

André Vauchez

La santità dei laici nell'Occidente medievale: nascita ed evoluzione di un modello agiografico (secoli XII-XIII in.)

[A stampa in Idem, *Esperienze religiose nel Medioevo*, Roma 2003, pp. 15-26 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Alcuni studi recenti hanno richiamato l'attenzione sull'importanza del fenomeno della santità laica in determinati periodi del Medioevo in contrasto con altri in cui la figura del semplice fedele sembra essere stata eclissata da quella del vescovo santo o del monaco¹. Tali discontinuità si chiariscono nel momento in cui le si mette in rapporto con le oscillazioni che, tra IX e XIV secolo, hanno contraddistinto le relazioni tra clero e laici all'interno della Chiesa e della società. Infatti, a seconda delle diverse epoche, l'accento è stato posto ora sulla necessaria complementarità e sul ruolo insostituibile assolto dai cristiani che vivevano nel mondo, ora, viceversa, sulla loro diversità e sullo spirito di fronda dei laici che Bonifacio VIII non esitava a definire «sempre pieni di ostilità nei riguardi dei chierici»². Il nostro obiettivo è quello di illustrare come queste oscillazioni si siano riflesse nell'ambito dell'agiografia, richiamando in particolare l'attenzione su quel periodo di trasformazione rappresentato, da questo specifico punto di vista, dalla seconda metà del XII e dall'inizio del XIII secolo.

Volendo affrontare la questione a monte, risalendo al X secolo, ci si trova di fronte a una situazione abbastanza favorevole ai laici. Nel solco della tradizione inaugurata da Jonas di Orléans e dal suo trattato *De institutione laicali*, alcuni chierici, in età carolingia e ottoniana, furono impegnati nel tentativo di valorizzare la condizione degli uomini e delle donne che vivevano nel secolo e di offrire loro dei modelli più concreti di quelli reperibili nei vari *specula* redatti all'epoca proprio per i laici. In questo contesto, che denota un atteggiamento aperto e positivo, vanno collocate, per esempio, delle opere come la *Vita* di San Géraud d'Aurillac, composta intorno al 930 dall'abate Oddone di Cluny³, o le *Vite* della regina Matilde († 968), madre dell'imperatore tedesco Ottone I, scritte in Sassonia tra il 970 e il 1003⁴. Se la biografia del conte d'Aurillac ha tutte le caratteristiche di un tentativo ancor timido nella misura in cui presenta il protagonista più come un monaco mancato rimasto nel secolo, che come un laico che conduce un'esistenza da santo nel quadro della propria condizione, l'ultima *Vita* di Matilde - come ha dimostrato in maniera convincente Patrick Corbet - è un testo molto equilibrato, in cui vengono definite delle norme comportamentali per l'alta società sassone dell'anno Mille. A caratterizzarlo è infatti una grande sobrietà in fatto di miracoli e la moderazione delle pratiche devozionali, compatibili con gli obblighi che la vita sociale imponeva a una nobildonna. Vi si trova, inoltre (cosa divenuta rara in seguito), un apprezzamento della vita coniugale e familiare di questa donna, esaltata soprattutto in quanto sposa, madre e vedova. Considerazioni analoghe valgono, *mutatis mutandis*, a proposito della *Vita* di santa Margherita, regina di Scozia († 1093), redatta intorno al 1105 da Turgot, priore di Durham, su committenza della figlia della sovrana, Matilde, moglie del re d'Inghilterra Enrico I Beauclerc⁵. Nel complesso, si può dire che l'agiografia di quest'epoca elaborò dei modelli coerenti e ambiziosi di vita cristiana nel mondo, per quanto limitati a un'élite aristocratica piuttosto ristretta.

Tuttavia, la riforma gregoriana e lo sviluppo di un nuovo monachesimo, molto più incline alla spiritualità rispetto a quello del periodo precedente, ostacolarono probabilmente lo sviluppo di questa agiografia nel complesso ben disposta verso la vita secolare, bloccandone la diffusione. A partire dalla seconda metà dell'XI secolo, in effetti, si fa strada, all'interno della Chiesa - ora impegnata a rivendicare la propria libertà e i propri beni di fronte alle ingerenze esercitate ai suoi danni dai poteri monarchici e feudali - una tendenza a disprezzare la condizione laicale. Nei testi provenienti dagli ambienti riformatori, da Umberto de Moyenmoutier a Gregorio VII, i laici vengono presentati come gli oppressori della Chiesa o ritratti come dei lupi ingordi. Inoltre, questi autori ecclesiastici non mancano di sottolineare la necessità della sottomissione dei laici ai chierici, in quanto «questi ultimi sono i re» e a essi soltanto spetta l'autorità in seno alla Chiesa⁶. Alcuni monaci, da Abbone di Fleury a Enrico di Albano, dalle idee più radicali, posero con insistenza l'accento sulla distinzione esistente tra i due «ordini» che costituivano la Chiesa: da un lato, gli esseri carnali, che vivevano - male nel complesso - stretti nel vincolo matrimoniale, assorbiti dagli

affari temporali e incapaci di elevarsi al di sopra dei loro desideri istintuali; dall'altro, gli esseri spirituali che avevano scelto il celibato, votandosi alla contemplazione e al servizio divino. Alcuni autori arrivarono persino ad assimilare i laici alla carne e i chierici allo spirito, cui ovviamente spettava il controllo sulla prima. La Chiesa stessa venne, del resto, a volte paragonata a una piramide, alla cui base vi erano i fedeli sposati, implicati negli affari del secolo, e al vertice i religiosi, già a contatto con il Cielo... Peraltro, un'etimologia fantasiosa faceva derivare la parola greca «hagios» (= santo) da «a-gios» cioè estraneo alla terra e alle cure del mondo⁷. In questa prospettiva, il santo non poteva identificarsi altro che con il monaco che, in virtù del suo ascetismo e della sua verginità, era l'essere più distaccato dai beni di questo mondo e dalla vita carnale.

Ovviamente non è corretto estremizzare e, infatti, anche durante il periodo della riforma gregoriana si trovano casi sparsi di chierici in grado di discernere i meriti di alcuni laici, soprattutto di quelli che sceglievano di vivere da eremiti. Tuttavia, occorre distinguere tra la possibilità, da un lato, di adoperarsi per la propria salvezza, riconosciuta ai laici pii, rispettosi delle leggi della Chiesa e generosi verso i religiosi e i poveri, e, dall'altro, la perfezione cristiana che s'identificava in misura crescente con la fuga e il disprezzo del mondo. Del resto, i semplici fedeli non potevano evitare la triplice macchia che, agli occhi dei chierici, comportavano la pratica della guerra, in cui inevitabilmente veniva versato del sangue, le relazioni sessuali - anche quelle consumate all'interno del matrimonio legittimo - e l'uso smodato del denaro. Dunque, pur non essendone esclusi a priori, è chiaro che i laici soltanto in casi eccezionali potevano accedere alla sfera della santità. Del resto, essi stessi erano convinti di essere dei peccatori e si sforzavano di rimediare a questo handicap inerente la loro condizione legandosi *in extremis* a un ordine religioso di cui rivestivano l'abito in punto di morte, o mettendosi al servizio dei monaci come servitori o fratelli conversi, per poter beneficiare nell'al di là delle loro preghiere⁸.

Infine, non bisogna dimenticare che il XII secolo fu caratterizzato in Occidente da una rinascita della cultura dotta che vide i monasteri e le scuole delle cattedrali divenire centri di produzione letteraria estremamente fecondi. Questa cultura elaborata dai chierici, ispirata alla Bibbia, ai Padri della Chiesa e ad alcuni autori dell'antichità pagana e cristiana, si fondava sulla conoscenza del latino, suo strumento espressivo. Chi non conosceva questa lingua - vale a dire la quasi totalità dei laici - si trovava di fatto escluso dal mondo della scienza e della conoscenza. Tale inferiorità culturale contribuì ad approfondire ulteriormente il baratro che separava i laici dai chierici: i primi videro la loro condizione sempre più screditata, assimilata all'ignoranza, madre della stupidità e dell'errore. Un'altra etimologia fantasiosa, ben attestata nel XIII secolo ma sicuramente più antica, faceva derivare il termine *laicus* dal *lapis* (= pietra) «in quanto il laico è duro ed estraneo alla scienza delle lettere»⁹.

Questo clima generale sfavorevole ai laici non poteva mancare di riflettersi anche nei testi agiografici, i cui autori erano necessariamente degli ecclesiastici. A questo proposito è significativo il fatto, che nella maggior parte della cristianità, eccetto i paesi mediterranei, tra XII e XIII secolo, i soli laici - o quasi - di cui si scrisse la *Vita* (tra i santi recenti, ovviamente) furono dei re o delle regine. A partire dall'XI secolo, in effetti, i chierici tentarono di proporre ai sovrani il modello del *rex iustus*, il sovrano pio, generoso con i poveri e disposto a governare i suoi sudditi in maniera conforme ai precetti della Chiesa. Non è nostra intenzione, tuttavia, soffermarci su questo argomento ben noto soprattutto grazie ai lavori di R. Folz¹⁰. Va rilevato inoltre, che la santità reale rappresentava un caso molto particolare: in virtù del sacro, infatti, il sovrano rivestiva una dignità paragonabile a quella dei vescovi da cui aveva ricevuto l'unzione. Agli occhi del clero e del popolo, il re rappresentava un essere eccezionale, una sorta di mediatore tra la sfera del profano e quella del sacro¹¹. Pertanto, non è corretto considerare, senza ricorrere a delle forzature, i re santi dell'XI e del XII secolo come i rappresentanti tipici del laicato e lo storico è, dunque, autorizzato a lasciare da parte i detentori del potere monarchico.

Al contrario, c'era da attendersi per quest'epoca una fioritura di biografie edificanti dedicate ai laici che avevano preso parte alle crociate. I pontefici a partire da Urbano II, e soprattutto San Bernardo nel suo *De laude novae militiae*, non avevano forse aperto la strada verso la santificazione dei cavalieri che accettavano di porre le loro armi al servizio della Chiesa e di recarsi a combattere gli infedeli in Spagna e in Terra Santa per liberare e assicurare ai cristiani il controllo del sepolcro di

Cristo? Grazie alle crociate e alla creazione degli Ordini Militari, la Chiesa offriva all'aristocrazia laica un nuovo ideale che doveva consentirle di sublimare la propria condizione di peccatrice e, soprattutto, il suo amore per la guerra¹².

A livello agiografico, tuttavia, le ripercussioni di questa evoluzione rimasero limitate. Senza dubbio, nella Francia dei secoli XII e XIII, si assistette alla produzione di alcune *Vite* di santi cavalieri, ma nel Nord del paese questi testi riguardarono esclusivamente personaggi che, dopo la loro conversione, avvenuta in età adulta, avevano rinunciato alla professione delle armi per diventare monaci o eremiti. È il caso, per esempio, di Thibaud de Provins († 1066), di Simon de Valois († 1080 o 1082), o ancora di Jean de Montmirail († 1217) che, dopo essersi coperto di gloria durante la battaglia di Gisors, concluse la sua esistenza tra i cistercensi di Longpont¹³. Per quanto riguarda la Francia meridionale e la Spagna del Nord - come ha correttamente dimostrato E. Delaruelle - si registra sì la redazione di alcune biografie di santi militari¹⁴, ma si tratta dei santi martiri Vidiano, Gaudenzio, Aventino e Cizi, il cui culto venne promosso nella regione dei Pirenei dai canonici di Saint-Sernin di Tolosa, siamo di fronte a personaggi situati tutti in un passato lontano in cui gli invasori - dai Visigoti ai Saraceni - risultano più o meno indistinti e designati con il termine generico di «pagani» o di «barbari». Ancora più significativo è il caso dei santi franco-spagnoli (nati in Francia, vissuti e morti in Spagna) il cui culto è legato alla «Reconquista»: s. Raimondo di Barbastro († 1126) era un vescovo originario di Tolosa che partecipò, a fianco del re d'Aragona, alla lotta contro l'Islam, mentre s. Raimondo di Fitero († 1163), un monaco cistercense, si distinse per il coraggio con cui difese Calatrava in occasione di un'offensiva musulmana, a seguito della quale fondò l'ordine militare di Calatrava che diede un contributo attivo alla guerra contro gli infedeli. Si tratta, dunque, in entrambi i casi, di religiosi profondamente imbevuti dell'ideale della guerra santa, ma non di laici. Pertanto possiamo dire che se, nel XII secolo, la Chiesa riabilitò la condizione militare, le figure esemplari in cui s'incarnò il nuovo modello del *miles Christi* furono o membri delle gerarchie ecclesiastiche, o cavalieri che avevano rinunciato alla loro condizione per entrare in un ordine, o ancora antichi santi come san Giorgio, san Teodoro o san Maurizio, rappresentati frequentemente sui portali delle cattedrali gotiche. In effetti, fu a livello dell'epopea e della religione popolare - non dell'agiografia - che si registrò la comparsa di testi in cui si celebravano le gesta e la morte eroica di «san Rolando» o di «san Guglielmo d'Orange», personaggi di cui si conosceva l'importanza sul piano letterario, ma il cui culto veniva tollerato, più che approvato, dalla Chiesa¹⁵.

Un altro ostacolo che concorreva a impedire che dei santi laici contemporanei - o quanto meno assai vicini nel tempo - attirassero l'attenzione degli autori dell'epoca era il «legame inscindibile» prodottosi nell'Alto Medioevo tra santità e nobiltà di sangue. È ovvio che non tutti i nobili - anzi al contrario - erano considerati dalla Chiesa alla stregua di santi; tuttavia, era divenuto quasi impossibile per un non nobile conquistarsi una buona reputazione e una certa fama in questo specifico settore, tanto era profondamente radicata la convinzione che la perfezione morale e spirituale potesse dispiegarsi solo in un animo di nobili natali e all'interno di un lignaggio illustre. Nell'XI e nel XII secolo, la santità era considerata ancora come una grazia che veniva trasmessa più che acquisita. E quando non si disponeva di informazioni esatte su un santo del passato di cui ci trovava a scrivere la *Vita*, l'agiografo finiva sempre per attribuirgli un'origine aristocratica, non esitando sovente a fare del personaggio il figlio o la figlia di un re di un paese lontano¹⁶.

Il riconoscimento alla nobiltà di questa condizione privilegiata perdurò, a nord delle Alpi, almeno nell'ambito del culto ufficiale e dell'agiografia, fino agli inizi del XIII secolo e, in certe regioni, persino oltre questa data. Ciò comportò, di conseguenza, l'esclusione dalla sfera della santità degli strati numericamente più rilevanti della popolazione cristiana, e soprattutto della maggioranza dei laici. Nell'area mediterranea, invece, si assistette alla nascita e allo sviluppo, nel corso del XII secolo, di culti dedicati a personaggi di estrazione popolare, soprattutto borghesi e artigiani¹⁷. In queste regioni tutta una produzione agiografica - ancora oggi poco nota e non adeguatamente studiata - fiorì intorno a figure come quella di san Domenico «de la Calzada» († 1120), un pio laico spagnolo che richiamò su di sé l'attenzione dei contemporanei per aver costruito con le proprie mani il cammino che conduceva a San Giacomo di Compostela, o ancora san Bénézet († 1184) che diede inizio alla costruzione del ponte di Avignone, divenendo oggetto, da morto, di un culto locale

molto sentito¹⁸. Fu, comunque, nelle aree più urbanizzate dell'Italia settentrionale e centrale - in cui i Comuni erano in procinto di affrancarsi dalla tutela imperiale o feudale - che questo fenomeno originale conobbe una certa ampiezza: la maggior parte dei santi laici italiani furono, in effetti, dei cittadini, commercianti o artigiani, appartenenti a quel ceto medio, aperto alle nuove realtà economiche e sociali, definito abitualmente con l'appellativo di «Popolo». Tra questi spiccano alcune figure tipiche, le cui *Vite* vennero redatte tra la metà del XII secolo e i primi decenni del XIII: il Beato Teobaldo d'Alba († 1150), un calzolaio, poi facchino, originario della *Longobardia* occidentale; Ranieri di Pisa († 1160), figlio di un ricco armatore locale che, dopo essersi convertito, partì alla volta della Terra Santa vivendo per diversi anni da eremita, per poi tornare in patria a predicare il Vangelo fino alla morte, compiendo numerosi miracoli; Raimondo Palmerio († 1200), un umile calzolaio, recatosi anch'egli in pellegrinaggio a Gerusalemme e in altri luoghi, prima di porsi al servizio dei poveri e di tutti i diseredati nella sua città natale, dove fondò un ospizio per i malati; infine, Omobono di Cremona († 1197), un mercante di tessuti di lana, che consacrò le sue ricchezze alla lotta contro la miseria e difese la chiesa di fronte agli eretici della sua città. Questi fu il solo tra tutti i personaggi citati a conseguire una certa fama per il fatto di essere stato canonizzato nel 1199 da papa Innocenzo III: si trattava del primo santo laico non nobile che otteneva questa consacrazione suprema¹⁹.

Ad accomunare tutti questi personaggi - come emerge dalle *Vite* loro dedicate - era il fatto di essere stati dei pellegrini o degli asceti e soprattutto di essersi votati al servizio del prossimo, sia che si trattasse di costruttori di ponti, strade od ospizi per agevolare gli spostamenti dei viaggiatori e dei pellegrini, sia che si trattasse di figure sensibili ai problemi generati da un'urbanizzazione incontrollata, pronte a soccorrere le vittime e gli emarginati da quello sviluppo economico che finiva per approfondire le distanze tra i vari gruppi sociali. Dietro tutte queste iniziative si coglie la convinzione che i poveri fossero immagini del Cristo e, dunque, costituissero uno strumento privilegiato per accostarsi a Dio, come ben dimostra lo zelo profuso nella pratica delle opere di misericordia.

Questi personaggi, al pari dei loro epigoni lungo il corso del XIII secolo, acquistano rilevanza nella misura in cui intrapresero un cammino di santità, pur esercitando una professione, spesso modesta quando non addirittura guardata con sospetto dalla Chiesa - si pensi alla pratica della mercatura - e nell'ambito, in alcuni casi, di legami di tipo matrimoniale²⁰. Senza dubbio, agli occhi dei loro biografi, né l'esercizio di una professione, né la vita coniugale o familiare rappresentarono per queste figure una via di accesso alla perfezione cristiana, se non in chiave negativa, nella misura in cui le mogli vennero presentate come un ostacolo al progresso spirituale dei mariti. Tuttavia, resta comunque importante il superamento del tabù della verginità e il fatto che la vita attiva, tradizionalmente considerata inferiore a quella contemplativa, venisse riabilitata da questi *laici religiosi*, nella misura in cui essa mirava all'imitazione di Cristo. Infine, va notato come tutti questi santi laici italiani fossero uomini: persino in zone molto evolute, nel XII secolo, non era facile per una donna giungere a una santità riconosciuta, soprattutto se viveva nel mondo. L'unico spazio in cui le era possibile superare i limiti inerenti il sesso e la propria debolezza fisica e morale era il chiostro.

È noto come nel XIII secolo il contesto spirituale e mentale venne evolvendosi rapidamente. Non è questa la sede per soffermarsi sulle cause di tale trasformazione, di cui sarebbe, tuttavia, scorretto attribuire il merito esclusivo a san Francesco d'Assisi e agli Ordini Mendicanti. Ci interessa, piuttosto, sottolineare le ripercussioni significative che l'evoluzione in questione ebbe sulla santità laica. In questo contesto, il fenomeno più rilevante fu, senza dubbio, l'irrompere sulla scena delle donne che, dopo il 1200, riuscirono ad aprirsi un varco significativo in un campo da cui per lungo tempo, con l'eccezione di qualche regina o imperatrice, erano rimaste escluse. A questo proposito va rilevata l'importanza fondamentale del movimento delle Beghine, sviluppatosi in Belgio a partire dagli anni 1170/1180²¹. Si trattava, come è noto, di giovinette o di vedove che sceglievano di condurre un'esistenza improntata a una fervente religiosità, pur restando nel mondo; alcune si riunivano in comunità, altre preferivano vivere in solitudine, in una sorta di segregazione volontaria. Dal punto di vista agiografico, il miglior esempio di questo fenomeno spirituale è la *Vita* di Maria d'Oignies († 1213), redatta nel 1215 dal futuro vescovo e cardinale Giacomo di Vitry.

In questo caso ci troviamo di fronte a un testo fondamentale che ci mostra un chierico legato agli ambienti universitari, affascinato da un'umile laica che, a forza di opere caritatevoli e di esercizi ascetici, aveva saputo elevarsi ai vertici della contemplazione e dell'amore di Dio. Pur riabilitando nel complesso le donne, attraverso la dimostrazione che esse erano in grado di uguagliare e addirittura superare gli uomini nella sfera spirituale, questa biografia, tuttavia, non può essere considerata un manifesto femminista. Nel prologo dell'opera, Giacomo di Vitry sottolineava chiaramente come le *mulieres sanctae* della diocesi di Liegi, di cui Maria costituiva il più fulgido esempio, fossero umili e obbedienti, sottomesse alla Chiesa e particolarmente devote all'eucarestia. Nella sua ottica, si trattava soprattutto, a quanto pare, di offrire un modello di santità cattolica alle donne che allora erano tentate dall'eresia catara, come testimonia la dedica al vescovo Folco di Tolosa, committente dell'opera²².

Va tuttavia precisato, per dovere di esattezza, che questa agiografia di orientamento mistico, riguardante in particolare donne di estrazione borghese o popolare, sembra aver avuto un successo limitato. La maggior parte delle *Vite* delle sante beghine è stata tramandata da pochi manoscritti e persino la biografia della celebre Maria d'Oignies di Giacomo di Vitry dovette attendere gli inizi del XV secolo per avere una traduzione in volgare. Al di fuori della regione di origine - corrispondente all'incirca all'attuale Belgio e alla Francia del nord - questa produzione agiografica conobbe una diffusione limitata, in quanto andava contro la convinzione ancora radicata che la santità fosse appannaggio esclusivo dei lignaggi aristocratici e preferibilmente dei sovrani²³. Anche le grandi protagoniste della santità laica femminile degli inizi del XIII secolo furono ancora delle principesse, come santa Elisabetta di Ungheria († 1231) e santa Edvige († 1243), duchessa di Slesia, entrambe canonizzate. Tuttavia, a uno sguardo più attento, ci si accorge di come le caratteristiche stesse del modello di santità si fossero sensibilmente evolute nel corso del tempo. Ad accomunare le donne citate era il fatto di essere mogli e madri di famiglia e di aver subito, a diversi livelli, l'influenza della nuova spiritualità evangelica fondata sull'umiltà, sulla pratica della carità verso i diseredati e sullo spirito pauperistico. Il confronto tra due figure femminili, l'una dell'XI secolo, Margherita di Scozia († 1093), l'altra, Elisabetta di Ungheria, vissuta nel XIII secolo e sposa del langravio Ludovico IV di Turingia, ci consente di cogliere la profondità del cambiamento operatosi nella concezione della santità laica. Nella sua *Vita* di santa Margherita, redatta intorno al 1105, Turgot di Durham si era sforzato di dimostrare che la regina di Scozia aveva meritato di essere venerata in virtù del suo comportamento esemplare come sposa, madre e regina²⁴. Ne lodava, pertanto, i buoni consigli dati al marito, l'eccellente educazione impartita ai figli e il sostegno offerto alla Chiesa nell'attività di cristianizzazione del paese e, in particolare, l'ordine di costruire l'abbazia di Dunfermline. La sua biografia rappresentava, in sostanza, un'apologia dell'azione cristiana nel mondo a uso dei detentori del potere. Nulla di tutto ciò si ritrova, un secolo e mezzo più tardi, nella *Vita* di santa Elisabetta, che non fondò né chiese, né abbazie, ma un ospedale a Marburgo, in Turingia, dove curava personalmente i poveri e gli ammalati. Persino prima di restare vedova, ella aveva condotto soltanto esteriormente una vita da principessa²⁵. Partecipava, infatti, ai banchetti della corte, ma senza mangiare e facendo man bassa dei resti della tavola per distribuirli ai mendicanti. E ancora, con grande scandalo del suo entourage, si rifiutava di consumare gli alimenti che provenivano da certi domini del marito in cui il potere signorile veniva esercitato in maniera ingiusta²⁶. Infine, dopo la morte del consorte, abbandonò il castello di famiglia e persino i propri figli, per andare a vivere in povertà; avrebbe addirittura mendicato di buon grado se il suo padre spirituale, il terribile Corrado di Marburgo, non glielo avesse impedito. Consumata prematuramente dalle fatiche e dalle privazioni, Elisabetta morì a ventiquattro anni, subito celebrata e venerata in tutta la cristianità²⁷. La sua vicenda illustra bene la nuova concezione della santità: per raggiungere la perfezione, ormai non bastava più ottemperare alle esigenze legate al proprio rango e fornire l'esempio delle più alte virtù morali; era necessario imitare il Cristo umile e povero, fino a provare le sue stesse mortificazioni e sofferenze, senza esitare a compiere delle azioni che apparivano «folli» persino agli occhi di una società che si professava cristiana come quella medievale.

Di fatto, con esiti diversi a seconda dei vari paesi, all'inizio del XIII secolo, si assistette a una rivalutazione della vita attiva condotta nel mondo che favorì lo sviluppo di una santità laica.

Cominciò allora a farsi strada l'idea che non fosse più indispensabile la monacazione per un uomo e, addirittura, per una donna che volessero raggiungere la perfezione cristiana. Persino la verginità non venne più richiesta ai servitori di Dio e se l'esercizio di una professione o l'esistenza di vincoli familiari non costituivano di per se stessi dei valori positivi, non di meno non rappresentavano più degli ostacoli insormontabili²⁸. Tuttavia, al di fuori delle regioni più intensamente urbanizzate in cui il potere era nelle mani della borghesia, come l'Italia settentrionale e centrale o il Belgio, queste nuove idee si scontrarono con il peso delle tradizioni agiografiche e della mentalità feudale. Pertanto, nella maggior parte dell'Occidente, fino alle soglie dell'età moderna, il reclutamento di nuovi santi continuerà ad avvenire quasi esclusivamente tra le fila della più alta aristocrazia.

Note

1. Cfr. in particolare Poulain, *L'idéal de sainteté* e Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 410-448.
2. Cfr. la bolla di Bonifacio VIII *Clericos laicos* in *Les Registres de Boniface VIII*, I, coll. 584-585.
3. Su questo testo importante si veda Poulain, *L'idéal de sainteté*, pp. 88-144, e ancora Fumagalli, *Nota sulla Vita Geraldii*.
4. Corbet, *Les saints ottoniens*.
5. Su questo personaggio si vedano Roberts, *St. Margaret*, e Baker, *A Nursery of Saints*. Il testo della *Vita* si trova in *Acta Sanctorum Iunii*, II, pp. 316 s.
6. Umberto di Moyenmoutier, *Adversus Simoniacos*, pp. 208 e 235; Abbone di Fleury, *Apologeticus ad Hugonem*, col. 463.
7. Congar, *Laïcat au Moyen Âge*. L'immagine della piramide è stata utilizzata da Gilberto di Limerick († 1139) nel suo *De statu ecclesiae*, col. 997a.
8. Cfr. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge*, pp. 105-125 e de Miramon, *Les «donnés» au Moyen Âge*.
9. L'assimilazione del laico alla pietra si trova nel *Catholicon* redatto da Giovanni da Genova intorno al 1285; cfr., inoltre, Congar, *Clercs et laïcs*.
10. Folz, *Les saints rois*, e Id., *Les saintes reines*.
11. Klaniczay, *From Sacral Kingship to Self Representation*. Id., *Holy Ruler*.
12. Cfr., Gouguenheim, *Les chevaliers teutoniques*; Toomaspoeg, *Histoire des chevaliers teutoniques*, e *I templari, le guerre e la santità*.
13. Parisse, *La conscience chrétienne*.
14. Delaruelle, *Les saints militaires*.
15. Cfr. Lejeune, *L'esprit de croisade*, e Lejeune e Stiennon, *La légende de Roland*.
16. Vauchez, *La sainteté en Occident*, pp. 204-215.
17. Sull'importanza di questo fenomeno si veda Vauchez, *Une nouveauté du XII^e siècle*, pp. 57-80, tradotto qui pp. 27-50.
18. Su san Bénézet e i santi costruttori di ponti, cfr. Le Blevet, *La part du pauvre*, in particolare, t. I, p. 312-323.
19. Cfr. Vauchez, *La sainteté*, pp. 234-240, e Id., *Omobono di Cremona*.
20. Vauchez, *Sainteté laïque au XIII^e siècle*, e Id., *Frères Mineurs, érémitisme*.
21. Mc Donnell, *The Beghines and Beghards*, e Roisin, *L'hagiographie cistercienne*.
22. Su quest'opera e sulla sua importanza, cfr. Vauchez, *Prosélytisme et action antihérétique*.
23. Sul rapporto tra nobiltà e santità si veda Heinzelmann, *Sanctitas und Tugendadel*; sulla sua evoluzione negli ultimi secoli del Medioevo cfr. Vauchez, *Beata stirps*.
24. *Vita auctore Turgoto* (BHL 5325), edita in *Acta Sanctorum Iunii*, II, pp. 324-331.
25. Sui testi agiografi relativi a santa Elisabetta cfr. Reber, *Die Gestaltung des Kultes*, in particolare pp. 27-46.
26. Cfr. Vauchez, *Charité et pauvreté chez sainte Elisabeth de Thuringe*, tradotto qui pp. 125-136.
27. Sullo sviluppo del suo culto si veda Reber, *Die Gestaltung des Kultes*, pp. 68-109.
28. Cfr. Volpato, «Corona aurea».