, di rassegnare le dimissioni, vincendo l'eventuale resistenza dell'ordine. Giovanni obbedì e indicò in Bonaventura da Bagnoregio il suo successore. A lui sarebbe spettato, negli anni successivi, di sradicare dall'ordine la dissidenza gioachimita. Nel 1259 a Città della Pieve si celebrò il processo contro l'ex ministro, reo, per la forma, di gioachimismo ma nella sostanza colpevole di aver giudicato come «deviazione» l'evoluzione istituzionale assunta dall'ordine e di aver sostenuto la necessità di una sua riforma. Se la chiesa e l'ala moderata dei francescani potevano confinare nel silenzio perpetuo della reclusione claustrale le opinioni dei gioachimiti e le loro speranze di apocalittico risanamento dei costumi religiosi, più difficile sarebbe stato arginare la convinzione popolare circa un'imminente fine dei tempi. Scoccato il 1260, anno che nelle previsioni attribuite a Gioacchino doveva coincidere con la fine del tempo, partì da Perugia il grande moto dei flagellanti che avrebbe percorso l'Italia segnando un capitolo nuovo nella storia della devozione. Da allora le grandi processioni di battuti, e le lunghe file di incappucciati sanguinanti per i colpi di flagello sarebbero divenute una delle figure emblematiche del panico millenaristico che a più riprese, nei tempi a venire, avrebbe colpito l'Occidente.

I flagellanti

Il partito rigorista e il radicalismo francescano

Né del resto all'interno dei minori si era spenta la speranza di rinnovamento che aveva animato Giovanni da Parma. Alcuni ambienti dell'ordine mantennero viva una malcelata ostilità nei confronti di Bonaventura, in cui si identificava il persecutore dell'ex maestro generale; l'ala rigorista non si riconosceva tuttavia pienamente nella dotta e complicata visione dei gioachimiti, per i quali la fedeltà alla regola si coniugava a una richiesta di generale rinnovamento della Chiesa e della cristianità che avrebbe continuato ad animare le attese escatologiche degli spirituali tra XIII e XIV secolo. Ma un filo sottile e resistente univa l'ala rigorista a quei nostalgici della vita e dei contenuti della primitiva fraternità francescana che era vissuta, coerentemente con la volontà di Francesco, nella semplice austerità dell'itineranza apostolica, in una dimensione che si voleva ancora segnata dal lavoro manuale, dalla mendicizia, dalla diffidenza nei confronti delle tentazioni della cultura.

Il ricordo di queste origini non sarebbe stato cancellato dal rogo delle testimonianze antiche della vita di Francesco ordinato da Bonaventura nel capitolo generale di Parigi del 1274: con questa normalizzazione agiografica della vicenda del fondatore si tentava di ridurre a un'unica, inequivocabile lezione le varianti memoriali che avevano giustificato l'insorgere di incomprensioni e dissidi tra i suoi eredi. Una persistente tradizione orale e scritta aveva mantenuto il collegamento tra i primi compagni di Francesco e quanti a quel modulo spirituale intendevano

restare fedeli; alcuni conventi dell'Umbria, delle Marche e della Toscana divennero così le roccaforti del partito degli zelanti e da essi negli ultimi anni del Duecento sarebbe partita quell'ondata di opposizione radicale contro la rilassatezza dei frati della comunità, o conventuali, che troverà un momento di sintesi nella posizione degli spirituali.

### 11. Naufragio di un ideale: spirituali, fraticelli, apostolici.

Se il generalato di Bonaventura aveva tentato di scongiurare l'inasprimento dell'opposizione tra le due correnti, di fatto proprio dalla sua coerente linea antiscissionistica l'ordine doveva uscire più consolidato come struttura conventuale. Il dilagante estendersi dell'influenza dei minori in ogni ambito della cura d'anime mediante un progressivo esproprio delle funzioni del clero secolare avveniva in conseguenza di quelle stesse concessioni pontificie che rendevano sempre più permissiva l'interpretazione dell'uso povero dei beni che Francesco aveva voluto sancire nella regola. L'ordine infatti mantenne formalmente i suoi tradizionali caratteri di povertà, ma con una trasparente finzione giuridica accettava per l'uso dei frati e dei conventi i lasciti che i benefattori donavano alla Chiesa di Roma. Si realizzavano così delle gravi forzature alla sostanza della *Bullata* come nel caso di quelle figure di «amici spirituali» dell'ordine che la regola aveva previsto come sostegno materiale per i frati ma che oramai acquisivano caratteristiche di veri e propri amministratori incaricati di raccogliere e gestire un patrimonio sempre più copioso.

Il primo manifestarsi di una violenta reazione a questo stato di cose si ebbe negli ambienti spirituali francescani quando si diffuse la voce che il II Concilio di Lione (1274) aveva autorizzato la proprietà indivisa dei beni per l'ordine, come voleva la tradizione monastica. Un gruppo di frati della marca di Ancona reagì con tale violenza da essere condannato alla reclusione a vita. Molti anni dopo, attorno al 1290, essi sarebbero stati liberati per ordine del maestro generale e uno di loro, Pietro da Fossombrone, che più tardi col nome di Angelo Clareno sarebbe divenuto uno dei capi degli spirituali, entrava in contatto con i sopravvissuti continuatori delle idee gioachimite: tra questi Pietro di Giovanni Olivi che, lettore nello studio francescano di Firenze, avrebbe avuto modo di irradiare il fascino delle suggestioni millenaristiche su un altro protagonista della storia dello spiritualismo francescano, Ubertino da Casale.

Olivi collegava la periodizzazione gioachimita all'idea scritturale delle sette epoche della storia della Chiesa: la terza età, corrispondente alla sesta e settima della storia ecclesiale, sarebbe stata quella del rinnovamento del Vangelo all'insegna della povertà così come l'aveva vissuta e praticata Francesco. Le tribolazioni che Gioacchino aveva previsto come prodromi all'avvento della terza età si trasferivano, nell'idea oliviana, in una persecuzione da parte della «chiesa carnale» nei confronti dei seguaci della povertà e dell'Evangelo, analoga a quella operata dalla sinagoga contro i primi cristiani. La regola di un Francesco rappresentato e

Bonaventura e la crescita istituzionale dell'ordine

Nuovi sogni millenaristi

sentito come «alter Christus» assurgeva così a parafrasi del Vangelo, in una progressiva identificazione che avrebbe trasformato l'area umbro-toscana nella quale si era sviluppata l'esperienza biografica del santo in una sorta di nuova Terra Santa. La tenace fedeltà alla regola e al testamento del nuovo Cristo diveniva lo strumento con cui realizzare nella sesta età l'avvento di una Chiesa totalmente rinnovata. Mentre cresceva contro gli spirituali il furore dei frati della comunità saliva al soglio pontificio, nel 1294, l'eremita Pietro da Morrone, che assumeva il nome di Celestino v. L'elezione del «papa angelico» dopo una lunghissima vacanza durata due anni e contrassegnata da disavventure, guerre e calamità nell'Occidente, riaccese il sogno millenaristico dell'avvento di una nuova età in cui Roma avrebbe cessato di essere Babilonia per tornare alla sua funzione di centro spirituale della cristianità. Era naturale che al nuovo pontefice si volgesse anche le speranze di quei francescani che aspiravano all'osservanza autentica della regola in contrasto con custodi, provinciali ministri generali e alti esponenti del partito della comunità. Così un gruppo di zelanti ottenne da Celestino di essere sciolto dall'obbedienza ai superiori dando vita a una nuova comunità, quella dei celestini, a cui fu preposto lo spirituale Pietro da Macerata. Le vicende dell'abdicazione di Celestino e il passaggio della tiara pontificia a Bonifacio VIII (cfr. la lezione XVI) avrebbero vanificato ogni tentativo di risolvere pacificamente il problema della povertà apostolica così tenacemente perseguito dagli spirituali. Nel 1296 Bonifacio, che già aveva allontanato dalla direzione dei minori il ministro generale Raimondo Gaufredi come simpatizzante degli zelanti, condannò tutto il mondo non strutturato che viveva ai margini del francescanesimo, dai penitenti (o pinzocheri o bizochi) ai questuanti vestiti del colore dei minori e in genere tutti quei più o meno falsi chierici che nella loro vita itinerante potevano sfuggire al controllo dei superiori degli ordini e dei vescovi: non ultimi quei frati che in disaccordo con l'ordine si erano dati a vita eremitica. Le persecuzioni dovevano acuire l'intransigenza degli spirituali i quali, ormai in aperta ribellione, non esitarono a denunciare la Chiesa e la gerarchia, rappresentate dalla curia pontificia, identificandole come la bestia dell'Apocalisse. Il tentativo di mediazione elaborato da Clemente v nel concilio di Vienne (1311-12) dovette naufragare: troppo grande era il solco apertosi all'interno dell'ordine di Francesco sul tema della povertà.

Giovanni XXII, salito alla cattedra di Pietro nell'agosto 1316, si sarebbe assunto il compito di troncane definitivamente, con la persecuzione e i roghi, la dissidenza nel seno dei francescani. Con una serie di bolle egli condannò tutti gli spirituali d'Italia, di Sicilia e della Francia meridionale, si chiamassero essi fraticelli o frati della povera vita. Con essi vennero condannati anche quei laici – i beghini – che intorno al loro insegnamento si erano raccolti in gruppi di vita regolare non autorizzata. E per troncane alla radice il male il papa si spinse a dichiarare eretica l'opinione che il Cristo e gli Apostoli non avessero avuto beni né individuali né collettivi. Questa affermazione dovette turbare non poco anche gli stessi conventuali e la crisi che la comunità visse, insieme con l'inasprimento della posizione dei fraticelli – che dichiararono eretico lo stesso papa –, confluì nel groviglio delle complesse relazioni internazionali intrecciandosi con le aspi-

razioni imperiali di Ludovico il Bavaro, che si schierò contro il papa in difesa dei dissidenti francescani.

Si chiudeva così coerentemente quell'azione pontificia che già si era espressa nel Concilio di Lione del 1274, quando venne decisa la soppressione di tutti gli ordini mendicanti sorti dopo il Laterano IV, a eccezione dei minori, dei predicatori, degli eremiti di sant'Agostino e dei carmelitani, ai quali erano stati confermati i privilegi con cui la Chiesa aveva perpetrato lo svuotamento delle loro originali scelte pauperistiche. Ma mentre per i domenicani, o i carmelitani o gli agostiniani l'opzione pauperistica si era limitata a un'espressione di carattere morale, per i francescani, che del matrimonio di Francesco con Madonna Povertà avevano fatto l'emblema di una Chiesa povera e penitente, lontana dal potere e dai suoi compromessi, questo cambiamento significò lo snaturamento di un ideale, una sorta di tradimento delle origini, e come tale rimase, nella coscienza critica dell'ordine fino ai tardivi recuperi dell'Osservanza.

Le decisioni del Concilio di Lione avevano altresì condannato alla morte o al ripudio del primitivo pauperismo altre congregazioni regolari, come i serviti o i saccati, che sarebbero variamente sopravvissuti evolvendosi in ordini tradizionali, non mendicanti.

A un lento soffocamento furono destinate anche le residuali «opinioni» ereticali di Gerardo Segarelli e del suo successore Dolcino, tardi epigoni di una dissidenza evangelico-pauperistica destinata a soccombere nel quadro dell'assestamento istituzionale imposto dal Concilio di Lione del 1274 il quale impedì quel riassorbimento entro le maglie istituzionali che aveva consentito, in età innocenziana, l'integrazione degli umiliati o degli stessi francescani. Vicino ideologicamente all'ala zelante dell'ordine francescano, al quale il Segarelli tentò inutilmente di accedere e da cui fu respinto decisamente, e sensibile alla tradizione profetica gioachimita in esso coltivata, l'*Ordo apostolorum*, come venne agli inizi designato il movimento originatosi nella temperie delle manifestazioni escatologiche del 1260, incontrò particolare fortuna tra contadini e illetterati e donne che subirono il fascino della semplicità evangelica proposta quale forma di vita e di proselitismo religioso. La morte sul rogo del suo fondatore, nel 1300, non fiaccò l'entusiasmo dei suoi sostenitori che strettisi attorno al nuovo leader carismatico, Dolcino, si avviavano a una più consapevole ed eversiva scelta ideologica non disgiunta da radicalizzazioni politiche; negando infatti il magistero carismatico della Chiesa i dolciniani predicarono anche la necessità dell'eliminazione fisica di tutto il corpo sacerdotale, ostacolo all'avvento di un pontefice espressione della diretta elezione divina. Favorito dalle contingenti condizioni politiche dell'Italia settentrionale Dolcino poté organizzare prima in Trentino, poi in Valsesia alcune esperienze comunitarie completamente libere dall'ingerenza di poteri civili ed ecclesiastici, prima di venire catturato, al termine di una serie di attacchi condotti da leghe di crociati prima a Gattinara, poi alla Parete Calva. Catturato con la sua compagna Margherita si avviava con lei, nel giugno del 1307, a Vercelli, allo stesso destino – il rogo – sul quale si era conclusa l'esperienza spirituale del Segarelli.

Tradimento  
delle origini:  
il Concilio  
di Lione  
e la  
riorganizza-  
zione  
degli ordini

Celestino v

La «normalizzazione» di Bonifacio VIII e di Giovanni XXII

## 12. Conclusioni.

L'eredità  
eversiva  
dei movimenti  
pauperistici

L'ideale di una Chiesa povera divenne estremamente anacronistico nel momento in cui, dopo la grande contesa con gli svevi, il papato era destinato ad affermarsi in tutta la sua potenza di struttura secolare, sorretta non solo dall'autorità della funzione spirituale ma da un complessa attività politica ed economica destinata a condizionare fortemente tutta la vita europea. Accanto alla strutturazione del suo ruolo temporale, si precisavano le linee di una sempre più marcata intolleranza verso qualsiasi tipo di disobbedienza, politica o religiosa che fosse, con la quale si attentasse in qualche modo ai fondamenti della ierocrazia papale. Il processo di affermazione dell'autorità pontificia iniziatosi negli anni della riforma gregoriana e sfociato nell'assunzione di una forma monarchica, rigidamente accentrata e dotata di un proprio apparato amministrativo e politico, così come appare ormai evidente nell'età avignonese, dovette mantenere desto il disagio spirituale nei confronti della sempre più evidente mondanizzazione della Chiesa. Mentre i roghi in più parti in Italia trasformavano in martiri i fratelli della povera vita, eredi intransigenti dell'opera di Francesco d'Assisi, alla sempre più intollerante reazione del papato nei confronti della dissidenza religiosa si opponeva, clandestino ma vivace, un malumore che andava a saldarsi con le nascenti rivendicazioni sociali dei *pauperes* involontari. Epoca di grandi tensioni e di rivolte popolari che ebbero come sfondo sia l'attivo mondo manifatturiero delle città che quello degli impoveriti distretti rurali, falciati anch'essi dalle carestie e dalle pestilenze, il Trecento raccoglieva l'eredità eversiva sia dei movimenti pauperistici del secolo precedente sia le anticipazioni delle nuove tensioni teologico-spirituali che avrebbero sconvolto, nell'età del grande scisma, gli albori dell'età moderna.

Dalla  
spiritualità  
alla mistica

L'incerto clima spirituale del Trecento, attraversato sia dalla radicalizzazione di quelle componenti penitenziali che avevano consentito il rinnovamento religioso del Duecento (ad esempio nell'esperienza eterodossa dei beghini e dei begardi comunitari della Francia settentrionale, del Belgio, della Germania e di certe aree «francescane» dell'Umbria e della Toscana), sia dallo sviluppo anarchico di istanze spirituali e profetiche, finì con rendere comunicante il lessico dell'esperienza religiosa «ortodossa» con l'esperienza eterodossa nel campo della mistica\*. La Chiesa spirituale vagheggiata dai mistici diveniva scivoloso e ambiguo confine con il quale anche i santi del tempo dovettero confrontarsi e che comunque si accompagnò alle più significative esperienze religiose coeve. Anticipando la maturità della *devotio* moderna, la concentrazione mistica consentiva un approccio individuale e personale alla divinità che finiva per obliterare ogni tipo di mediazione carismatica del corpo sacerdotale. Per questa ragione molte delle esperienze mistiche del periodo furono piegate a rappresentare l'aspetto «ortodosso» di idee cristologiche ed evangeliche che potevano con estrema facilità essere interpretate alla luce di un'inquietante libertà spirituale indotta da un uso diretto e non mediato della Sacra Scrittura.

Amalriciani e davidisti, begardi e beghini eterodossi, fratelli del libero spirito, compagni della povertà, adamiti, frange impazzite del moto dei disciplinati sono tutti nomi e figure di un diversificato mondo ereticale unito da alcuni denomina-

tori comuni, ma dai difficili contorni ideologico-dottrinali, al quale comunque dette uniforme e compatta risposta la sempre più efficiente macchina repressiva della Chiesa che su questo fronte «difensivo» avrebbe più a lungo resistito nella crisi generale del proprio sistema culturale – incardinato sul modulo tomistico-aristotelico della tradizione scolastica – e della struttura universalistica, avviata alla frantumazione imposta dalle emergenti necessità nazionali degli stati. In questo contesto le nuove eresie che sconvolsero l'Europa tra Trecento e Quattrocento, come il grande movimento lollardo di Wyclif in Inghilterra, o più ancora quello boemo di Giovanni Hus, non si limitarono a raccogliere il seme dell'ispirazione evangelica o della critica pauperistica alla mondanità della chiesa o a contestare il suo monopolio carismatico, ma dettero voce a quella rivalutazione delle prerogative del potere civile che la ierocrazia pontificia tardomedievale aveva, con maggiore o minore fortuna, cercato di conculcare.

Nuove eresie  
contro  
la mondanità  
della Chiesa

## Testi citati e opere di riferimento

- Aa. Vv., *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale*, San Giovanni in Fiore 1986.
- Aa. Vv., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997.
- Aa. Vv., *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII-XIV*, Spoleto 1991.
- Aa. Vv., *La Cristianità dei secoli XI e XII in Occidente. Coscienza e strutture di una società*, Milano 1983.
- Alatri, M., *Eretici e inquisitori in Italia*, I, Il Duecento, Roma 1986.
- Borst, A., *Les cathares*, Paris 1974.
- Capitani, O., (a cura di), *Medioevo ereticale*, Bologna 1977.
- Capitani, O. (a cura di), *L'eresia medievale*, Bologna 1971.
- Cracco, G., *Gli eretici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, in *La cristianità dei secoli XI e XII in Occidente: coscienza e strutture di una società*, Milano 1983, pp. 339-73.
- Dal Pino, F., *Il laicato italiano tra eresia e proposta pauperistico-evangelica nei secoli XII-XIII*, Padova 1984.
- De Rosa, G., Gregory, T., Vauchez, A. (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa*, I, *L'antichità e il medioevo*, a cura di A. Vauchez, Roma-Bari 1993.
- Foreville, A., Rousset De Pina, J., *Dal primo concilio lateranense all'avvento di Innocenzo III*, in *Storia della Chiesa*, a cura di A. Fliche, V. Martin, J. B. Duroselle ed E. Jarry, XI, 2, Torino 1974.
- Frugoni, A., *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, Torino 1989<sup>2</sup>.
- Gonnet, G., *Le eresie e i movimenti popolari nel basso medioevo*, Firenze 1976.
- Gallina, M., Merlo G. G., Tabacco, G., *Il medioevo*, in *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Filoramo e D. Menozzi, Roma-Bari 1997.
- Grundmann, H., *Movimenti religiosi nel Medio Evo*, Bologna 1980.
- Huygens, R. B. C. (a cura di), *Lettres de Jacques de Vitry, évêque de Saint-Jean d'Acre*, Leiden 1960, pp. 7-76.
- Leggenda Perusina*, in *Fonti Francescane*, a cura del Movimento francescano, Assisi 1977, I, p. 1282.
- Manselli, R., *L'eresia del Male*, Napoli 1963.
- Manselli, R., *Studi sulle eresie del secolo XII*, Roma 1975.
- Manselli, R., *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Roma 1983.
- Manteuffel, T., *Nascita dell'eresia. Gli adepti della povertà volontaria nel medioevo*, Firenze 1964.
- Merlo, G. G., *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Torino 1977.
- Merlo, G. G., *Valdesi e valdismi medievali*, Torino 1984-1991, 2 voll.
- Merlo, G. G., *Eretici ed eresie medievali*, Bologna 1989.
- Miccoli, G., *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, XI, 1, *Dalla caduta dell'impero romano al secolo XVIII*, Torino 1974, pp. 431-1079.

- Orioli, R. (a cura di), *Fra Dolcino. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*, Milano 1983.
- Orioli, R., *Venit perfidus heresiarcha. Il movimento apostolico dolciniano dal 1260 al 1307*, Roma 1988.
- Paolini, L., *Eretici del medioevo. L'albero selvatico*, Bologna 1989.
- Paolini, L., *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo*, Roma 1975.
- Tabacco, G.-Merlo, G. G., *Medioevo*, Bologna 1988.
- Vaucher, A., *Ordini mendicanti e società italiana, XIII-XV secolo*, Milano 1990.
- Violante, C., *Studi sulla Cristianità medioevale*, Milano 1975.
- Volpe, G., *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana. Secoli XI-XIV*, Donzelli, Roma 1997 (ed. or. Firenze 1922).
- Zanella, G., *Itinerari ereticali. Patari e Catari tra Rimini e Verona*, Roma 1986.

## XIX. Dal romanico al gotico

di Serena Romano

SOMMARIO: Cluny e la liturgizzazione della vita monastica – Le tre chiese abbaziali – Bernardo di Clairvaux e i cistercensi – Lo «stile di vita» cistercense – La critica dell'immaginario romanico – Razionalismo mistico – Montecassino e la riscoperta della tradizione «antica» – Il modello della «Rinascita: mosaico e affresco» – La nuova cattedrale gotica – Normandia e Ile-de-France – Palermo, Cefalù, Monreale – Le spine di Cristo: reliquie e cappelle – Un fenomeno non soltanto occidentale – Movimenti e «spirito del tempo» – Propaganda religiosa e mezzo figurativo – La basilica di Assisi, prototipo e modello – Il grande cantiere romano – Lo spazio come spazio abitabile – Ad Avignone: *Roma vidua* – Firenze, Siena, Arezzo – La funzione unificante del genio gotico – La pittura senese: Simone Martini – I fratelli Lorenzetti – Fioritura regionale – Il palazzo di Avignone – Gli affreschi di Matteo Giovannetti – Ritorno a Roma – Un passaggio non lineare.

## 1. Il problema.

Non è facile riassumere in poche pagine le linee principali delle esperienze estetiche, artistiche, figurative europee tra XI e XIV secolo, e certamente questo è un compito che travalica i confini di una lezione come la nostra. Non potremo che offrire una lettura di alcuni dati, che consideriamo cruciali, e proporre una scelta e una successione di eventi, che più di altri possono aiutare a capire qualcosa della sensibilità, del gusto, delle mode espressive dell'Europa medievale. Alcuni avvenimenti storici saranno, inoltre, fondamentali, come guida all'analisi di quelli artistici. Il primo tra questi sarà la Riforma gregoriana.

Cluny e la liturgizzazione della vita monastica

## 2. Cluniacensi e cistercensi.

La Riforma gregoriana (cfr. la lezione XI) fu un movimento fortemente polemico nei confronti delle strutture ecclesiastiche e dei costumi del clero. La mondanizzazione del ruolo e dell'azione degli ecclesiastici costituì oggetto di riflessione, già nella prima metà dell'XI secolo, tra gli intellettuali che nutrivano un forte desiderio di riscatto e di autonomia, al fine di correggere il degrado della funzione di chierici e monaci\* e per ristabilire nell'opinione comune la certezza della coincidenza fra chiesa primitiva e chiesa attuale.

La culla del movimento fu, appunto, l'abbazia borgognona di Cluny; e tuttavia Cluny non è l'unico luogo dove questo obiettivo venne perseguito. Il ritorno alle