I SEMPREVERDE

ERNESTO BUONAIUTI

Storia del cristianesimo
II Evo medio

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

I
I LONGOBARDI

La calata dei Longobardi in Italia, può dirsi effettivamente, aprí una nuova epoca cosí nella storia d'Italia come nella storia della comunità cristiana.

«*Gens germanica ferocitate ferocior*», la gente longobardica, trapiantandosi in Italia, modificava le condizioni di vita della penisola, molto piú delle precedenti invasioni. Non si trattava piú d'invasori che mantenessero le forme esteriori di un esercito romano e che rivestissero di fronte allo Stato la figura giuridica di *foederati*.

Sono nomadi e razziatori, che si impongono alla popolazione conquistata, ne prendono le terre, la riducono a condizione di vinta. La loro occupazione offre un appariscente e stridente contrasto con quella dei Goti di Teodorico. I loro duchi e i loro re, eletti dall'esercito, sono puramente germanici. Il popolo che straripa sulle campagne italiche vive ancora sotto il regime delle *farae*, vale a dire dei *sippen*. I suoi costumi, il suo diritto, non hanno ancora subito alcuna influenza dal diritto romano e il loro arianesimo di accatto è una colorazione epidermica di cristianesimo

che può avere impresso un'orma sulle forme del culto, ma non ha intaccato la struttura intima della morale associata e non ha dato alcun orientamento alle aspirazioni della spiritualità collettiva.

Si direbbe che un decreto provvidenziale ha voluto che su questa massa vergine di popolo, su un territorio oramai profondamente scisso dalla capitale orientale dell'Impero, la Cristianità romana si accingesse a mettere in opera la paradossale tecnica sociale introdotta dal Vangelo, secondo la quale il modo piú efficace e piú infallibile per creare una civiltà nel mondo consiste nel partire da un presupposto duro e pessimistico, dal presupposto cioè che il mondo è tuffato nel male, ed è votato alla perdizione. Il Medioevo sarà appunto la riprova stupenda e impareggiabile della efficienza concreta e della virtú pedagogica sovrana di questa paradossale metodica sociale.

Le sedi piú antiche dei Longobardi, quelle sedi dove essi cominciarono a differenziarsi dagli altri popoli di comune origine germanica, furono probabilmente le regioni del basso Elba.

Sottomessi da Tiberio nel 5 d. Cristo, passarono forse dopo sotto il dominio dei Marcomanni, da cui si liberarono poi con l'aiuto di Arminio, re dei Cherusci. Ad un secolo di distanza appaiono razziatori in Pannonia. Dopo di che un gran silenzio si fa intorno alle loro nomadi e depredatrici scorribande.

È al tramonto del secolo quinto che la storia longobardica esce dalle ombre della leggenda.

Quando il loro re Alboino li conduce su territorio italico, essi già hanno avuto ragione dei Gepidi e hanno conosciuto i contatti col mondo bizantino.

La leggenda parla di una chiamata dei Longobardi in Italia spiccata da Narsete, l'eunuco successore di Belisario e ultimo generale di Giustiniano in Occidente. I Longobardi furono, come altre volte, i barbari chiamati a far le vendette dei comandanti imperiali delusi?

Sta di fatto che Alboino, nel patto stretto con gli Avari contro i Gepidi, aveva già pattuito la rinuncia al territorio di conquista in favore degli Avari, nutrendo probabilmente in animo, fin dal primo momento della lotta oltre i confini, il proposito di tentare l'impresa d'Italia.

E nella primavera del 568 valicava le Alpi.

Fu una feroce devastazione. In pochi mesi gli invasori raggiungono Milano, assediano Pavia, si rifrangono in numerosi gruppi minori che scendono, senza trovare efficienti resistenze, verso l'Italia centrale e meridionale.

Le fonti romane sono tutte unanimi nel testimoniare la crudeltà delle stragi longobardiche. Paolo Diacono ci dice che «per poter accrescere il numero dei combattenti, affrancano molti dalla schiavitú e li fanno liberi, ma soldati».

Il dominio bizantino in Italia è costretto a rinchiudersi in città fortificate. La mancanza di qualsiasi collegamento strategico e tattico fra i *castra*, in cui il governo bizantino aveva concentrato

i nuclei delle sue forze armate, rende impossibile qualsiasi difesa organica e persistente.

Le epidemie, immancabile e lugubre retaggio di tutte le ostinate campagne militari, finiscono col decimare la popolazione dell'Italia settentrionale.

Paolo Diacono attesta: «Città e villaggi, poco prima densi di popolo, cadevano repentinamente nel piú letargico abbandono e nel piú squallido silenzio, per esserne fuggiti tutti gli abitanti».

L'organizzazione longobardica è un'organizzazione a base tipicamente e totalitariamente militare.

Per i Longobardi, lo Stato è nelle sue prime origini e nella sua funzionale struttura l'unione di tutti i liberi atti alle armi, la volontà dei quali si esprime nelle assemblee generali; in queste è la genesi di tutti i poteri, compreso quello regio.

Anche l'amministrazione longobardica risente dell'originario carattere militare dello Stato. Essa si basa su una serie di aggruppamenti familiari (*farae*) riuniti fra di loro in modo tale da costituire unità sempre maggiori, i capi militari delle quali esercitano, con il concorso degli uomini liberi e delle loro assemblee, funzioni giudiziarie e civili.

Naturalmente, installatisi in Italia e costituitisi in sedi stabili, i Longobardi innestarono la loro costituzione in *farae* su quel sistema di circoscrizioni territoriali che poteva naturalmente essere apprestato dai vecchi quadri dell'amministrazione romana.

Le *civitates* coi loro *municipia, vici e pagi*, al posto delle provincie oramai definitivamente scomparse, prestano alla organizzazione longobardica i punti di riferimento e i nuclei costitutivi.

Raggruppamenti di città additati e favoriti dalle esigenze del traffico e dai bisogni della difesa, servono di base alle nuove circoscrizioni territoriali dei ducati, a capo dei quali sono posti, in virtú di nomina regia, comandanti militari, che rivestono in pari tempo autorità giudiziaria e civile e appaiono come arbitri assoluti nel disbrigo degli affari delle assemblee locali.

Che cosa ne fu della popolazione italica, della sua tradizione, della sua proprietà, dei suoi diritti, sotto la pesante oppressione di questo avido e rapace governo barbarico?

Paolo Diacono ci ha tramandato un giudizio che ha aperto il varco a lunghe e irresolubili discussioni:

«Gli italiani superstiti alle stragi vennero divisi fra i vincitori accampatisi nelle terre italiane e furono costituiti tributari dei Longobardi con l'obbligo di pagare un terzo delle loro rendite ai dominatori».

I superstiti italiani dunque furono ridotti alla condizione di tributari nel senso preciso e indiscutibile di chi lavorava per altri.

Fuori di questa schematica e rudimentale organizzazione della società, nella quale una massa di servi fu dannata a trascorrere i suoi giorni in un lavoro che doveva andare a beneficio degli occupanti, rimasero i cittadini di Roma e di Venezia, le due città

nominalmente ancora in potestà di Bisanzio, chiamate dal destino a ricostruire pazientemente ed eroicamente la civiltà latina cosí ferocemente sopraffatta e dispersa.

La facilità con la quale i Longobardi accolsero la lingua latina come l'idioma ufficiale dei documenti e delle leggi, e la prevalenza che acquistò relativamente presto il latino volgare come lingua parlata, sono fatti che dimostrano piú che a sufficienza l'assenza di un qualsiasi patrimonio spirituale presso le torme di Alboino.

Se mai qualche manifestazione letteraria rappresentarono i canti popolari, di cui è possibile rinvenire lievi tracce nei racconti di Paolo Diacono, questi canti popolari, una volta abbandonata la lingua nazionale e le vecchie pratiche rituali, andarono integralmente perduti.

I pochi avanzi di genere letterario dell'Italia longobardica giunti fino a noi e riducentisi a poche epigrafi, a qualche carme e a brevi pagine storiche, dimostrano di essere stati già il prodotto di elementi romanizzati ed ecclesiastici.

L'unico scrittore longobardico di notevole valore è Paolo di Varnefrido, il Diacono, che compare però negli ultimi tempi, quando l'abissale differenza fra elemento romano ed elemento longobardico si è andata ormai attenuando fino quasi a scomparire, e la Chiesa ha potuto stupendamente realizzare la sua opera di assimilazione e di formazione.

Il dramma dell'Italia durante il periodo longobardico è il dramma palpitante di un'assimilazione profonda che la civiltà romano-cristiana compie felicemente, al di là delle forme politiche e strettamente culturali, in quella zona impalpabile degli spiriti dove il Vangelo e la sua trascrizione filosofica e pedagogica costituita dal *De Civitate Dei* operano in virtú e a norma di una metodica pedagogica collettiva, che non ha parallelo altrove.

Inutile quindi ed insufficiente parlare di incolmabile abisso di conquistati e di conquistatori, di vincitori e di vinti, di dominatori e di dominati.

Non ci sono abissi e non ci sono soluzioni di continuità quando masse umane sono a contatto e una di esse si è collocata spiritualmente su una linea di schieramento e di azione alla quale non possono pervenire le brutali violenze della conquista e dell'oppressione militare.

Senza dubbio, l'installarsi delle popolazioni longobardiche in Italia aveva rappresentato lo scardinamento radicale di tutta la struttura economico-politico-sociale dell'Italia romanizzata.

La già sconvolta economia italiana soggiacque alle nuove rovine accumulate dalle fughe e dagli eccidi della popolazione urbana, dalle requisizioni forzate, dalle espropriazioni violente, dalle interruzioni irreparabili di comunicazioni fra le terre invase e quelle rimaste ai Greci.

I piú gravemente colpiti dalla rappresaglia e dalla cupidigia degli invasori furono i nobili, i grandi proprietari. Con ogni probabilità fu soprattutto nei latifondi del fisco e nei latifondi dei privati che i Longobardi si insediarono a gruppi, imponendo il contributo della terza parte dei raccolti e non la cessione di una parte delle terre.

Non si può parlare di un sistema tributario e finanziario presso i Longobardi.

Se il disorganizzarsi delle curie aveva già polverizzato il sistema delle imposte vigenti al momento dell'invasione, l'imposta cioè diretta fondiaria romana e l'imposta sul capitale impiegato nel commercio, che noi non troviamo piú ricordate, gli sconvolgimenti portati dalla invasione militare nella proprietà fondiaria, la penuria crescente della moneta, si aggiunga, la ripugnanza stessa germanica alle imposte dirette, fecero il resto.

In compenso si venne instaurando tutto un sistema di tasse e di imposte indirette che diventò il nerbo del sistema tributario dei Longobardi: diritti di transito e di approdo, diritti sui mercati, diritti di pascolo, di caccia, di pesca, oneri relativi alle opere pubbliche, mura, terme, vie, cloache, contribuzioni per l'esercito in moto, per il sovrano e la corte al loro passaggio, per i pubblici ufficiali recantisi sul posto per l'esercizio delle loro funzioni.

Il rassodamento della conquista importa un irrigidimento progressivo delle gerarchie politiche, un innalzarsi sempre maggiore del monarcato nella considerazione presso il popolo e

nell'effettivo potere, un rafforzamento delle istituzioni giuridiche, un attenuarsi del carattere strettamente militaresco e bellico che le consuetudini longobardiche avevano portato con la calata armata del popolo.

I Longobardi continuarono per vari anni ad attenersi alle loro antiche leggi e alle loro tradizionali consuetudini. Solo con l'editto di Rotari, promulgato a Pavia il 22 novembre 643 e indirizzato a tutti i sudditi con evidente tendenza a dare alla legge carattere universale e territoriale, noi troviamo il vecchio giure longobardo sottoposto agli influssi potenti delle idealità cristiane, del diritto romano, del diritto volgare, degli usi quotidiani del popolo soggiogato.

Se il diritto penale conserva ancora la sua ispirazione germanica, fondato qual è sul concetto primitivo che il reato sia violazione dell'interesse particolare della parte offesa, la quale è tassativamente impegnata a reagire contro il colpevole, è evidente l'avviamento alla concezione romana del reato come violazione del diritto sociale.

Se il procedimento giudiziario rimane, nella sua essenza, germanico, è tramontata però la completa distinzione fra chi dirige il giudizio e chi pronuncia la sentenza, nella enunciazione della quale concorrono con il presidente dell'assemblea (il Duca, il Gastaldo, lo Sculdascio, o un loro messo) anche gli altri giudici.

Se il concetto delle capacità giuridiche rimane germanicamente legato alla prova giudiziaria della pugna, in pratica il libero

inetto alle armi trova l'integrazione della sua capacità giuridica limitata nel presidio familiare e in quell'istituto germanico del *mundio* o tutela familiare, che sotto l'azione delle circostanti idee morali assume portata piú vasta e giustificazione piú alta.

Ma questa non è che la parte esteriore delle intercomunicazioni svolgentisi fra la struttura giuridica del mondo romano e la legislazione rinnovata del regno longobardico.

Il vero innesto delle due popolazioni in conflitto si è effettuato in una zona di molto maggiore profondità, attraverso la pedagogia originalissima dell'esperienza cristiana.

Il *De Civitate Dei* di Sant'Agostino aveva fatto consistere tutta la progrediente economia della vita associata nella coabitazione e l'incessante scambievole contrasto della città di Dio, il popolo cioè di coloro che pongono l'amore di Dio al disopra dell'amore di sé, con la città del demonio, l'esercito cioè di coloro che pongono l'amore di sé al disopra dell'amore di Dio.

Si sarebbe detto che le invasioni barbariche, e soprattutto la calata dei Longobardi, avessero avuto lo scopo di offrire alla Chiesa, che aspira e tende ad essere per eccellenza la città di Dio, la possibilità di esercitare la sua spirituale e carismatica azione su collettività umane, che per la violenza dei loro istinti, per la incapacità funzionale di sollevarsi spontaneamente ad una visione delle finalità della vita superante i grezzi bisogni quotidiani della corporeità e delle funzionalità organiche, sembravano in effetto essere irrimediabilmente dominio di Satana.

Questa azione la Chiesa assolse fra la metà del secolo sesto e la metà dell'ottavo in maniera superba e impareggiabile.

Tanto coloro i quali hanno sostenuto la nessuna propinquità e la nessuna intesa fra Longobardi invasori e Italici dominati, come gli altri che hanno parlato di puri avvicinamenti esteriori e di nudi rapporti economico-giuridici, sono stati incapaci di misurare con approssimata proprietà l'entità di quell'invisibile processo di osmosi che si è effettuato fra Longobardi e Italiani attraverso la parete comunicante delle realtà spiritua1i e delle esperienze religiose.

La Chiesa era nel pieno fervore delle sue creazioni ascetiche e sacramentali. Il monachismo, che trova appunto in Gregorio Magno il suo celebratore piú alto e il suo inculcatore piú operoso, rappresentava in quel momento l'arma strapotente del proselitismo e della pedagogia cristiana.

È pieno di significato il fatto che l'ingresso ufficiale del regno longobardo nel cattolicesimo per opera della burgunda Teodolinda trovi la sua espressione concreta nella costituzione e nella protezione del monachismo per opera appunto longobardica.

È il Duca Faroaldo che favorisce lo sviluppo del cenobio farfense a destra della Salaria; è Gilulfo, Duca di Benevento, che prende sotto la sua protezione il monastero di San Vincenzo al Volturno, diretta dipendenza di Farfa; è il Duca di Benevento Godescalco, che a pochi anni di distanza, nella prima metà

dell'ottavo secolo, arricchisce il cenobio femminile di Santa Maria di Isernia, filiazione di quello di San Vincenzo; creazione longobardica è il convento di Nonantola presso Modena.

Alfredo Oriani ha visto come nessun altro e ha espresso, in forma scultorea, la trasformazione sostanziale che il cristianesimo romano ha operato nel momento del conflitto tra latinità e germanesimo longobardo, mercè gli strumenti della sua spirituale pedagogia:

«In questa epoca il vero capitano del popolo è già il vescovo, protettore delle moltitudini, elemosiniere dei poveri, semidio della città. La sua rivolta contro i duchi e gli esarchi, per seguire il Pontefice, è l'origine e la forza persistente di questa guerra federale di ispirazione e alimentata da alleanze, finché San Gregorio, nominato Papa, non la rianimi con entusiasmo di apostolo, dirigendola con vera sapienza di statista. Di carattere bizzarro, amministratore esatto, caritatevole fino alla prodigalità, poeta e cerimoniere cosí da regolare le decorazioni del rito e il canto degli altari, egli è il politico piú attivo del proprio secolo: e confedera tosto tutte le diocesi sfuggite ai Longobardi, le dichiara suburbicarie, da Tivoli a Siracusa, consiglia, dirige, sovrasta ai Franchi, scatena l'Impero contro Agilulfo. Quindi, reso piú forte dalle contraddizioni, si rivolta con agile tradimento contro la stessa unità bastarda di Ravenna e di Bisanzio, cui si appoggia; nomina i generali, ravviva quotidianamente la rivoluzione indigena, centuplica i miracoli della religione col miracolo di una coscienza

capace di credere alla propria fantasia; mentre, miracolo maggiore di tutti quelli narrati nei suoi *Dialoghi*, l'Italia, riunendo i risultati politici e sociali di questa lotta, riesce a svolgere contemporaneamente in se stessa l'unità del regno e la libertà della federazione col grandeggiare simultaneo dei re di Pavia e dei Pontefici di Roma».

Al tempo di Teodorico, Cassiodoro aveva sintetizzato l'ideale di vita romano e la regola suprema del governo di cui Roma era il centro e il tipo: «Le altre genti abbiano le armi; la sola eloquenza accompagni sempre i Romani».

Aveva egli dovuto ad un certo momento rinunciare al suo posto e nel fatto stesso del suo allontanarsi dalla corte per ritirarsi sulle coste ioniche a costituire una comunità che volle essere nel medesimo tempo fraternità monastica e scuola di alta cultura, aveva dato la prova palese del fallimento del suo programma politico.

In un'ora di disperata disgregazione sociale, mentre i superstiti dell'organizzazione romana cedevano miseramente alla travolgente irruzione barbarica, «l'eloquenza», con il quale termine Cassiodoro indicava tutto l'insieme degli indirizzi e delle istituzioni culturali romane, doveva, per portare effettivamente la società a salvamento, significare qualche cosa di diverso e di drasticamente originale.

E questa era la metodica cristiana delle realizzazioni sociali attraverso il rinnegamento del mondo.

È il monachismo di San Benedetto, è il Pontificato apocalittico di Gregorio Magno, che soggiogano la violenza barbarica, e sul terreno fatto deserto dalla economia bellica, ricostruiscono, frammento a frammento, una società nutrita soprattutto di fervore mistico e di valori trascendenti.

Mai come in questo momento il cristianesimo ha la possibilità di spiegare le sue capacità costruttive.

Naturalmente la configurazione sociale che esce da questa azione spirituale della Chiesa sugli elementi eterogenei che cozzano gli uni contro gli altri sul territorio italico, non ha piú nulla di comune con la configurazione statale romana. Gli istituti capitali che avevano retto questa costituzione son caduti sotto l'uraganico passaggio dei barbari. La vecchia concezione quiritaria della società, la tradizionale nozione dello Stato romano, si sfaldano rapidamente e si decompongono.

Non esisterà piú un diritto di usare e di abusare; non esisterà piú qualsiasi tentativo di accentramento.

Sulla terra, forma primigenia e specifica del possesso, verranno a sovrapporsi una quantità di diritti armonici o elidentisi a vicenda.

L'autorità statale sarà automaticamente rifratta in una molteplice polarizzazione gerarchica, impedendo e neutralizzando qualsiasi tentativo di accentramento.

Molto tempo prima dell'Impero carolingico e di Quiercy, il feudalismo era già potenzialmente in germe nel tentativo grandioso compiuto dalla Chiesa di organizzare, di su le membra sparse delle popolazioni italiche soggiogate e delle popolazioni barbariche trapiantate in Italia, una società quale poteva nascere dal programma che il *De Civitate Dei* aveva additato ad una forma cristiana di vita associata nella quale le aspirazioni della città di Dio, assetata solo di pace, di giustizia, di carità e di grazia, sono poste continuamente a cimento dalle velleità di aggregati che non sognano altro nel mondo che il soddisfacimento dei loro istinti di avventura, di predominio, di spoliazione e di saccheggio.

Nei due secoli di storia dei Longobardi in Italia noi non dobbiamo cercare di misurare, si direbbe quasi con rigore meccanico e matematico, fino a quale livello la popolazione vinta sia stata sotto il giogo pesante dei vincitori e questi abbiano cercato di avvicinarsi ai vinti.

L'azione degli istituti religiosi nelle ore della loro piú concreta e operante virtú pedagogica non si misura dai connotati esteriori e non è registrabile con cifre statistiche.

All'Impero sconquassato, ai regni barbarici sopravvenuti, l'opera della Chiesa cerca di offrire spontanei punti di contatto e di collaborazione che, prima di tradursi in leggi e in forme di economia e di diritto, rappresentano germinazioni culturali e spiri-

tuali di cui si coglieranno solo piú tardi le ripercussioni e le propaggini; queste ultime esigenti sempre, prima di essere codificate, laboriose e inavvertite gestazioni.

C'è un personaggio che della laboriosissima epoca di transizione costituita dall'epoca longobardica in Italia sembra realizzare in sé tutti gli elementi simbolici e tutti i contrastanti elementi fusi in una nuova combinazione che è realmente l'espressione specifica del Medioevo precarolingico.

E questo personaggio è Paolo Diacono. Rampollo di una notabile famiglia longobardica in rapporto con la corte di re Rachis a Pavia nella prima metà dell'ottavo secolo, ha ricevuto una perfetta educazione retorica e letteraria.

Entrato dapprima nel chiostro di Civate, nelle vicinanze del lago di Como, passerà poi nell'abbadia di Montecassino che dopo essere stata una prima volta, nella seconda metà del sesto secolo, devastata dai Longobardi, troverà per opera dei Longobardi la sua nuova fioritura e la sua piú lucida prosperità. Vissuto nel momento in cui Franchi e Longobardi vengono a conflitto, sentirà da presso le conseguenze di questa lotta destinata a segnare il tramonto definitivo del popolo da cui egli sortiva.

Carlo Magno lo avrà nella sua protezione e la sua permanenza in Francia gli permetterà di conoscere la vita ecclesiastica d'oltr'Alpi altrettanto bene che la vita monastica ed ecclesiastica italiana.

Venuto al tramonto dell'opera politica longobardica in Italia egli raccoglierà le memorie del suo popolo dandocene l'unica storia che noi possediamo.

Il suo amore per la disciplina monastica, la sua devozione alle memorie romane, la sua pietà di omileta, le sue composizioni poetiche, i suoi commenti grammaticali ci dànno, nel loro complesso, una immagine adeguata e piena di spirituale eloquenza di quel che è stato il processo complesso e profondo mercè il quale, attraverso due secoli di tormentata istoria, latinità e germanesimo si sono accoppiati e immedesimati in una cultura unitaria, che conferirà all'Impero di Carlo Magno il suo splendore e la sua virtú normativa.

Nell'epitaffio dettato per il suo maestro Flaviano, Paolo Diacono ha, senza averne la consapevolezza, dettato l'epigrafe piú acconcia e piú espressiva di tutto il periodo che va dalla calata di Alboino alla catastrofe di re Desiderio.

«*Quod logos et phisis moderansque quod ethica pangit – Omnia condiderat mentis in arce suae*».

«Ciò che la ragione e la natura e quell'abito morale che è disciplina e moderazione, offrono, tutto egli accolse e tesaurizzò nella roccaforte del suo spirito».

Quel che Paolo Diacono cosí dice del suo maestro Flaviano, lo storico può dire dell'epoca longobardica in Italia.

Era stata inaugurata dal sopravvenire turbinoso e rovinoso di orde attratte soltanto dall'istinto della conquista e dalla consuetudine della depredazione. Queste orde avevano scampagnata e sovvertito fin dalle basi la già fatiscente e logorata struttura dell'Impero romano, cui i precedenti regni barbarici avevano già inferto colpi irreparabili.

Per due secoli parve che la civiltà romana avesse ceduto il posto ad uno squallore tenebroso, fatto di tragiche epidemie e di cruenti contrasti.

La Chiesa non aveva alle sue spalle che la tradizione del Vangelo perseguitata per tre secoli da imperatori pagani, manomessa poi per due da sovrani che non vedevano nella professione cristiana se non il mezzo mascherato e menzognero per esercitare piú insindacabilmente che mai un potere assoluto.

La Provvidenza aveva ben disposto che la vecchia antitesi neotestamentaria fra il secolo presente e il secolo futuro fosse stata tradotta nell'antitesi agostiniana fra città di Dio e città del mondo, perché, sulla base dell'equilibrio instabile suggerito da questa antitesi, la Cristianità romana potesse ora accingersi al formidabile lavoro della nuova costruzione sociale.

Il monachismo fu lo strumento di questa costruzione. Lentamente e silenziosamente, come sempre si conviene alle costruzioni faticose della spiritualità umana in cammino, la Chiesa dei secoli sesto e settimo, destreggiandosi fra Ravenna e Pavia, guardando oltr'Alpi alle possibilità di tutela offerte da quel popolo

dei Franchi in cui sembrava essersi meglio trasfuso lo spirito della Gallia cristiana, compí il miracolo di amalgamare popoli abissalmente separati da consuetudini millenarie e da costumi inveterati, per cementarne le aspirazioni, nobilitate e trasfigurate, in vista di un'organizzazione sociale che è quella medioevale.

Ma anche la Chiesa ebbe bisogno per questo dei suoi consoli, non piú del popolo romano, ma di Dio: San Benedetto e San Gregorio Magno.

II
GREGORIO MAGNO

Le grandi trasformazioni sociali di un'epoca e di un popolo sono sempre prefigurativamente vissute in anticipo da anime d'eccezione, nelle quali il passato sembra ricapitolarsi in una esperienza rinnovatrice e l'avvenire sembra essere precontenuto come in una sintesi embrionale.

Il ministero della Chiesa romana, chiamata dopo il trasporto della capitale imperiale a Bisanzio a prendere nelle proprie mani il destino dell'Europa occidentale e a rifoggiarlo sulla duplice categoria della idealità romana e del fermento cristiano, ebbe in una sorprendente figura di vescovo la sua personificazione perfetta: Gregorio, che la Cristianità ha battezzato il Grande, e che è senza dubbio il piú insigne e fattivo Pontefice che la serie dei presuli romani abbia registrato.

Come sempre, le circostanze lo hanno creato e ne sono state create. Tutta l'ossatura della romanità imperiale era in frantumi. Quasi tre secoli di dominio bizantino, e quasi due di sconvolgimenti etnico-politici, avevano miserabilmente abbattuto e dissipato la compagine giuridico-politica del mondo occidentale.

La *Romània* era in certo modo sopravvissuta alle catastrofi del quinto secolo e una certa vita unitaria circolava ancora per entro

alle membra sparse del mondo mediterraneo. Ma a questa superstite unità mediterranea, puramente economica ed esteriore, erano venuti a mancare un'anima vivificatrice e un ideale normativo.

Agostino, è vero, aveva nel *De Civitate Dei* formulato una visione della dialettica che presiede allo sviluppo delle umane vicende, in armonia coi principî capitali del messaggio cristiano, applicati alla storia e al suo corso fortunoso. Si trattava di applicare i principî agostiniani ad una temperie storica e ad una situazione sociale di fatto, che sembravano dover offrire gli elementi a tutta una creazione originale e a tutta una nuova organizzazione del mondo, cui Roma doveva una parola originale e una consegna inconsueta.

E Roma diede l'uomo capace di pronunciarle.

Figlio del senatore Gordiano e della nobile Silvia, Gregorio era nato nella casa che i genitori possedevano a ridosso del Monte Celio, dinanzi al palazzo dei Cesari, lungo il saliente clivo di Scauro.

La fanciullezza pertanto di Gregorio, nato verso la metà del secolo sesto, si svolse dinanzi allo spettacolo grandioso dei monumenti del Palatino, ancora nel pieno fiore della loro opulenta magnificenza, e con a fianco le opere sorgenti della organizzazione caritativa cristiana.

Il fanciullo aveva avuto dinanzi ai suoi occhi negli anni della sua adolescenza il Settizonio, con i suoi tre ordini di colonne sovrapposti, con i suoi marmi preziosi, con la sua popolazione di statue, con ai piedi le mirabili fontane, la vecchia costruzione cioè imponente dell'imperatore africano Settimio Severo, il quale sembrava avesse voluto cosí che Roma desse il piú impressionante saluto ai provenienti dalla via Appia e dalla via Ostiense.

Dietro il Settizonio, sempre sui dossi del Palatino, il giovane Gregorio aveva potuto per anni contemplare le dimore imperiali. A sinistra il Circo Massimo stendeva la serie dei suoi archi trionfali, l'infinita serie di gradini per gli spettatori, i suoi due colossali obelischi. A destra i suoi occhi potevano aver contemplato l'ardito arco di Costantino, celebrante la vittoria del primo imperatore cristiano su Massenzio. E piú in là, la superba mole dell'Anfiteatro Flavio, testimonianza solenne della grandezza e dell'ardimento romani, negato oramai a quei cruenti spettacoli da circo che l'umanitario senso cristiano aveva fatto abrogare.

Questo era il volto della Roma pagana. Ma sul medesimo Celio il giovane Gregorio aveva familiari i primi monumenti cristiani: la grande basilica costantiniana del Laterano, l'*Episcopium*, dove i vescovi di Roma avevano preso la loro sede dopo la pace costantiniana, infine, proprio dall'altra parte del clivo di Scauro, la chiesa dei SS. Giovanni e Paolo, edificata sopra gli avanzi della loro antica abitazione, quando, due secoli prima, scomparsa l'effimera restaurazione pagana di Giuliano l'Apostata che, si diceva,

li aveva contati martiri, l'edificio era stato consacrato a perpetuare quell'opera di assistenza fraterna che il senatore Pammachio aveva iniziato dopo avere rinunciato alla sua posizione nel mondo.

Con queste immagini nel cuore si era venuta formando la pensosa giovinezza di Gregorio.

Come già Sant'Ambrogio, anche Gregorio è, giovane, iniziato alla carriera degli onori civili.

Nei quadri dell'amministrazione bizantina di Roma sembra che egli occupasse la carica di pretore della città. Fu anche questo ottimo tirocinio. Ma l'ambiente intorno non era tale da incoraggiare un'anima grande di romano, capace di sentire quanto fossero caduche le forme della disciplina politica in momenti di universale sconquasso, a confronto con la meravigliosa e prodigiosa virtú disciplinatrice delle realtà carismatiche e dei valori soprannaturali.

Ci sono solenni momenti nella storia, nei quali, al cospetto del disfacimento irreparabile delle consuetudini politiche ed economiche logorate e vulnerate dal lungo uso e dalla loro incolmabile insufficienza di fronte alla imponenza dei nuovi fattori entrati nel tessuto della storia, gli spiriti chiamati alla guida delle masse avvertono la tanto superiore virtú educativa delle leggi non scritte nei codici, ma incise nelle tavole dell'umana coscienza.

Il cristianesimo già era stato alle sue origini un programma divino di disciplinare gli uomini, non sulla scorta delle fallibili leggi e dei perituri istituti della politica terrena, ma a norma di una visione innovatrice di palingenesi mondiale, sotto l'azione diretta e immediata di Dio.

Il cristianesimo aveva già largamente prodotto i suoi effetti. Aveva corroso l'impalcatura giuridica dell'Impero romano e l'aveva costretto a capitolare.

Ora era chiamato a costruire al suo posto, ma non avrebbe potuto, senza rinnegarsi, adottarne integralmente i metodi e praticarne pedissequamente la disciplina. La nuova età postulava nuovi metodi e nuovi criteri. Nato come rinuncia al mondo, aveva registrato una sorprendente fruttificazione nel mondo. Inconsapevolmente, questo grande creatore di civiltà che è Gregorio, si ricolloca, d'istinto, nella posizione dei cristiani iniziali.

E sente il mondo perituro, nell'atto stesso in cui lo ricrea e lo rinnova.

C'era alle sue spalle l'esempio recente di San Benedetto. Anche al suo spirito il sogno della solitudine e dell'effettivo allontanamento dal mondo si presentava seducente e allettante.

Ma c'era un'ascesi piú efficace e piú valida dell'ascesi dei contemplanti nel deserto. Ed era l'ascesi di chi, nel mondo, si sentiva straniero al mondo, per innalzarlo e purificarlo nei sublimi piani di Dio.

Scriverà egli una volta: «Vi sono alcuni che, insigniti di speciali doni divini, arsi dal solo desiderio ardente della contemplazione, rifuggono dal prestare aiuto al prossimo con la predicazione e l'assistenza. Preferiscono la quiete dei luoghi appartati e cercano la solitudine per meditare».

Era stato questo in fondo il sogno stimolante di San Benedetto. Ma la ricerca della solitudine materiale nascondeva dei rischi. Poteva diventare soddisfacimento egoistico di raffinate esigenze spirituali del singolo. Perché il monachismo, in una società in sfacelo, potesse assolvere piú abbondantemente il suo còmpito restauratore, occorreva mantenerlo a contatto col mondo circostante, farne veramente quel che il Vangelo ha detto dev'essere lo spirito cristiano nel mondo, fermento di una pasta in sviluppo, luce e faro in un mondo tuffato fino alla cima dei capelli nel Maligno e nelle Tenebre.

Gregorio abbandona la carriera degli onori civili, e fa della sua casa al Celio il primo cenobio romano, egli stesso monaco, istruttore di monaci, celebratore e propagatore del monachismo.

Ma quella che era stata la piattaforma prima della visuale cristiana del mondo, quella che era stata l'ispirazione originaria della vocazione monastica, cosí in Oriente, come in Occidente, si ripresentano nello spirito di Gregorio in tutta la loro determinante interezza.

Vale a dire, la sensazione precisa che nel mondo si nasconda un incessante conflitto di male e di bene, di Caino e di Abele, e

che, abbandonato alle sue nude forze empiriche, il mondo non può avere altro destino imminente che la dissoluzione e la catastrofe, sole capaci di aprire il varco alla suprema rivelazione di Dio. Perché la storia drammatica della civiltà e della spiritualità mediterranea offre, indeclinabile, questa sorprendente e istruttiva constatazione: i veri creatori son coloro che han sentito piú da presso la precarietà delle forze umane, e i veri innalzatori della vita morale della massa son quelli che l'hanno sentita piú dolorosamente avvolta nel tragico destino di Caino.

La grandiosa concezione paolino-manicheo-agostiniana della doppia massa umana e cosmica, la massa che si incorpora in Cristo e quella che si incorpora nel Maligno, rivive in pieno nelle prospettive e nelle premesse gregoriane.

«Caino», scrive una volta Gregorio, «non vide il tempo dell'Anticristo, e tuttavia, a causa del suo fratricidio, fu egli stesso un membro dell'Anticristo».

E la società umana terrena è propaggine diretta di Caino, perché, su testimonianza della Bibbia, noi sappiamo che Caino andò ramingando sotto lo stimolo lacerante del suo rimorso, e che, non potendo piú resistere al martirio della sua coscienza gravata, costruí la prima città, quasi ad innalzare un sipario di marmo fra sé e la visione ossessionante del suo orrendo misfatto.

Gregorio ha di questa contaminata origine della città terrena una prova lacrimevole dinanzi ai suoi occhi.

La sua giovinezza è trascorsa a Roma all'epoca turbinosa degli ultimi Goti. Nella sua memoria si erano conservate, con straordinaria vivezza, le terribili angoscie di Roma sofferte nel 549 durante il secondo assedio di Totila.

Le sopravvenute iatture con la calata longobardica dovevano avere ancora piú oppresso di disperazione l'animo del giovane pretore. L'abbandono della carriera civile, l'aggregazione alla gerarchia ecclesiastica, l'istituzione monastica al Celio, la missione di apocrisiario a Costantinopoli, non avevano fatto altro che rendere piú cosciente e piú chiaro in Gregorio il convincimento che alle supreme distrette gravanti sul mondo non si potesse contrapporre altra via di liberazione e altra prospettiva di rinascita che l'attuazione del piú assoluto abbandono a Dio e la pratica della piú penitente vita morale e della piú assidua celebrazione liturgica.

La diuturna disciplina mistica fa Gregorio sempre piú sensibile al prodigio che è nel ritmo della natura e della vita. Il miracolo è il suo pascolo quotidiano.

Nulla di piú stolto che attribuire ciò a ristrettezza mentale e a credulità superstiziosa. Le anime profondamente religiose, specialmente se assillate dal senso inquietante del male che è nell'universo e della sua irresolubilità, sono tratte d'istinto a cogliere l'intervento necessario di Dio in ogni piú modesto episodio della vita.

In tale atteggiamento spirituale di attesa vigile e di ansia fiduciosa Gregorio, in questo spiegamento universale della lotta e della insidia che il Bene deve sostenere nel mondo, spia l'orizzonte intorno per cogliere l'azione preveggente e miracolosa di un Padre.

In fondo, a pensarci bene, la credenza nel miracolo non è l'origine della fede: è piuttosto il risultato della fede. L'uomo veramente religioso che vive nella certezza che il bene deve trionfare, scorge in ogni espressione di vita, in ogni vittoria cioè della vita sulla morte, l'orma di un immediato ed incessante intervento di Dio.

È soltanto un'esigenza razionale filosofica quella che ha suggerito la certezza di leggi costanti nel mondo, leggi di cui il miracolo rappresenta una deroga eccezionale.

Per lo spirito religioso non c'è che una legge nel mondo, la legge della nessuna legge e del permanente miracolo.

Gregorio era in questa disposizione di spirito. «Se un morto risorge», egli ha scritto una volta, «tutti ne rimangono stupefatti. Eppure, ogni giorno, l'uomo che non esisteva nasce. Nessuno ne stupisce, eppure tutti sanno che è molto piú difficile foggiare quel che non esisteva, anziché riparare quel che già esistette. Tutti furono colti da stupore quando verdeggiò l'arida verga di Aronne. Eppure ogni giorno, dalla terra arida, erompono alberi e piante.

«La terra dunque diviene legno. Perché nessuno ne è preso da stupore? Tutti sono sorpresi al racconto evangelico della moltiplicazione dei cinque pani che saziarono cinquemila uomini affamati. Eppure ogni giorno il grano seminato si moltiplica nelle spighe e nessuno ne è preso da stupore... Gli elementi stessi del mondo, lo stesso fulgore dell'universo, ci offrono una immagine sensibile della risurrezione. Il sole nasce e muore ogni giorno ai nostri occhi. Le stelle sembrano scomparire nelle ore luminose del mattino per risorgere a sera. L'estate ci dà gli alberi ricchi di foglie e di fiori e l'inverno ce li riduce nudi di tutto e secchi. Ma al tornare della primavera e del suo sole, quando gli alberi possono riattingere linfa dalle radici, si rivestono dei loro splendidi manti».

L'universo pertanto cosmico e umano non è che il poema eternamente prodigioso della paterna onnipotenza di Dio. Le piú gravi iatture sono il prodromo delle più luminose rinascite e il disfacimento del mondo è la grande e propizia occasione di Dio.

È questa fede che fa riguardare a Gregorio il mondo morente con occhio di fiducia e di aspettativa.

Il momento stesso nel quale Gregorio fu innalzato al vescovato romano sembrava il momento predestinato per un animo che solo dalla visione delle piú angosciose disavventure sapesse levarsi alle piú alte speranze.

Pelagio II era morto il 5 febbraio 590 vittima di quella *pestis inguinaria* che dopo aver devastato il territorio bizantino ad Oriente, il territorio dei Franchi ad Occidente, era scesa giú per la penisola disseminando la morte e il terrore.

La scelta di Roma per il successore cadde spontaneamente sul solitario del Celio riluttante a una dignità di cui, proprio perché solo capace di ricoprirla, calcolava tutta la responsabilità e tutta la efficienza.

La pressione del popolo fu piú forte delle resistenze del designato. Gregorio dovette accettare.

Il nuovo Pontefice pronunziava la sua prima omelia nella Basilica di San Pietro cadendo la seconda domenica dell'Avvento. Cantato il Vangelo che annunciava la fine del mondo, il neoeletto saliva l'ambone. Dalle sue labbra uscirono parole la cui virtú di incoraggiamento e di sollievo era tutta raccomandata al contrasto abissale aperto fra le lacrimevoli circostanze dell'ora e la raggiante validità degli eterni valori di Dio.

«C'è forse ancora qualcosa al mondo che possa piacere? Dovunque scorgiamo lutti; dovunque ascoltiamo gemiti. Città abbattute, borghi schiantati, campi devastati, quasi nessun abitante piú nelle deserte città. Eppure i pochi ancora superstiti del genere umano sono in preda a nuovi colpi, sono, senza tregua, sopraffatti dalla amaritudine. Chi è tratto in schiavitú, chi è ucciso, chi barbaramente mutilato. Ecco, noi stessi qui possiamo constatare a che cosa mai sia ridotta quella Roma che fu un tempo

sovrana e padrona del mondo. Oppressa da sconfinati e rinnovati dolori, spogliata di popolo, calpestata dai nemici, logorata dalle distruzioni. Dove piú il venerando Senato romano? A che cosa è mai ridotto il popolo dominatore del mondo? Roma ha visto la sua vita assottigliata e consunta. Ha visto dissipato ogni fasto terreno. Noi, sparuto nucleo superstite, minacciato da ulteriori guerre, da piú orrendi flagelli. Roma è uno squallido deserto. Come chiameremo noi mai le calamità che vediamo con i nostri occhi se non araldi dell'ira ventura? Dei segni intorno alla fine del mondo, notati nel Vangelo, alcuni sono ormai apparsi: temiamo che altri seguano a non lontana scadenza. Che i terremoti distruggano innumerevoli città da molte parti ci viene annunciato. Delle pestilenze soffriamo, di altre iatture abbiamo il sentore... Ebbene, quanti sono di buona volontà debbono rallegrarsi che aumentino le pressure del mondo, poiché vuol dire che si avvicina la distribuzione del premio al quale solamente vanno le aspirazioni dei giusti. Della distruzione del mondo possono affliggersi quei cotali che fissarono nelle sue sorti il loro lusingato cuore, che non hanno gli occhi per la vita futura. Ma noi che conosciamo i gaudi del nostro guiderdone celeste, dobbiamo affrettare col desiderio l'alba di quel giorno in cui, dissipata in perpetuo la nebbia delle nostre afflizioni, si inaugurerà per noi il ciclo eterno dei nuovi anni viventi».

Questa visione abbacinante della non lontana palingenesi, non solamente conferisce alla parola di Gregorio un suono cosí

sconcertantemente suasivo, ma imprime al ritmo del suo lavoro una intensità e una celerità prodigiose.

L'attività di Gregorio Pontefice è come una eruzione ininterrotta di materia incandescente che investe in tante zone concentriche l'una piú vasta dell'altra il mondo cristiano circostante, dalla propinqua comunità romana ai paesi piú lontani di proselitismo e di ministero apostolico.

Gregorio comincia col riformare in radice la Curia dei suoi ministri. Esclude i laici dal servizio papale. Nel libro della Regola pastorale, Gregorio pone per la prima volta dinanzi agli occhi dei suoi lettori il quadro completo delle forme di vita a cui deve estendersi ed applicarsi la sollecitudine vigile e scrupolosa del pastore di anime.

Quella che era stata la Regola di San Benedetto per l'organizzazione monastica diviene il *Liber Regulae pastoralis* per il clero e per l'episcopato.

«Il vero pastore delle anime», scrive Gregorio, «è puro nel suo pensiero, intemerato nell'agire, sapiente nel silenzio, utile nella parola. Si avvicina ad ognuno con carità sorridente e con visceri tremanti di compassione. Si innalza sopra tutti gli altri in virtú del suo ininterrotto commercio con Dio. Si associa con umile disposizione di spirito a coloro che operano il bene. Ma si leva con fiammante zelo di giustizia contro i vizi dei contaminatori del mondo. Pur tuffato nel traffico delle cose esteriori, non ab-

bandona un istante la sollecitudine delle cose spirituali. Ed è proprio in virtú di questa ininterrotta sollecitudine per le cose dello spirito che non abbandona mai la cura premurosa dei negozi esteriori».

Gregorio con intuito mirabile avverte la importanza sociale ed economica della professione monastica.

II monachismo non è per lui, come non era nell'intuito di San Benedetto, una forma chiusa e angusta di perfezionamento individuale. Senza pure averne la piena consapevolezza, Gregorio sente d'istinto che la professione monastica, per avere un significato e una giustificazione, deve essere una porta aperta alle trasformazioni delle classi e alla comunicazione scambievole dei ceti sociali.

Stabilisce pertanto che quanti fra i servi o i coloni della proprietà ecclesiastica vogliano passare allo stato di servi di Dio nelle file del monacato regolare, ne abbiano il pieno ed incontrastato diritto.

Era un modo cotesto di passare dalla servitú e dalla condizione di mancipi nelle grandi proprietà terriere, alla condizione di moralmente liberi nel servizio di Dio.

Gregorio Magno faceva cosí un istituto sociale di quel mirabile concetto cristiano primitivo per cui l'uomo è naturalmente e funzionalmente uno schiavo (di Satana, cioè del mondo, o di Dio), e secondo il quale non c'è che un modo di essere veramente liberi, quello di costituirsi schiavi di Dio.

Come siamo abissalmente lontani dal concetto moderno della libertà concepita alla kantiana quale assoluta autonomia! Il cristianesimo fa al contrario della libertà e dell'autonomia l'assoluta eteronomia.

Solo quando noi siamo completamente e totalitariamente legati alla schiavitú nelle mani di Dio, allora e solo allora noi siamo completamente ed assolutamente liberi.

Parecchi secoli piú tardi di San Gregorio, all'epoca di Gioacchino da Fiore, in una di quelle stupende reviviscenze dello spirito monastico benedettino che contrassegnano le tappe ascendenti della civiltà cristiana medioevale, il passaggio dalla condizione di servi della gleba a quella di aggregati alla famiglia monastica rappresenterà ancora una volta l'unica forma possibile di affrancamento e di libertà.

Tutto pervaso cosí dal senso della efficienza sociale e pubblica della religiosità cristiana oramai incanalata e disciplinata sotto l'egida dell'episcopato romano, Gregorio pone nel suo *Sacramentarium* l'ossatura del messale romano.

Troviamo già in esso la linea dell'attuale canone liturgico, con lo schema particolare di tutte le preghiere che lo costituiscono. Rinnovando ed integrando l'opera di Papa Gelasio, Gregorio fissa e schematizza nel suo piano liturgico le parti costitutive della messa cattolica: l'*Oratio*, la *Secreta* ed il *Post-communio* a seconda di ogni messa; non però le lezioni dell'Epistola e del Vangelo, le quali a quel tempo formavano particolari collezioni. Il

medesimo dicasi delle antifone dell'*Introibo*, dell'*Offertorio* e della *Comunione,* che dovevano cercarsi nell'*Antiphonarius missae*, come dovevano cercarsi nel *Liber gradualis* i responsorii della messa.

Il canto religioso è nella estimazione di Gregorio una parte essenziale dello spiegamento liturgico. Noi abbiamo qui uno dei tratti piú eloquenti e una delle espressioni piú patetiche della finezza e della sensibilità con cui questo presule romano avverte la portata spirituale del culto associato.

Tale culto associato non può non essere accompagnato dallo sviluppo austero, piú solenne e in pari tempo piú organico, del canto collettivo. La musica è un complemento indispensabile della preghiera, e la comunicazione della comunità credente con Dio non può essere articolata in altra forma che mercè la modulazione canora della voce collettiva.

Secondo il biografo del Pontefice, Giovanni Diacono, Gregorio fin dagli inizi del suo governo pontificale volle che la sollecitudine della Casa del Signore andasse costantemente unita alla cura della musica sacra, «per la dolcezza della compunzione che questa insostituibile arte produce: *propter musicae compunctionem dulcedinis, antiphonarium centonem cantorum studiosissimus nimis utiliter compilavit*».

Il medesimo biografo ci attesta che Gregorio non solo mise insieme l'antifonario dei cantori, ma istituí quella *schola cantorum* che, due secoli e mezzo piú tardi, conservava ancora intatto lo spirito gregoriano.

È naturalmente molto malagevole e mal sicuro ricostruire oggi la forma primitiva di quelle che dovettero essere ai loro inizi le melodie gregoriane.

Una grave lacuna di due secoli almeno corre tra le copie giunte sino a noi dall'antifonario gregoriano e quello che fu il primitivo antifonario disciplinato dal Pontefice. Ma ancora oggi nella forma vigente il canto liturgico e associato che porta tuttora il nome del Papa della gente Anicia è una delle cose piú squisite e piú suggestive che siano rimaste, negli usi attuali del cattolicesimo universale, di quella tradizione che risale, attraverso vie non del tutto esplorabili, alle consuetudini romane degli inizi del settimo secolo.

Ed ecco il prodigio dell'attività gregoriana rispecchiante in maniera veramente cospicua, che appare quasi impareggiabile, quello che è il metodo di lavoro e la tattica di governo spirituale della tradizione cristiana.

Questo Pontefice, che si compiace di trascorrere gli istanti del suo riposo rievocando con compiacimento commosso i miracoli della ascesa solitaria del benedettinismo; questo vescovo che cura nei piú esili particolari la disciplina del culto e le espressioni dell'esperienza mistica associata; questo sognatore del Regno di Dio che egli vede venire a placazione delle inenarrabili iatture da cui vede circondata la sua sede vescovile; pone mano, si direbbe quasi senza averne la piena consapevolezza e la adeguata intuizione, ad un'opera di ricostruzione sociale ed economica che

rappresenta di fatto il prodromo albeggiante e lucente della civiltà medioevale.

Gli strumenti della sua opera ricostruttrice sono i vescovi disseminati nel territorio su cui è spiegata l'uraganica razzia longobardica.

Rivestiti delle loro infule sacerdotali, insigniti di un còmpito che trae la sua pedagogica virtú positiva dalla stessa sua trascendenza carismatica, questi vescovi sono gli strumenti efficacissimi di una originalissima nuova organizzazione italiana, in cui tutto quello che è empirico e positivo sgorga e trae alimento dallo spirituale e dal trascendente.

Gregorio li convoca quando è possibile a Roma per dare ad essi le sue istruzioni e i suoi moniti accorati.

La forza delle sue ammonizioni nasce, si direbbe, dal fuoco bruciante della sua aspettativa apocalittica: «Ecco, ormai spunta il dí tremendo del giudizio e Cristo s'avanza terribile nella sua maestà e siede in mezzo ai cori degli angeli e degli arcangeli per giudicare l'intero mondo, che gli sta sotto ai piedi. Pietro gli offre la Giudea, da lui convertita; Paolo, sto per dire, gli presenta l'intero mondo, da lui tratto alla fede; Andrea e Giovanni l'Asia; Tommaso l'India; e una turba immensa di pastori d'anime recano il frutto dei loro ministeri. E noi che diremo? Quali saranno i nostri manipoli d'anime salvate pel cielo? Ovvero andremo noi con le mani vuote, e mentre qui sulla terra siam chiamati pastori, ci presenteremo colà non seguiti dal gregge?

«La divina misericordia salverà le pecorelle affidateci; pel nostro ministero ricevettero il battesimo, per le nostre preci la benedizione, per l'imposizione delle nostre mani lo Spirito Santo. Si salveranno, come spero; mentre noi pastori, negligenti della propria salute, saremo tratti al supplizio; simili all'acqua battesimale, che dopo aver mondata l'anima del catecumeno, cade all'intorno e nel terreno si sperde. Temiamo dunque, o fratelli, e il nostro ministero risponda alle nostre azioni. Ogni giorno rendiamoci conto dei nostri peccati; meditiamo senza tregua quel che siamo, quale sia il negozio nostro in questa terra, qual sia l'ufficio che sulle spalle ci pesa.

«E mentre questa cura abbiamo dell'anima nostra, gittiamoci con ardore alla salute del prossimo; si corregga ogni vizio, si ammonisca ogni persona di qualsivoglia grado od officio, secolare, chierico, monaco, e mentre non si trascura di trarre dal vizio il peccatore, si spinga il giusto a santità sempre maggiore. In questo modo soltanto renderemo a Dio onnipotente quel frutto che aspetta del nostro pastorale ministero».

Ed ecco il paradosso cristiano che il vescovo romano della gente Anicia vive in pieno, con ricchezza di risultati sorprendenti e prodigiosi.

Questo pastore di anime che scorge intorno a sé solo caducità e precarietà; che cerca di sollevare lo sguardo del suo gregge smarrito unicamente verso il cielo per spiare i segni preannuncianti l'avvento della temuta e insieme desiderata palingenesi;

quest'anima di profeta che rivive in profondità tutte le esperienze, tutte le angoscie e tutte le aspettative della prima epoca cristiana, è capace in pari tempo di curare meticolosamente le pratiche piú minute dell'amministrazione temporale della Chiesa romana e di portare il suo provvido accorgimento concreto e realistico in tutto il fascio dei valori politici e degli eventi amministrativi che si svolgono su tutto il territorio europeo, da Costantinopoli alle isole britanniche.

L'amministrazione dei beni ecclesiastici era diventata già di per se stessa un còmpito complesso e malagevole.

In realtà noi siamo pochissimo informati sulle origini e lo sviluppo del patrimonio della Chiesa romana durante i primi quattro secoli. È soltanto all'epoca del Pontificato di Gelasio (492-496) che riferimenti al patrimonio nelle lettere papali o in documenti affini cominciano ad essere frequenti.

E quando nelle lettere di Papa Gelasio il velario è tolto, noi ci troviamo dinanzi ad un patrimonio già pienamente sviluppato e ad un'organizzazione simile fin nei piú esili particolari a quella che vediamo prevalere un secolo piú tardi sotto Gregorio, il grande «servo dei servi di Dio».

Questo pressoché ininterrotto silenzio mantenuto dai piú antichi scrittori cristiani in relazione ai possedimenti terrieri e alla ricchezza mondana in mano della Chiesa, non può del resto recare sorpresa.

Fino all'epoca di Costantino, richiamare in qualsiasi modo l'attenzione pubblica sulla proprietà immobiliare posseduta dalla Chiesa, non sarebbe stato prudente e non si sentiva alcun bisogno di farlo.

Che allusioni al patrimonio non si facciano piú frequenti dopo il riconoscimento legale del cristianesimo per opera di Costantino può essere ragione di piú viva e legittima sorpresa. Ma anche qui non si deve dimenticare che gli spiriti del quarto secolo furono predominantemente occupati dalle grandi contese teologiche, sí da eliminare dall'ambito degli interessi concreti argomenti di natura finanziaria.

La Chiesa d'altro canto non aveva ancora raggiunto una posizione di cosí sicuro rilievo da poter pensare ad una preservazione ufficiale di documenti di affari relativi alla propria consistenza economica. Questo non esclude che si possa raccogliere un certo insieme di informazioni al riguardo da allusioni sporadiche e da accenni occasionali.

Le benemerenze in fatto di generosità e di assistenza da parte della Chiesa romana fin dai primi periodi della propagazione cristiana sono ben note. Eusebio riporta una lusinghiera espressione di gratitudine contenuta in una lettera scritta da Dionigi vescovo di Corinto ai Romani nell'anno 161: «È stata vostra mirabile consuetudine dagli stessi inizi della nostra religione di mostrare animo benefico verso tutti i fratelli ed inviare aiuti per le

necessità della vita a tante numerose chiese in tanto numerose città» (*Storia ecclesiastica* – IV, 23).

Le persecuzioni che la Chiesa subí durante i primi tre secoli dovettero verosimilmente impedire l'acquisto di una proprietà permanente, specialmente terriera, dal momento che essa poteva esser soggetta a confisca.

La conversione di Costantino aprí il varco ad un aumento spettacoloso dei quadri ecclesiastici. Un editto imperiale stabilí presto che la proprietà dovesse essere lasciata immune ed inviolabile alla Chiesa.

Donazioni cospicue sembra siano state fatte molto sollecitamente alla Chiesa dalla nobiltà romana. Ma fu durante il quinto secolo che queste donazioni raggiunsero il loro piú alto livello dal momento che il prestigio della Chiesa si era enormemente accresciuto, e d'altra parte le condizioni pubbliche della vita italica rendevano la proprietà piú un impaccio che un profitto, come suol succedere nelle grandi epoche di crisi.

Si può aggiungere che la Chiesa beneficiò in cospicua misura della generosità imperiale.

Il carattere spurio della cosiddetta donazione di Costantino e degli *Acta Sylvestri* non ha bisogno piú di essere dimostrato. Ma non ci si può sottrarre all'impressione che fa il curioso parallelismo fra la denominazione di *Patrimonium Ecclesiae* e l'altra di *Patrimonium Principis.*

È piú che logico pensare che dopo la rimozione della corte imperiale a Costantinopoli, cospicue porzioni del patrimonio imperiale siano passate alla Chiesa. Forse non è inopportuno segnalare a tal riguardo che il *Liber Pontificalis* ci attesta che quando Basso, il falso accusatore di Papa Sisto, fu condannato, i suoi possedimenti furono dichiarati incamerati e dati dall'imperatore Valentiniano alla Chiesa.

Il patrimonio venne anche accrescendosi mercè una sottile, ma ininterrotta corrente di possessi e di terreni che gli si aggregarono alla morte di dignitari ecclesiastici, di monaci, di schiavi.

In una sua lettera famosa al suddiacono Pietro, Gregorio accenna ai tentativi compiuti per rivendicare alla Chiesa la proprietà di quei *conductores* morti senza testamento, e proibisce per l'avvenire qualsiasi tentativo analogo di spogliare i parenti della loro legittima eredità.

In un'altra lettera egli accenna a molte proprietà indebitamente accaparrate in Sicilia durante il precedente decennio da Antonio *defensor* del patrimonio ecclesiastico colà, ed ordina che siano tutte restituite ai loro legittimi proprietari, non lesinando parole per bollare la rapacita degli impiegati ecclesiastici.

Non c'è dubbio pertanto che la proprietà della Chiesa romana durante il quinto e il sesto secolo avesse raggiunto una considerevole estensione. Ma informazioni minute e circostanziate sulle condizioni di tale vasto possesso patrimoniale sono scarsissime,

e soltanto l'epistolario di Gregorio Magno ci permette al riguardo uno sguardo d'insieme.

Questa proprietà era denominata globalmente come *Patrimonium Ecclesiae* o *Patrimonium S. Petri*. Per i fini dell'amministrazione i possessi situati in provincie o paesi diversi erano raggruppati insieme, sí da costituire estesi territori, ciascuno contrassegnato dal nome della provincia in cui era situato.

Naturalmente la piú larga parte dei possessi ecclesiastici era situata in Italia e in Sicilia. Il patrimonio siciliano era, all'epoca di San Gregorio Magno, il piú vasto di tutti.

Quali fossero i criteri in pari tempo di alta spiritualità cristiana e di concreta accortezza amministrativa con cui Gregorio amministrava i possessi ecclesiastici può apparire, ad esempio, da quella lettera a Candido, rettore del patrimonio gallico, a cui il Pontefice impone, dato il minor valore della moneta corrente in Gallia in confronto con quella corrente in Italia, di non trasmettere a Roma le rendite in valsente, ma di spenderle a favore dei poveri nella Gallia stessa o nell'acquisto di schiavi inglesi, che cosí affrancati dovevano essere mandati a Roma per esservi educati in vista della missione apostolica in Anglia.

Si comprende come un possesso terriero di cosí vaste proporzioni e di cosí complesso giro amministrativo dovesse portare ad una organizzazione economica che tutte le circostanze spingevano a trasformarsi gradatamente in vero e proprio organismo statale.

C'è qui uno degli aspetti meno esplorati e anche meno esplorabili del passaggio insensibile del dominio ecclesiastico da puro fatto economico a fatto istituzionale, giuridico, politico.

Tra il quinto e il sesto secolo l'autorità ecclesiastica si viene progressivamente costituendo in potenza ed in indipendenza, cosí da far presentire l'affermarsi di quella concezione medioevale della Chiesa come umanità organizzata nel suo aspetto spirituale, che doveva sboccare fatalmente nella consapevolezza di una effettiva autonomia e di una ideale superiorità sull'organizzazione temporale del mondo, vale a dire sullo Stato.

Su quelli che sono i vari punti di contatto tra la Chiesa e i funzionari imperiali, quali vennero emergendo per il fatto che la Chiesa si trovò in possesso di larghe estensioni di territorio, le lettere di San Gregorio Magno sono una luminosa e preziosa fonte di informazione.

L'atteggiamento degli ufficiali ecclesiastici del patrimonio di San Pietro di fronte ai rappresentanti del potere imperiale appare, di regola, come un atteggiamento di circospetta e vigile indipendenza.

Era di capitale importanza per la Chiesa avere condiscendenti gli impiegati dello Stato e fare assegnamento sulla loro benevolenza dovunque e in qualunque momento fosse possibile, ma nel medesimo tempo far di tutto per evitare un atteggiamento servile.

Tale linea politica è eloquentemente illustrata dalle istruzioni date da Gregorio al suddiacono Pietro dopo che egli fu nominato rettore del patrimonio siculo.

Pietro è sagacemente e finemente avvertito di non assumere atteggiamenti arroganti, ma al contrario di comportarsi in modo che i burocrati e la nobiltà laica possano amarlo per la sua umiltà. In pari tempo però gli si raccomanda in tutti i toni di resistere a viso aperto quando essi si comportino in maniera contraria alla equità.

Era di prammatica presentare ai burocrati imperiali doni e gratificazioni, *quatenus eos sibi placabiles reddant.*

I rapporti, del resto, fra amministrazione ecclesiastica e autorità imperiale erano resi particolarmente frequenti e delicati sui territori appartenenti al patrimonio papale, per il fatto che questo patrimonio doveva contribuire alla provvista di grano per la capitale, entrata ormai nelle consuetudini dell'economia italica. Le requisizioni dirette a tale scopo erano minutamente disciplinate.

Altra materia in cui autorità politica ed autorità ecclesiastica venivano a trovarsi a contatto se non a conflitto nei possessi terrieri, era la materia criminale. Se non nei casi di omicidio e di tradimento, gli ecclesiastici dipendevano unicamente dalla giurisdizione vescovile.

Nell'amministrare questi cospicui possessi territoriali, la Curia non aveva ripudiato, come già abbiamo accennato gli antichi sistemi imperiali.

Una parte delle terre era data dalla Chiesa in enfiteusi, un' altra veniva coltivata direttamente dalla Chiesa per mezzo dei suoi *coloni*. Una grossa schiera di *conductores* era incaricata di raccogliere le rendite sia in natura sia in denaro. Il patrimonio siculo ne contava non meno di quattrocento. I tributi si riscuotevano tre volte l'anno: vale a dire a gennaio, a maggio, a settembre. Una lettera di Gregorio Magno ci consente di indurre che per ogni riscossione il totale finiva con l'ammontare a circa 500 soldi d'oro.

Cosí adagio adagio il Pontefice aveva finito con l'essere in tutto l'Impero il piú ricco proprietario, con sotto di sé un vero esercito di amministratori a cui non finiva mai di inculcare il senso della carità, al di sopra della giustizia.

Gregorio ci si rivela preoccupato di sostituire agli enfiteuti i coloni, quasi che nella sede romana s'insinuasse il timore che l'enfiteusi fino alla terza generazione potesse far correre il rischio al principio di proprietà di affievolire la propria inviolabile saldezza. Ai coloni che mettevano famiglia ridusse la quota del tributo. Temperò la condizione degli schiavi avvicinandoli a quella dei servi della gleba. È il caso di pensare che la situazione della servitú sui fondi ecclesiastici dovesse apparire piú propizia se,

sempre su testimonianza dell'epistolario gregoriano, molti vi cercavano rifugio.

Sta di fatto del resto che la manomissione diviene frequentissima e Gregorio stesso ne dà una formula che sarà a lungo conservata nei secoli posteriori.

Questa sagace temperanza che Gregorio Magno porta nell'amministrazione del patrimonio pontificio, nucleo primordiale e centrale del sorgente Stato papale, è in pari tempo il contrassegno della sua azione politica e religiosa in Italia e fuori d'Italia.

Nell'anno stesso in cui Gregorio salí al Pontificato, Agilulfo, scelto da Teodolinda, succedeva ad Autari. Al principio del suo Pontificato Gregorio, che dal suo predecessore aveva ereditato la guerra coi Longobardi, la prosegue alacremente.

Da Roma, quasi suo quartiere generale, presiede alla difesa della città e del suo contado. Salito appena sul seggio vescovile ci si mostra nell'atteggiamento di un vero e proprio generale che, senza brandire la spada, spedisce ordini di guerra, nomina nuovi comandanti, concerta movimenti strategici, invia drappelli, riceve e dà informazioni, prevede e previene le mosse del nemico.

Era specialmente contro il Duca di Spoleto Ariulfo che Gregorio sosteneva la lotta. Parrebbe che costui si fosse millantato di voler entrare in Roma e di fare strage dei Romani il giorno stesso in cui si festeggiava il «Natale di San Pietro».

Ma l'11 giugno del 592 Ariulfo scriveva a l Pontefice una lettera di cui non conosciamo esattamente il contenuto, ma in cui, a quanto ci è dato arguire dall'andamento successivo del conflitto e da lettere papali, dovevano essere fatte proposte di pace a condizioni piuttosto sfavorevoli, cosí dal punto di vista pecuniario come militare, per Roma. Gregorio rifiuta e allora Ariulfo scende da Narni verso Roma. Era il mese di luglio. Gregorio deve cedere. Egli aveva necessità di conservare le porte intatte contro la minaccia dell'altro Duca longobardo, Arichi di Benevento. E la pace fu stipulata. Importante è segnalare che Gregorio la conchiude personalmente e sotto la propria responsabilità. L'esarca Romano di Ravenna, che vi era stato estraneo, la ruppe l'anno dopo scendendo a Roma per strapparla ai Longobardi e per sguernirla di ogni milizia.

Si direbbe che la gelosia del rappresentante imperiale per la crescente autorità del Pontefice fosse la vera ragione del conflitto che tornava ad imperversare in Italia.

Quando Agilulfo seppe della città occupata da Romano, mosse direttamente da Pavia, riprese Perugia, scese verso Roma. Gregorio interrompeva, con la piú cupa tristezza nell'animo, le sue mirabili omelie su Ezechiele. Fu in quell'occasione che Gregorio uscí dalle mura verso l'accampamento nemico e si portò incontro ad Agilulfo verso la Basilica di San Pietro che era allora fuori della cinta.

Agilulfo fu placato dalle forti invocazioni papali e si ritirò dall'Urbe. Donde la rappresaglia degli imperiali. A Ravenna si cominciò a gettare il discredito sul Pontefice, accusandolo di avere ucciso Malfo, vescovo dalmata di avere ceduto puerilmente alle lusinghe di Ariulfo, di avere fatto mancare di viveri Roma durante l'ultimo assedio.

Le voci calunniose furono propalate fino a Bisanzio e Gregorio, la cui politica è tutta nel destreggiarsi fra Longobardi e Imperiali, cercando di aprire sempre piú il varco all'autonomia anche politica della Roma papale, scriveva all'apocrisiario Sabiniano a Costantinopoli protestando con veemente energia contro l'accusa di avere fatto spargere sangue.

Una speciale lettera indirizzava all'imperatore Maurizio, documento questo importantissimo nella storia della costituzione dello Stato pontificio romano, perché mette a nudo la sottile tattica papale mirante a staccare il ducato spoletino dal regno longobardico per farne un alleato proprio e un fulcro alla crescente autorità politica del Pontificato.

«Sono accusato», scrive Gregorio, «di essere stato fatuo nelle trattative con l'astutissimo Ariulfo. In realtà, se lo stato di cattività della mia patria non crescesse di giorno in giorno, io potrei pur tacere, personalmente indifferente se non felice, di quel che potrebbe essere il disprezzo e l'irrisione contro la mia povera persona. Ma quel che mi affligge è che la ragione per la quale io sono accusato e tollero l'accusa di doppiezza e di fatuità è cosa

che ogni giorno piú trascina l'Italia sotto il giogo longobardico. Sicché, mentre non si presta alcuna fede ai miei suggerimenti e alle mie raccomandazioni, le forze degli avversari vanno quotidianamente crescendo. Per cui al piissimo sovrano di Bisanzio consiglio che, pur pensando di me tutto il male che vuole, provveda molto piú con le opere che con le parole al vantaggio della cosa pubblica e alla causa dell'affrancamento dell'Italia. Non presti egli ascolto troppo facile alle vociferazioni di chicchessia. E ai costituiti nel sacerdozio non mostri la sua irritazione in nome della sua potestà terrena: presti piuttosto ossequio a causa di Colui di cui i costituiti in sacerdozio sono servi».

Tutte le informazioni di cui disponiamo dimostrano esaurientemente che se l'oppressione longobardica era feroce in Italia, il regime amministrativo di Bisanzio era anche dei piú gravosi.

L'abitudine invalsa di donare le cariche al migliore offerente faceva sí che gli ufficiali pubblici tentassero e praticassero tutte le vie per guadagnare le somme offerte sulle popolazioni amministrate. Le ingiuste esazioni, i balzelli sproporzionati e palesemente illegali erano una piaga universale. Gregorio ha una parola di conforto e di intercessione per ogni torto, per ogni iniquità. Non si rifiuta neppure di scrivere all'imperatore quando i reclami privati mancano di effetto. Molti abusi furono eliminati in séguito alle fiere rampogne del Pontefice, che appaiono condensate in questo solenne e memorando aforisma: «Questo è il

punto di divario fra i sovrani dei pagani e gli imperatori dei romani, che i sovrani delle genti son padroni di schiavi, mentre l'imperatore dei romani è sovrano di liberi» (Ep. X, 51).

In queste parole, di cui può considerarsi come tutto un commento la corrispondenza del Pontefice, è racchiusa la visione gregoriana dell'autorità politica imperiale romana e quindi è contenuta in germe la sua dottrina circa l'armonia dei due poteri.

La questione dei rapporti tra autorità spirituale e autorità civile non era nuova: Papa Gelasio aveva scritto una volta al dogmatizzante imperatore Anastasio: «O imperatore augusto, due sono le colonne su cui principalmente questo nostro mondo s'innalza. La sacrosanta autorità dei Pontefici, l'augusta potestà regale. Tu sai, o figlio clementissimo, che sebbene tu presieda, per dignità, al genere umano, devi però sottoporre devotamente il tuo collo ai presuli delle realtà divine. È da loro che tu puoi attenderti i mezzi infallibili della tua eterna salvezza, è a loro che ti devi rivolgere per ricevere i sacramenti celesti. Per cui nell'ordine religioso tu sai molto bene di dovere piuttosto sottostare che comandare, accettare l'altrui giudizio, anziché ridurre i ministri dell'Altissimo alla tua volontà».

Possiamo riconoscere che Gregorio faceva un passo piú in là di Gelasio. Non escludeva assolutamente che il potere civile potesse avere facoltà di intervenire nelle cose religiose. Ma immediatamente soggiungeva che un intervento di questo genere non avrebbe potuto essere ispirato da altre idee che quelle della verità

e della giustizia, di cui l'autorità religiosa era interprete e sanzione. Di modo che nell'atto stesso in cui sembrava che Gregorio esulasse in qualche cosa da quella che era stata la posizione assoluta ed intransigente di Gelasio, finiva col riprendersi con la destra quello che aveva concesso con la sinistra.

«In questo, infatti», egli scriveva ai rappresentanti dell'autorità politica, «voi avete la garanzia di piú vasto vostro successo se quei che sapete essere nemici di Dio, al giogo del vero Signore voi riportate. E tanto piú voi garantite energicamente al cospetto degli uomini i vostri interessi, quanto piú devotamente e sinceramente difendete in mezzo agli uomini la causa di Dio».

Ma quando il potere laico invadeva e manometteva le attribuzioni ecclesiastiche, Gregorio era lí pronto ad insorgere con tutte le sue forze. Rese cosí in pratica lettera morta una legge con cui l'imperatore Maurizio nel 592 cercava di impedire che un qualsiasi impiegato pubblico o un qualsiasi militare potesse evadere dalle sue mansioni per dedicarsi a vita ascetica e monastica. Cosí pure non riconobbe mai un vescovo di Salona, Massimo, contravventore alle leggi canoniche, sebbene protetto da Bisanzio, finché il ribelle non si sottomise a Roma.

In quanto alle formule umili adoperate sempre da Gregorio per indicare la propria persona e di cui la piú memoranda è quella rimasta poi nella designazione del Pontefice romano, *servus servorum Dei*, in un uomo che ha dato al mondo cosí palesi e clamorose prove di energia combattiva e di fierezza dignitosa, esse

debbono spiegarsi col sentimento umile che questo grande Papa, «il piú romano dei Papi», aveva di sé e col desiderio di contrapporre al fastoso retorico ed immaginifico uso cortigiano di Bisanzio, la semplicità tradizionale di Roma e dei suoi costumi.

C'è, è vero, l'episodio di Foca.

Il 25 aprile del 603 giungevano a Roma le immagini del nuovo imperatore bizantino Foca e dell'imperatrice Leonzia. Tali immagini, che eran dette *laurata*, forse perché adorne di alloro, tenevano le veci delle persone imperiali, e il popolo doveva muovere incontro ad esse, in processione, per atto di riconoscimento pubblico e di ossequio devoto. Furono accolte dal Pontefice nella *Basilica Julia*, la piú vasta sala del Laterano, e deposte poi nell'oratorio del martire Cesario, sul Palatino. Gregorio scriveva poco dopo all'imperatore congratulandosi con lui: «Nel piano incomprensibile della economia con cui l'Iddio onnipotente regge il mondo, alterne e oscillanti appaiono le vicende da Lui volute della vita umana, e quando le molteplici colpe della massa giungono all'ora della nemesi, si leva qualcuno per la cui durezza tirannica i colli dei sudditi sono sottoposti al deprimente giogo della tribolazione. Ne abbiamo fatto l'esperienza ai nostri tempi. Quando invece l'Iddio misericordioso decide di riscaldare col fuoco della Sua consolazione i cuori dei molti, allora si innalza al culmine del potere qualcuno per le cui viscere di misericordia Egli, Iddio, fa rifluire nello spirito di tutti la grazia della Sua esultanza».

Come mai Gregorio ha potuto parlare delle viscere di misericordia di Foca, salito al trono in virtú di una ribellione di milizie e condannante a morte, a Calcedonia, il deposto Maurizio e martoriante, alla presenza di questi, i suoi cinque figli dei quali uno già proclamato Cesare, l'ultimo ancora poppante? Come ha potuto auspicare lieti giorni all'Impero, dal governo di questo crudele usurpatore, impassibile alla tremenda tragedia di un padre che assiste allo scempio della propria famiglia mormorando allibito le parole del salmista: «Giusto sei, o Signore, e pieno di rettitudine il Tuo giudizio»?

È un episodio che ha lasciato sempre perplessi e interdetti i biografi di Gregorio Magno: ci sono molte circostanze che impongono un grande riserbo prima di pronunciare un verdetto.

Noi sappiamo che quando giunsero le prime notizie della rivoluzione bizantina Gregorio era ammalato. Sappiamo pure che le notizie non dovettero pervenire per via di mare, perché ogni comunicazione navale fra l'Italia e Bisanzio era interrotta fra il novembre ed il marzo, e il pronunciamento militare di Costantinopoli aveva precisamente avuto luogo nel novembre del 603. In quel medesimo torno di tempo anche le comunicazioni di terra erano precarie, a causa delle scorrerie degli Avari. D'altro canto è perfettamente comprensibile che le prime notizie pervenute dovessero essere quali la vigile censura bizantina permetteva che si diffondessero in Occidente. Probabilmente Gregorio deve aver appreso vagamente che Foca era stato sollevato al

trono per volontà dei soldati. Può non avere avuto il piú lontano sentore della orrenda tragedia calcedonese. È assurdo pensare che un uomo il quale ha tante volte mostrato la sensibile rigidezza del suo animo e la sua inflessibilità nel rispetto per la giustizia, abbia tratto confortanti auspici da un rivolgimento di corte così crudelmente sanguinoso.

Che il cambiamento di sovrano, di primo acchito, dovesse riuscire gradito a Gregorio, non c'è dubbio. Maurizio era stato un deciso e tenace favoreggiatore di quel suo patriarca Giovanni che aveva assunto il titolo di «ecumenico», costituendosi cosí in qualche modo ufficialmente rivale ed emulo di Roma. La scomparsa di Maurizio apriva a Gregorio prospettive piú rassicuranti nella lotta ingaggiata contro le pretese ecclesiastiche bizantine.

Risaliva molto indietro nel tempo questa contesa per il titolo di «ecumenico». Il cosiddetto *latrocinio* efesino lo aveva attribuito al patriarca Dioscoro. Calcedonia lo aveva adoperato designando il vescovo di Roma Leone Magno. Giustiniano ne aveva insignito il suo patriarca Epifanio. Adoperato in una significazione puramente onorifica, non aveva provocato da parte della sede romana alcuna protesta. Ma ora Giovanni, detto il Digiunatore, divenuto patriarca di Costantinopoli nel 582, cercava di valersene a giustificazione e a rincalzo di presunti effettivi privilegi della sua sede. Le relazioni epistolari fra Giovanni e Gregorio mostrano quale importanza il vescovo di Roma, con lungimirante presentimento, attribuisse a questa che potrebbe sembrare una

pura controversia protocollare, se tutto quello che implica l'esplicazione del ministero ecclesiastico a Bisanzio in questa età di vera vigilia dello scisma, non avesse un significato che va ben oltre le apparenze.

Per comprendere come la durezza intransigente di Gregorio fosse ispirata da altissime e sensibili considerazioni delle esigenze del magistero romano, basta porre a confronto la corrispondenza di Gregorio con Giovanni e quella contemporanea con Eulogio di Alessandria e Anastasio di Antiochia, verso i quali il Pontefice romano spiega sentimenti di amicizia improntati alla piú deferente e affettuosa cordialità.

Le prime avvisaglie con Giovanni erano scoppiate nel 588. Il patriarca di Antiochia, Gregorio, era stato accusato di incitamento alla ribellione e di incesto. Il popolo credulo alle accuse aveva cominciato a svillaneggiarlo per le vie. L'antiocheno chiese di giustificarsi in pieno sinodo, a Costantinopoli, alla presenza dell'imperatore. Il sinodo fu convocato. L'accusato fu assolto. Il suo calunniatore condannato alla fustigazione. Preso da fatua vanità nel vedersi a capo di tanta assemblea al cospetto imperiale, costituito giudice niente meno che del patriarca della veneranda sede antiochena, prima metropoli cristiana dopo Gerusalemme, Giovanni aveva creduto di poter sanzionare il suo potere adottando nella firma apposta agli atti sinodali il titolo di «ecumenico».

Il vescovo romano del tempo, Pelagio II, non mancò di formulare immediatamente la sua protesta. Il titolo non voleva significare una autorità di primato giurisdizionale sui vescovi orientali, che Roma non aveva mai e non avrebbe mai potuto riconoscere?

Per allora la controversia non ebbe gran séguito. Gregorio ebbe occasione di scrivere per ben due volte all'imperatore a proposito del trattamento inflitto ad ecclesiastici e a monaci accusati di eresie dualistiche e di esagerati rigorismi ascetici. Gregorio avocava a sé il supremo verdetto disciplinare. Giovanni cedette a malincuore. Inviò a Roma gli atti del giudizio mentre gli imputati stessi giungevano alla capitale dell'Occidente cristiano, alla vecchia Roma, in attesa della suprema sentenza. Gregorio rinnovò pertanto il procedimento ecclesiastico e riconobbe innocenti gli imputati.

Ma frattanto aveva avuto occasione cosí di constatare che negli atti del procedimento costantinopolitano Giovanni aveva lasciato che si intercalasse ad ogni linea il titolo di «ecumenico» ogni volta che veniva registrato il proprio nome.

Quasi a delimitare e a dare risalto al valore concreto del titolo, un messaggio imperiale a Gregorio ingiungeva al vescovo di Roma, perentoriamente, di serbare a qualunque costo l'armonia e la buona intesa col patriarca ecumenico costantinopolitano. Era una sfida palese e una ingiunzione irrispettosa. Gregorio raccoglieva la sfida. Scrisse senz'altro messaggi all'imperatore,

all'imperatrice, a Giovanni, al suo apocrisiario a Bisanzio, Sabiniano.

A Maurizio scriveva formulando una denuncia che era una personale argomentazione *ad hominem*: «Ecco: Pietro riceve le chiavi del Regno dei cieli. A lui viene conferita la potestà di sciogliere e di legare. A lui viene affidata la tutela sovrana di tutta la Chiesa. Eppure l'Apostolo non si chiama ecumenico. E invece questo santissimo uomo, mio fratello nel sacerdozio, Giovanni, osa prendere l'appellativo di vescovo universale (ecumenico). Sono costretto ad esclamare e a ripetere: o tempi, o costumi! Guardiamoci intorno: su ogni plaga d'Europa tutto è passato in dominio dei barbari. Le città giacciono a terra distrutte. Gli accampamenti sono devastati. Le provincie sono spopolate. Nessun agricoltore piú fende le viscere della terra col suo aratro. I cultori degli idoli infieriscono e svolgono quotidianamente la loro funesta autorità a distruzione dei fedeli. E ciò nonostante quei consacrati a Dio che dovrebbero prostrarsi a terra e piangere col capo cosparso di cenere, van ricercando nomi di vanità per sé e si gloriano di sconosciuti e profani vocaboli. O che forse, signore piissimo, parlando cosí io difendo una causa mia? O che forse vado cercando di vendicare qualche ingiuria a me inferta? No, no. Quella che io difendo è la causa dell'Iddio onnipotente, è la causa della Chiesa ecumenica. Chi è mai costui che in contrasto con tutte le prescrizioni evangeliche, contro tutti i decreti dei canoni, pretende di usurpare per sé un nuovo appellativo?».

All'apocrisiario Sabiniano Gregorio scrive: «Mentre noi cerchiamo invano di difenderci dalle spade dei nemici, e dopo che per amore dello Stato che ha a Bisanzio il suo centro abbiamo perduto oro ed argento, vesti e possessi, è ben vergognoso che per loro (e l'accenno è alla corte costantinopolitana e ai suoi servili dignitari ecclesiastici) noi corriamo rischio di perdere la fede».

Bisogna entrare nello spirito della concezione gregoriana della società religiosa, bisogna raffigurarsi dinanzi allo sguardo tutta la nobile visione che Gregorio si fa della economia dei valori religiosi ed ecclesiastici nel mondo, per calcolare convenientemente lo sdegno da cui il suo animo fu preso al cospetto delle smodate e temporalesche ambizioni dell'episcopato costantinopolitano.

Dall'insieme delle misure gregoriane risulta evidente nel Pontefice il concetto che l'arrogarsi da parte del patriarca il titolo di ecumenico sovverte in radice i presupposti stessi della disciplina gerarchica cattolica condensando e racchiudendo in un solo individuo l'autorità vasta e non circoscrivibile di tutto l'episcopato. Gregorio non volle neppure per sé, vescovo di Roma, il titolo di ecumenico. Quando il patriarca Eulogio vuole attribuirglielo, Gregorio lo rifiuta. E non è il suo rifiuto soltanto il gesto di una umiltà tanto piú profonda quanto piú intima e la consapevolezza del sovrano magistero della sede romana. Gregorio, pur nella coscienza della sua suprema autorità, ha limpidissima la sensazione

di quel che sia la sacrosanta autorità vescovile in ogni singolo rappresentante dell'episcopato cristiano.

D'altro canto, Gregorio sembra conglobare in un unico capo di accusa al patriarca bizantino e la pretesa al titolo di ecumenico e il rifiuto di doverosa sudditanza a Roma.

C'era in lui vivissimo e nitido il presentimento di quella che sarebbe stata la china su cui si sarebbe venuta svolgendo la evoluzione dei rapporti tra episcopato romano ed episcopato bizantino.

Ed egli aveva il fiuto sicuro. Mentre nessuno ancora si meravigliava in Oriente dell'appello a Roma interposto dal prete Giovanni e mentre le stesse leggi giustinianee sanzionavano la dipendenza gerarchica di Costantinopoli dalla sede romana, Gregorio avvertiva anzitempo dove il prurito di preminenza del patriarca cortigiano d'Oriente sarebbe andato a finire.

Se al suo tempo i patriarchi bizantini non ancora osavano esporre palesemente alla luce tutta la sete di autonomia che fermentava sotto il fasto della procedura cortigiana, Gregorio presentiva quale sarebbe stato l'epilogo di quelle avvisaglie di insubordinazione.

Le sue resistenze furono vane. A Giovanni morto nel 595 succedeva il patriarca Ciriaco, il quale continuava ad usare il titolo tanto discusso.

Gregorio ha il merito indiscutibile di avere, con la sua sensibilità affinata di romano, colto a volo la tendenza dell'episcopato

bizantino ad avvalersi della sua vicinanza alla corte per mettere a disposizione dell'imperatore l'autorità del suo magistero spirituale sottratto a qualsiasi effettivo controllo del Pontificato romano.

Si direbbe che quasi a compenso di questa progressiva defezione della Cristianità orientale, facente capo a Bisanzio, dalla subordinazione a Roma, Gregorio moltiplicasse le forme del suo proselitismo in Occidente.

Quando, nel 593, Edelberto di Kent ebbe conquistato una effettiva supremazia regale sopra tutta l'eptarchia sassone e quando, morto nel 596 Childeberto che aveva sempre conservato vigilantemente durante il suo governo l'alleanza coi bizantini, rendendo cosí impossibile attraversare il suo Paese e comunicare con la Britannia, fu possibile prendere la via dell'espansione oltre Manica, Gregorio colse l'occasione a volo per inviare colà dei missionari.

Proprio nel 596 i quaranta monaci scelti da lui con a capo Agostino partivano da Sant'Andrea al Celio e andavano ad impiantare una missione che doveva avere tanto vasti e duraturi successi.

Nella Gallia Gregorio cerca di rendere sempre piú effettiva l'autorità papale, di contro alla diffidente inframmettenza dei dinasti merovingici.

Nel 599 scrive a Vigilia di Arles e a Siagrio d'Autun, rimproverandoli di aver tollerato il matrimonio violento di una reclusa

religiosa tratta fuori dal suo chiostro. In favore di un convento di Marsiglia interviene per garantire l'autonomia della vita cenobitica di fronte alle ingerenze episcopali. A proposito di un vescovo impazzito Gregorio stabilisce che, sacro rimanendo il canone che vieta qualsiasi nomina vescovile quando la sede sia occupata da un vescovo legittimo, si faccia in modo che il demente abbandoni volontariamente e formalmente il suo posto prima di provvedere alla successione, o gli si assegni un coadiutore. A Desiderio, vescovo di Vienna, rimprovera autorevolmente le soverchie simpatie classiche.

Infine, per estirpare i due vizi radicali della Chiesa franca, simonia cioè ed elevazione di laici all'episcopato, scrive nel 599 una lettera-circolare ai piú eminenti vescovi galli per invitarli a convocare un sinodo nazionale, sanzionando una buona volta il principio saldissimo della disciplina romana che vietava e considerava profanazione l'acquistare le dignità ecclesiastiche, e a condannare il brusco passaggio di laici all'esercizio di mansioni religiose.

Se i risultati su questo terreno non risposero alle aspettative del Pontefice, se la simonia e l'usurpazione da parte di laici di dignità vescovili continuarono ad infierire nella Francia dei Merovingi, ciò non toglie nulla al cospicuo fatto che Gregorio non lasciò occasione per affermare in territorio franco l'azione suprema del Pontificato romano.

Nell'estremo Occidente l'anima romana di Gregorio poté segnare imponenti trionfi della fede cattolica sull'arianesimo visigotico.

Reccaredo si convertiva al cattolicesimo nel 587 e sei mesi dopo succedeva al padre Leovigildo. Il che portava naturalmente alla conversione in massa della popolazione.

Un sinodo a Toledo salutava l'evento come instaurazione «di un solo ovile».

Nell'Africa, riconquistata da Giustiniano, Gregorio intervenne per spegnere le ultime propaggini del donatismo. Nel 594 ottenne che si radunasse un sinodo sotto la presidenza dell'arcivescovo di Cartagine, Domenico. In tale sinodo fu stabilito che i vescovi compissero in ogni centro le indagini piú minute per la segnalazione e la repressione dei superstiti gruppi donatistici.

Consapevole seguace di Sant'Agostino nella sua campagna antidonatista, Gregorio avvertiva il funesto danno che le presupposizioni donatistiche portavano alla dottrina sacramentale della Chiesa, con la loro pretesa di costituire la sola pura Chiesa e di sottoporre l'amministrazione dei carismi ad una valutazione morale delle qualità del ministro.

Era l'unico modo cotesto di portare, pur con i suoi inevitabili inconvenienti, la dottrina dell'*ex opere operato* a tutte le sue possibilità di applicazione. Non era forse su questa dottrina dell'*ex opere operato* che la Chiesa romana si avviava ad innalzare l'edificio del suo magistero universale?

Quando il Pontefice della gente Anicia era salito al Pontificato, l'Italia agonizzava sulle rovine accumulate dalle invasioni e dalle guerre.

In tutto il mondo occidentale i barbari esercitavano un vero dominio opprimente su quelli che erano stati i signori del mondo, e con la forma larvata di politeismo che era il loro arianesimo opponevano il piú formidabile ostacolo alla instaurazione di quella economia sociale insita nel messaggio cristiano, il cui caposaldo è la separazione netta tra valori politici e valori religiosi e la cui dialettica originale consiste tutta nel realizzare il progresso materiale mercè il rinnegamento del mondo e la visione del Regno di Dio.

Erano cessate oramai le rovinose scorrerie che avevano messo a soqquadro il territorio europeo negli ultimi due secoli e in fondo non dovevano esservi piú grandi spostamenti di popoli e larghi incroci di correnti migratorie.

Ed ecco che i romani e i romanizzati cominciavano silenziosamente e operosamente a riprendere il sopravvento sugli invasori. Il trapiantamento della capitale a Bisanzio, l'allontanamento cioè di tutto il pesante gravame burocratico, permetteva a Roma di svolgere quella sua azione spirituale le cui conseguenze politiche ed empiriche dovevano essere cosí cospicue e cosí nuove.

Gregorio Magno ha rappresentato, alimentato e moltiplicato questo anelito di rinnovantesi civiltà soffiato sui barbari. Qui la ragione e il contenuto della sua grandezza.

Egli ha dato, raddoppiati in efficacia, mercè la sua densa e affinata esperienza religiosa, gli strumenti del loro pacifico trionfo sui vincitori violenti di un'ora: il monachismo, la fede cieca, la speranza inconcussa, il timore tremebondo di Dio.

A lui è apparsa vana la pretesa di domare i barbari mercè la pura cultura e mercè le tradizioni letterarie. Nei momenti tragicamente solenni della storia umana ci vuole ben altra energia che non sia la scienza, per sollevare gli spiriti affranti e ricostruire quel che è stato abbattuto.

Il cristianesimo ha insegnato al mondo che oltre la pedagogia esteriore delle istituzioni politiche e delle organizzazioni sociali, esiste sotto la guida di Dio una pedagogia misterica e carismatica che trae i nuovi mondi dall'impalpabile certezza dei destini ultramondani dell'umanità.

Quel che Sant'Agostino aveva teoricamente sentenziato nel *De Civitate Dei* e in tutta la fortunosa polemica sua contro donatismo e pelagianesimo, Gregorio Magno, profondamente agostiniano nello spirito piú che nella lettera, ha messo in pratica col piú che decennale suo governo pontificio.

Ecco perché è un gelosissimo assertore, oltre tutto, della profonda dottrina agostiniana della efficacia sacramentale al di là e indipendentemente da qualsiasi benemerenza etica del ministro che amministra le realtà sacre.

Questo postulato, contro cui la Riforma avrebbe un giorno scagliato le sue piú violente invettive, non è altro che il riconoscimento fondamentalmente dualistico di una duplice circolazione sanguigna nell'organismo vivente della collettività umana.

C'è una circolazione di vita divina e c'è una circolazione di vita satanica. Impossibile all'uomo di fare la cernita netta e inconfondibile tra l'una e l'altra. Il credente sa soltanto che qualunque sia il conato di Satana per disperdere e frastornare la sovrana circolazione della grazia e dei carismi, Dio riesce a far pervenire agli eletti suoi la virtú dei suoi doni, in vista di quella progressiva costituzione della città di Dio, in cui è tutto il significato recondito e il valore misterioso della storia umana.

Al tramonto del sesto secolo, mentre si approssima sul mondo mediterraneo la bufera uraganica della irruzione islamica, e la sua costituzione unitaria, nota sotto il nome di *Romània*, sta per subire un attentato disgregatore che imporrà a tutta la vita del continente europeo nuove direttive di marcia e nuovi imprevisti orientamenti, Gregorio Magno, che ribatte con energia implacabile le velleità cesaro-papistiche della corte bizantina, che fra l'imperversare delle lotte politiche intorno a Roma conduce con mano sagacissima l'episcopato romano ad assolvere mansioni sempre piú vaste di magistero e di disciplina, che ha l'occhio teso a tutti gli angoli dell'orizzonte europeo occidentale per estendere il prestigio della Sede romana, appare vera-

mente come il primo superbo disciplinatore di quella civiltà medioevale, in cui il cristianesimo era chiamato a realizzare la sua originale metodica organizzativa e le sue tipiche capacità di disciplina collettiva.

III
LA CONQUISTA ISLAMICA

Mentre con la grandiosa figura del Pontefice della gente Anicia l'Occidente cristiano realizzava cosí un'applicazione profonda dei principi cristiani che valgono a reggere e a costituire le fortune terrene solo in virtú del piú assillante senso del precario e del transitorio; mentre l'Oriente bizantino si logorava attraverso le estenuanti polemiche teologali e l'assorbimento progressivo dei poteri carismatici da parte dei poteri politici; dal fondo dell'Arabia si preparava un'insurrezione religiosa che avrebbe impresso a tutta la civiltà mediterranea una palingenesi integrale e una rivoluzione senza precedenti.

Era una nuova reviviscenza di religiosità biblica che maturava in quel medesimo mondo desertico ai confini marginali dell'Impero romano, da cui nei lontanissimi millenni era zampillata la fede monoteistica intransigente dei patriarchi d'Israele.

Ernesto Renan, come si sa, ha detto una volta che il deserto è monoteista. È un aforisma sensazionale come tanti usciti dalla penna del magico scrittore.

In realtà il deserto è altrettanto monoteista che politeista. Diciamo piuttosto che il deserto è il semenzaio delle rivoluzioni religiose.

Da una steppa iranica era venuta la predicazione messianica di Zarathustra, dal deserto arabico venne la riforma di Mosè. Nel deserto andò a cercare ispirazione ed entusiasmo quel preannunciatore del messaggio di Cristo che battezzava sulle rive del Giordano.

Narra il mito beduino: «Quando l'Onnipotente creò il mondo, strinse nelle mani il vento e gli disse: – fatti uomo, – e dal vento Dio creò il beduino. Di poi l'Onnipotente prese in mano una freccia e le disse: – che tu sia il corsiero del deserto. – Fu fatto cosí il puledro indomito che vola sulla sabbia. Dopo di che l'Onnipotente prese una manata di fango e ne fece l'asino. Dal primo sterco dell'asino l'Onnipotente, il padrone del mondo, nella sua grazia sconfinata, creò e l'abitante sedentario delle città e il contadino altrettanto sedentario sulla sua zolla di terreno».

Il deserto è stato pertanto sempre il nemico della città. E siccome la religiosità umana è sensazione dell'umano nomadismo di fronte alla stabilità dell'Eterno, ogni volta che la vita sedentaria della città ha minacciato di paralizzare l'anelito randagio dell'uomo verso la patria eterna del Regno di Dio, dal deserto è corsa la parola d'ordine del rinnovamento e della insurrezione.

Dal punto di vista della storia del cristianesimo, la predicazione di Maometto offre tre aspetti di particolare e non trascurabile importanza.

Innanzi tutto si tratta di vedere qual è il carattere primigenio di questa predicazione del deserto che scompagina la struttura

dell'Impero bizantino, rompe l'unità romana del Mediterraneo, imprime al corso degli avvenimenti un'orientazione nuova e impreveduta.

In secondo luogo si tratta di individuare, se possibile, gli influssi che dal mondo cristiano esagitato dalle sue implacabili controversie teologiche si sono ripercossi sull'esperienza del profeta abituato alle lunghe peregrinazioni carovaniere tra il mondo siriaco e le oasi arabiche.

Infine occorre segnalare l'influenza profonda che la comparsa degli eserciti islamici sui margini mediterranei del Vicino Oriente e dell'Africa settentrionale ha esercitato sulla costituzione progressiva della Cristianità occidentale.

È stato osservato che il cristianesimo, nato nella terra di Giuda, ha preso come linee dei suoi itinerari, la grande trafila delle comunità ebraiche della *Diaspora,* disseminate lungo quei territori rivieraschi del Mediterraneo contrassegnati dalla cultura di quell'ulivo che per le sue misteriose capacità di spremere luce ed alimento dal sasso appare da natura indicato come il simbolo sacramentale di ogni alta esperienza religiosa.

Ma come ogni pinguedine, anche la pinguedine dell'olivo può essere fomite di corrompimento e di diserzione.

Il cristianesimo del settimo secolo incipiente, con tutto il carico delle sue inestinguibili discussioni teologiche (e ogni discus-

sione teologica è sempre principio di contaminazione politeistica) non postulava un ritorno alle origini che imponesse revisioni contrite e resipiscenze violente?

Molto tempo prima dell'era cristiana gli Arabi, popolo di origine semitica, avevano occupato la penisola arabica e il deserto di Siria che ne rappresenta la continuazione a nord stendendosi fino all'Eufrate.

La penisola arabica, la cui superficie equivale press'a poco a quella di una quarta parte dell'Europa, è circondata ad est dal Golfo Persico, a sud dall'Oceano Indiano, che è anch'esso un Mediterraneo, ad ovest dal Mar Rosso. A nord si insinua senza transizione nel deserto siriaco.

Le provincie meglio conosciute della penisola erano: il Neged, sull'altopiano centrale; lo Jemen o Arabia Felice a sud della penisola, l'Heggiaz, stretta fascia che si stende lungo il Mar Rosso dal Nord della penisola allo Jemen.

Anche sull'origine del territorio arabico il mito beduino aveva fantasticato. «Quando», esso raccontava, «l'Onnipotente creò la terra, ripartí equamente tra tutte le regioni le rocce e le acque, i prati e le valli. Ad ogni paese toccò in sorte una frazione di questi incommensurabili tesori dell'Altissimo. E l'Arabia ottenne anch'essa la sua parte. Di poi il Signore dei mondi volle elargire ugualmente a tutte le contrade della terra un po' di sabbia che anch'essa poteva essere utile agli uomini. Ne prese dunque, la chiuse in un sacco, ed affidò all'Arcangelo Gabriele il còmpito di

ripartirla in misura conveniente. Ma Satana, il Maligno, era invido e geloso della sorte degli uomini. E mentre Gabriele volteggiava sull'Arabia, Satana riuscí a insinuarsi segretamente vicino a lui e lacerò il sacco. La sabbia, cadendo giú in tutta la sua massa, coprí il paese, disseccò i laghi, annientò i pozzi d'acqua. Tale l'origine del deserto. Il Signore dei mondi ne provò un violento corruccio e si propose di rivestire l'Arabia di oro. Creò cosí una gigantesca cupola d'oro scintillante. Era destinata a illuminare il deserto durante la notte. Ma il Maligno volle anche di questo privare gli abitanti del deserto. Incaricò pertanto gli spiriti suoi compagni di ricoprire l'oro celeste di velari densi e neri. Il padrone dei mondi non si volle per questo dichiarare vinto e inviò i suoi angeli perché con le loro lance perforassero, con tante piccole aperture, le opache tende stese da Satana.

«Fu data cosí luce a quelle stelle del deserto che sorridono ad ogni arabo quando nelle notti mirabili, steso all'entrata della sua tenda, contempla il cielo».

Anche l'esperienza di Maometto nacque da questa contemplazione del cielo stellato durante le monotone peregrinazioni delle sue spedizioni carovaniere?

Qualche altra cosa dovette parlare al suo spirito negli anni della sua preparazione.

Era fatale che l'Impero romano entrasse in conflitto con le tribú arabe della frontiera orientale siriaca.

Fu costretto pertanto ad adottare misure militari per proteggere tale frontiera con un *limes* analogo, per quanto su scala piú modesta, al *limes* della frontiera danubiana.

Già fin dal secolo secondo avanti Cristo, Stati indipendenti si erano cominciati a formare in mezzo agli Arabi della Siria. Essi subirono sensibilmente l'azione della civiltà aramaica ed ebrea. Tra le loro città, Petra assurse ad una floridezza rigogliosa, in virtú della sua situazione privilegiata all'incrocio delle grandi vie commerciali. Le magnifiche rovine di Petra sono ancora lí ad attestare la importanza cospicua di questo centro del traffico del vicino Oriente.

Dal punto di vista della civiltà e dal punto di vista politico, il piú importante di tutti i regni arabo-siriaci dell'epoca imperiale romana fu quello di Palmira. Esso ebbe come piú eminente sovrana quella che gli autori romani e greci chiamano Zenobia. Di cultura ellenistica, questa regina coraggiosa fondò nella seconda metà del terzo secolo dopo Cristo un grande Stato, conquistando l'Egitto e la maggior parte dell'Asia Minore.

Roma dovette fare i conti con lei, che volle che l'Oriente mediterraneo si sciogliesse dai vincoli imperiali romani.

L'imperatore Aureliano menò pertanto una energica campagna contro Zenobia nel 273 e la regina, fatta prigioniera, dovette seguire il carro dell'imperatore trionfante al suo ritorno a Roma. Palmira, la ribelle, fu distrutta. Le sue rovine imponenti sono ancora là ad attestare l'opulenza della capitale.

Durante l'epoca bizantina due dinastie arabe avevano acquistato una preminenza in quegli agglomerati arabici spinti sulle linee confinali del mondo siriaco.

La prima, la dinastia dei Gassanidi di Siria, vassalla in qualche modo degli imperatori bizantini, con nette tendenze monofisitiche, era divenuta particolarmente potente nel sesto secolo all'epoca di Giustiniano, quando si costituí ausiliaria di Bisanzio nelle sue imprese orientali. La conquista persiana della Siria e della Palestina doveva abbatterla agli inizi del settimo secolo.

La seconda dinastia araba, quella dei Lakmiti, ebbe per centro la città di Hira sull'Eufrate. Era una dinastia che contrariamente a quella dei Gassanidi, pencolava verso i Persiani della dinastia sassanida.

Ad Hira predominava la professione cristiana nestoriana.

In questa duplice polarizzazione religiosa, monofisitica l'una, nestoriana l'altra, è da riconoscere una circostanza di fatto non priva di azione sul determinarsi dell'intransigente atteggiamento monoteistico della rivoluzione religiosa islamica.

Quale misteriosa e sorprendente dialettica presiede all'incrocio dell'accavallarsi delle correnti religiose? Nestorio era stato solennemente condannato al Concilio efesino del 431. La sua rigida rivendicazione della integrale natura umana del Cristo, nel timore che calcando la mano sulla sua natura divina se ne vulnerasse la funzionalità terrena e la colleganza con il rimanente della famiglia umana, chissà non fosse nell'intimo determinata da un

senso trepidante della inviolabilità assoluta della fede monoteistica?

Anche San Paolo, in un movimento irresistibile del suo intransigente monoteismo biblico, aveva annunciato che alla ricapitolazione finale della storia del mondo, quando il Cristo avrebbe ridotto le forze dell'universo ai piedi del Padre, anche Lui, il Cristo, si sarebbe prostrato dinanzi all'Eterno, in atto di finale sottomissione. Anche San Paolo dunque aveva avuto cura, nell'atto stesso in cui esaltava il Cristo, di rivendicare il finale monoteismo da qualsiasi diminuzione e da qualsiasi annebbiamento.

Non era la stessa preoccupazione che aveva ispirato l'insegnamento di Nestorio? La gnosticizzante eresia monofisitica non aveva mostrato quanto giuste e tempestive fossero le preoccupazioni del patriarca condannato ad Efeso il 431?

La Cristianità orientale non doveva piú riaversi dalla lacerazione inferta alla sua unità dalla condanna pubblica e solenne di Nestorio.

Non doveva piú riaversi, non soltanto dal punto di vista religioso, bensí anche dal punto di vista politico e diremo quasi etnico.

I nestoriani della Siria, condannati all'ostracismo, si dispersero per tutte le vie commerciali dell'Impero di Oriente, costituendosi missionari e propagandisti del piú intransigente monoteismo.

Lo zelo proselitistico dei nestoriani mise capo ad una vera disseminazione di vescovadi non solamente in Siria, in Armenia, nell'Arabia, in Persia, ma perfino su nella Media, nel Corassan, a Samarcanda, con propaggini fino in Cina e in India.

I quattrocentomila cristiani siriaci del Malabar dovettero senza dubbio la loro origine a missionari nestoriani.

Chissà se Maometto nella sua vita randagia di carovaniere non fu istruito nei principi cristiani da un seguace di Nestorio, il quale certamente non dovette istillargli sentimenti di devozione per quella Bisanzio che aveva voluto la condanna del 431, e su cui gli eredi di Maometto avrebbero riportato cosí imponenti vittorie?

L'organizzazione arabica nell'età premaomettana era tutta basata sul regime tribunizio. Soltanto i vincoli di sangue tra gli Arabi potevano creare una comunità di interessi. La tribú non è altro che una famiglia ampliata, i membri della quale non sono piú capaci di separarsi. Essa possiede le sue leggi che conviene osservare con spirito di cieca e servile fedeltà, e determina, in maniera imperativa, la funzione di ciascuno nella comunità. Impone ai suoi membri la marcia o l'arresto, la distribuzione o la privazione degli elementi. È proprietaria dei cammelli, delle pecore, dei figli, delle donne di ciascuno dei suoi membri. L'arabo non si concepisce fuori della sua tribú.

Le concezioni religiose delle vecchie tribú arabe erano, all'epoca di Maometto, del tutto primitive. Ciascuna tribú aveva i propri dèi, i propri oggetti sacri, pietre, alberi, sorgenti. In alcune

parti dell'Arabia, il culto delle stelle aveva la prevalenza sopra tutti gli altri. Credevano all'esistenza di forze amiche e di forze nemiche, i demoni. La loro concezione di un potere superiore invisibile, quello di Allah, era contrassegnata da una vaghissima imprecisione. La preghiera, in quanto forma culturale, era probabilmente sconosciuta. Quando si indirizzavano alla divinità, la loro invocazione di solito non era altro che una invocazione di soccorso in vista di una vendetta da esercitare su un nemico per qualche offesa o ingiustizia ricevuta. I poemi pre-islamici che ci sono pervenuti non tradiscono alcuna allusione ad uno slancio verso il divino neppure nelle anime piú alte e non ci dànno che poverissime indicazioni sull'atteggiamento concreto di queste anime di fronte alle tradizioni religiose del popolo.

La vita nomade dei Beduini non favoriva di certo la costituzione e lo sviluppo di determinate località riserbate al culto religioso, neppur nella forma piú embrionale e primitiva.

Ma di fianco ai Beduini l'Arabia aveva gli abitanti sedentari delle città e dei villaggi, nati e sviluppatisi lungo le grandi vie del traffico, soprattutto lungo l'itinerario delle carovane che risalivano da sud verso nord, dallo Jemen verso la Palestina, la Siria e la penisola del Sinai

Le tappe obbligate dei grandi itinerari primitivi dell'umanità, cosí per mare come per terra, attraverso le montagne come lungo il deserto, sono state tutte e sempre rivestite dall'istintiva pietà collettiva di una «numinosità» che le rende ansiosamente

ricercate e nel medesimo tempo temute. Sono le insegne del riposo, ma sono anche il risultato di rischi avventurosi.

Ancora oggi una quantità di santuari cristiani, attraverso tutti gli itinerari europei, stanno a segnare, spesso nei luoghi piú impervi e nel medesimo tempo piú sensibili dei lunghi tragitti e dei piú preziosi traffici, il luogo d'incrocio di antiche emigrazioni e di antichi spostamenti di masse.

Da tempo immemorabile la Mecca rappresentava una tappa sacra degli itinerari carovanieri dell'Arabia occidentale.

Posta a 360 metri sul livello del mare a occidente dell'orlo rialzato dell'altopiano arabico, tra brulle colline di roccia cristallina e ampie distese sabbiose, la Mecca era sorta sul letto di un Uadi le cui acque si disperdono poi nelle sabbie.

Una leggenda, probabilmente anteriore all'islamismo, ma che da questo ricevette ampia diffusione, mette in rapporto le origini storiche della Mecca e del culto della Kaaba, cubo in pietra nera le cui facce esterne sono ricoperte oggi ancora da un tappeto nero a iscrizioni ricamate, con il personaggio biblico di Abramo. Questa leggenda raccontava che Abramo percorresse un giorno il deserto arabico lungo le vallate rocciose dell'Heggiaz. La strada era fiancheggiata da monti, da rocce nude, da dirupi paurosi, da precipizi senza fondo. Dietro ogni roccia, testimoniava la leggenda, si nascondeva un demonio, che a forza di urli e di singhiozzi, si ostinava a voler ottenere che il patriarca subisse anche lui il proprio destino di maledetto. Abramo invece continuava a

percorrere coraggiosamente il suo cammino in mezzo all'aridità rabbrividente del panorama.

Quando i demoni raggiunsero il massimo del loro assedio insidioso, Abramo dié di mano ad una pietra e la lanciò violentemente contro il Maligno.

Da millenni e millenni le creature umane che hanno attraversato a milioni il deserto dell'Heggiaz, hanno ripetuto il gesto di Abramo gettando piccole pietre sulle cosiddette tre Colonne del Diavolo, dietro cui gli emissari maledetti di Satana sogliano darsi convegno.

Durò a lungo la traversata dell'Heggiaz intrapresa dal patriarca Abramo. Alfine egli raggiunse una spianata della valle profondamente incassata tra rocce aspre, calve e nude. Fu là, nella piú squallida e selvaggia solitudine, che il Signore gli manifestò la sua grazia, inviandogli dal cielo una pietra, bianca quanto l'ala di un arcangelo. Abramo innalzò allora al Signore nell'aspra vallata dell'Heggiaz un monumento cubico, e cosí, secondo la leggenda, nacque la Kaaba, il santuario dell'Arabia. Incassata nel suo muro dalla mano di Abramo, la pietra di Dio brillò, rilucente dinanzi agli occhi abbacinati di milioni di viandanti, destinati a moltiplicarsi in un esercito sterminato di pellegrini. Abramo si allontanò lodando il Signore, ma il santuario rimase in mezzo alla vallata solitaria e brulla.

I Beduini del paese ne conobbero l'esistenza, perché il vento e la sabbia del deserto sono rapidissimi ed infallibili messaggeri.

Ben presto nessuno la ignorò, e tutti seppero che, baciando la pietra bianca della Kaaba, ci si può presentare senza piú alcun timore al cospetto dell'Onnipotente. La pietra assorbe e disperde tutte le innumerevoli colpe degli uomini.

Allora i Beduini dell'Arabia cominciarono a visitare la pietra prodigiosa in interminabili carovane. Ciascuno baciava la pietra bianca e ciascuno le affidava i propri peccati. Ma piú il numero di questi cresceva e piú la pietra anneriva. La luminosa pietra dell'Onnipotente ha finito col diventare nera come la notte, nera come il peccato. Ma quando sorgerà il giorno del giudizio, quando l'Onnipotente chiamerà al suo cospetto i giusti e gli ingiusti, allora due grandi pupille saranno date alla pietra, la quale riprenderà il suo candore lucente e posta sulla mano dell'Onnipotente renderà propizia testimonianza a chiunque, fiducioso nell'onnipotenza di Dio, verrà a confidarle le proprie colpe.

È difficile dire se l'importanza commerciale della Mecca creò il suo prestigio religioso o se questo la fece tappa commerciale di rilevantissima importanza. Alle origini della civiltà umana la vita non soffre soluzioni di continuità, e tutto è tuffato in un'atmosfera satura e impregnata di sacralità.

Ciò che continuò permanentemente a distinguere la Mecca da tutti gli altri empori commerciali del mondo, fu che i mercanti arabi che la popolavano rimasero sempre invariabilmente dei Beduini. Si capisce come una città assurta a tale importanza dovesse

costituire posta di avidità, di intrigo e di lotta per le tribú accaparranti del deserto.

Verso il quinto secolo dopo Cristo la Mecca era caduta nelle mani di Benu Koreisch. Vecchie leggende romanzesche abbondano in particolari sul coraggio e l'astuzia, la sapienza e la forza del grande eroe Kussai, fondatore della potenza dei Coreisciti nella Città Santa. Nel secolo seguente la grande tribú si era scissa in una serie di gruppi minori e di famiglie che non avevano piú fra di loro se non un vincolo fragile e rilasciato. Anche la potenza sulla città ne era risultata divisa. La piú ricca e nobile di queste famiglie era quella di Omaya.

La Mecca trovava la principale fonte delle sue ricchezze nell'allestimento delle carovane per mezzo delle quali si compiva il commercio di transito tra l'Arabia meridionale, la Siria e la Mesopotamia.

La tradizione storiografica parla di minacce all'indipendenza meccana da parte degli Abissini stanziatisi nell'Arabia meridionale, delle quali celebre specialmente la cosiddetta spedizione dell'elefante, che avrebbe avuto luogo nel 570 dopo Cristo. Senza dubbio relazioni ora ostili, ora pacifiche, col regno etiopico di Aksum non mancarono. Ecco un'altra prova dell'importanza a cui la Mecca era assurta nel sesto secolo.

La città, avvolta in un alone di fascino religioso, era veramente la regina del deserto. Essa doveva riservare allo straniero di passaggio ogni ristoro ed ogni allettamento.

Attraverso le sue piccole vie, le carovane interminabili dovevano circolare dal principio dell'anno alla sua fine. I cammelli, senza rumore, dal passo prudente, le traversavano impregnati della polvere del deserto di cui i loro occhi malinconici tradivano la nostalgia. Ai loro fianchi, con l'andatura diffidente, procedevano i cammellieri, altrettanto calmi, fieri e muti che le loro bestie. I loro grandi occhi ammirativi sembravano dire: «È la Mecca, la regina del deserto». Nella folla si trovavano l'uno a fianco all'altro etiopi e negri africani, cristiani ed ebrei, mercanti di schiavi, indovini e avventurieri, incettatori e accaparratori. Vi si parlavano tutte le lingue. Vi si incontravano adoratori di tutti gli dèi.

Alla Mecca, città rumorosa ed animata, gioiosa e barbara, ricca e intraprendente, città del deserto e del commercio, nasceva il 29 agosto 580, nel 40° anno del regno del grande imperatore Cosroe, Maometto, il profeta di Dio.

Usciva da una famiglia di non grande importanza e precisamente dalla gente dei Banu Hashim, frazione a sua volta dei Coreisciti.

I suoi genitori morirono quando egli era ancora in tenera età e dovette guadagnarsi la vita. Fu conduttore di cammelli per le carovane commerciali della ricca vedova Khadigiah, appartenente alla categoria dei grandi commercianti coreisciti. Il matrimonio con la vedova proprietaria dei cammelli carovanieri lo trasferí bruscamente in una posizione di florida agiatezza.

Non è da escludere che gli agi cosí fortunosamente conseguiti e assaporati gli abbiano permesso riflessioni e meditazioni spirituali da cui doveva uscire la sua improvvisa e portentosa vocazione religiosa.

Nulla ci dice però in quale maniera, nello spirito di questo uomo incolto e randagio, che aveva professato sempre il tradizionale culto pagano politeistico dei suoi concittadini, si facesse improvvisamente la luce, che lo portava alla intransigente fede monoteistica, lo riscaldava di un ebbro entusiasmo per essa, gli dava la persuasione di ricevere rivelazioni da Dio per mezzo di un essere soprannaturale, che a Medina sarebbe stato da lui identificato con l'Arcangelo Gabriele, lo spingeva sulla via del suo impetuoso proselitismo.

I ricordi delle conoscenze religiose acquisite lungo le tappe dei suoi itinerari carovanieri nelle oasi abitate da ebrei e visitate da commercianti nestoriani; le meditazioni solitarie dei suoi riposi e delle sue fermate ai margini del mondo siriaco, debbono avere lungamente fermentato nell'anima di Maometto. Ogni trasformazione religiosa del resto è un mistero ineffabile di cui la coscienza si porta l'inviolabile segreto.

Noi possiamo solamente constatare come alle sue origini la metamorfosi dell'ex-carovaniere non sia sostanzialmente diversa da quella di altre conversioni religiose del mondo biblico e, possiamo anche aggiungere, cristiano primitivo.

Una sete assoluta di monoteismo purissimo e incontaminato; uno sdegno incontenibile contro le profanazioni politeistiche e sensibilmente, antropomorficamente culturali del Divino; un grande senso umano di compartecipazione alla vita associata sacralmente intesa, al di là e al di sopra di tutte le fittizie divisioni di clan e di tribú; e infine, ultimo e primo, l'istinto irresistibile verso la raffigurazione di una non lontana metamorfosi cosmica, che, come abbiamo visto per l'esperienza neo-testamentaria, è l'elemento «numinoso» delle religioni messianiche: ecco i tratti differenziali che accompagnano agli inizi anche la riforma islamica.

Durante il periodo di vita alla Mecca si può anzi riconoscere che Maometto non ha avuto affatto in animo il proposito di fondare una religione nuova. Le riforme religiose destinate ai piú strepitosi successi e alle piú vittoriose sopravvivenze sono precisamente quelle che partono dal presupposto di essere soltanto un anello di una lunga catena, di non portare altro al mondo che la attuazione integrale di preesistenti tradizioni.

Negli anni precedenti all'Egira, Maometto ha pensato puramente e semplicemente che molti popoli stranieri, tra cui i cristiani e gli ebrei, e popoli arabi estinti, avessero periodicamente ricevuto da Dio, per mezzo di «profeti», testi sacri e rivelazioni soprannaturali intesi ad abbattere la idolatria, a predicare la vera religione e la morale e ad insegnare le pratiche del culto.

Maometto pertanto, nel periodo meccano, si atteggia a profeta delle popolazioni arabe esistenti al suo tempo, alle quali non era mai giunto né il messaggio ebraico né il messaggio cristiano né alcun altro particolare messaggio monoteista. Egli era stato suscitato per essere il profeta della sua gente. In questo stesso periodo meccano, la parola Islam, destinata a diventare la parola segnalatrice del nuovo movimento, che vale incondizionata sottomissione ai voleri divini, è termine applicabile ad ognuna delle grandi religioni monoteistiche rivelate, come l'epiteto di Muslim, designante colui che si rimette ciecamente a Dio, viene dato nel Corano a tutti i profeti anteriori, da Abramo a Gesù, e a tutti i nuovi credenti, a tutti i professanti sinceramente il monoteismo rivelato mediante testi sacri.

Soltanto piú tardi, quando Maometto la romperà con il giudaismo e con il cristianesimo, il vocabolo Islam passerà a designare unicamente la religione predicata da Maometto in opposizione a quella dei degeneri ebrei e cristiani, e Muslim si restringerà a designare i seguaci di Maometto, i quali del resto, data la ormai invalsa assoluta identificazione della missione religiosa con la sovranità temporale limitata in Maometto, erano anche automaticamente suoi sudditi.

Se l'edificio dell'Islam, dal punto di vista ideale e dottrinale, era già potenzialmente costruito alla Mecca come religione autonoma diretta a tutta la umanità, come movimento di conquista basato sul concetto della guerra santa nasce soltanto a Medina.

Quell'edificio riposava su quattro proclamazioni dogmatiche e sulla formulazione di cinque doveri umani verso Dio. Le quattro proposizioni dogmatiche sono: la fede in Dio, la credenza nel profeta, il riconoscimento dell'uguaglianza degli uomini, l'aspettativa della trasfigurante vita futura. I doveri sono: la preghiera, il digiuno, l'elemosina, il dovere di credere all'unità di Dio, a cui si aggiungerà piú tardi il pellegrinaggio alla Mecca.

Quarantenne, Maometto si decise ad annunciare pubblicamente le sue idee, a cominciare dal cerchio della sua famiglia dove raccolse le prime reclute. Quindi cominciò a predicare dinanzi a un piccolo gruppo di popolani, per affrontare poi la discussione con cittadini di piú alta levatura.

I capi dei Coreisciti si dichiararono nettamente contro di lui, facendogli adagio adagio la vita impossibile nella sua città natale.

Maometto dovette pensare ad esulare, e le sue speranze allora si rivolsero sulla città di Yathrib, grande centro agricolo a nord della Mecca, abitata per oltre un terzo da una florida comunità ebraica, e per il rimanente da due gruppi arabi, in sterile rivalità fra loro ormai da molti anni.

Nel giugno del 622, Maometto, sull'altura di al-Aqabah presso la Mecca, stringeva con delegati arabi di Yathrib un accordo segreto, con il quale essi lo riconoscevano loro capo e si impegnavano a difendere lui e i musulmani, che avessero emigrato dalla Mecca, con lo stesso zelo e con la stessa perseveranza, con cui erano pronti a difendere sé e i membri della loro tribú.

A quell'accordo, seguiva, dopo la fuga alla spicciolata dalla Mecca della sessantina di famiglie che s'erano convertite all'islamismo, la fuga di Maometto col fido Abu Bekr. Giungeva a Yathrib probabilmente nel settembre del 622.

È da quella fuga e da quell'arrivo a Yathrib che la città prese il nome di Medina en Nabi, la città del Profeta. E dal 622 gli Arabi e tutti gli altri popoli musulmani fecero decorrere gli inizi della loro era: Egira, deformazione europea dell'arabo *higjra, fuga*.

Data di capitale importanza in tutto lo sviluppo della civiltà europea e quindi mondiale.

Senza l'Egira molti secoli di storia dell'Europa meridionale avrebbero un aspetto assai diverso e molti attuali problemi di politica orientale e coloniale o non si sarebbero presentati o avrebbero assunto una forma del tutto diversa.

Il trapiantamento di Maometto con i suoi piú fedeli seguaci a Yathrib, salvava l'islamismo. Ma questo, proprio in virtú di quel trapiantamento e sotto la pressione delle nuove circostanze in cui venne a svolgersi l'attività del profeta, subí una radicale trasformazione.

Se Maometto fosse rimasto alla Mecca accompagnato e favorito dal consenso cittadino, anziché osteggiato dalla circostante insidia, l'Islam, probabilmente, avrebbe mantenuto il suo carattere strettamente religioso, e non avrebbe mai cessato di essere un puro movimento di riforma locale, incapace di valicare i confini dell'Arabia e di sconvolgere, come di fatto sconvolse, tutta

la economia e tutta la struttura morale e sociale del mondo mediterraneo, su cui Roma aveva gettato il prestigio del suo nome e della sua forza unitaria. A Medina invece, sotto l'assillo di elementi che Maometto non aveva affatto preveduto, si trasformò in un vasto e complesso sistema che veniva ad abbracciare ogni aspetto della vita individuale e sociale, come una guaina avvolge tutta una spada.

L'Islam, implicato in lotte locali che imposero a Maometto l'uso della forza in una maniera travalicante tutte le primitive intenzioni, assumeva carattere di universalità le cui conseguenze immediate furono le aspirazioni al dominio spirituale e materiale del mondo.

C'era qualche cosa di profetico e di arcaico nella primitiva predicazione di Maometto in quel ricinto sospettato e insidiato della Mecca.

La quinta *surah* del Corano, questa multiforme ed enciclopedica raccolta di tutte le sentenze cadute, genuinamente o no, dalle labbra di Maometto, nelle piú varie e drammatiche circostanze della sua vita, aveva proclamato: «In verità i Musulmani, gli Ebrei, i Cristiani, i Sabei, tutti coloro che credono in Dio e nella resurrezione, che compiono buone opere, sono giusti. Tutti costoro avranno parte ugualmente alla ricompensa data da Dio. Nessuno di loro conoscerà paura o sofferenza».

L'accettazione dell'Islam è pertanto alle prime origini del movimento cosa facile ed accessibile a tutti.

Si direbbe a prima vista che tale sistema religioso si riveli come una forma di espressione spirituale attagliata alle piú modeste possibilità umane.

Goethe disse una volta di fronte alle elementari consegne dell'islamismo: «Se questo è l'Islam, non siamo noi tutti musulmani?».

Qua e là compaiono nel Corano versetti incisivi che arieggiano molto da presso i precetti cristiani.

Quando nella *surah* undecima Maometto scrive: «Vinci il male col bene», egli non fa che ripetere una notissima consegna paolina.

Quando in un altro punto, alla surah quattordici, proclama: «Vuoi tu avvicinarti a Dio? Vivi nella purità e sii giusto», egli sembra riecheggiare la parola evangelica secondo cui la perfezione della vita religiosa consiste tutta nell'essere generosi e longanimi come quel Dio che fa piovere sopra giusti e sopra peccatori.

La mistica musulmana, in alcune delle sue forme piú alte, non fa altro che portare, si potrebbe dire, all'ultimo limite possibile, le prescrizioni piú alte della mistica e dell'ascesi, cosí pitagorica come cristiana.

Il grande mistico dell'Islam, Gelaleddin Rumi, ha condensato in un comandamento la sostanza della abnegazione spirituale: «Tu hai ricevuto nel medesimo tempo l'anima di una bestia e

l'anima di un angelo. Rigetta da te l'anima della bestia e attua in te l'anima dell'angelo».

A Medina l'esperienza e l'orientamento di Maometto subiscono la piú radicale delle metamorfosi.

Qui egli si accinse a creare uno Stato.

La grande conquista del cristianesimo era stata quella di separare nettamente i valori politici dai valori religiosi. Cresciuto sotto la ferula della persecuzione romana, non aveva avuto ragione per tre secoli di occuparsi di politica terrena. E quando l'Impero romano si convertí con Costantino al cristianesimo, fu per il cristianesimo provvidenziale che Costantino trasportasse la sede a Bisanzio.

Il cristianesimo poté accingersi ad attuare la sua prodigiosa metodica sociale, ponendo la base dei suoi còmpiti nella tutela dei valori spirituali, e lasciando che altri si impegnasse nelle banali e logoranti preoccupazioni della costituzione empirica degli uomini.

La separazione dei poteri continuò ad essere automaticamente la divisa e lo spirito della sua metodica disciplinare in mezzo agli uomini.

A Bisanzio frattanto l'Impero, erede del programma totalitario della Roma pagana, veniva cercando di amalgamare e di coagulare intorno ai suoi poteri politici l'influenza docile e cedevole dell'episcopato orientale.

Quando dal deserto venne la riscossa islamica, la reviviscenza impetuosa di monoteismo biblico impersonata e guidata dalla figura di Maometto degenerò rapidissimamente dal suo iniziale programma profetico per divenire, sotto l'azione delle circostanze esteriori politiche, una contaminazione di religiosità e di politica di cui avrebbero sentito le funeste conseguenze tutti i valori della conquista cristiana.

A Medina, Maometto svolge opera fruttuosa di conciliazione fra i due gruppi arabi rivali della città.

Progressivamente Maometto si viene emancipando dal giudaismo e dal cristianesimo. L'emancipazione diventa poi opposizione.

Date le idee iniziali del profeta sui rapporti del suo messaggio con il cristianesimo e con il giudaismo, non è da supporre che egli pensasse ad una conversione in massa di quelle che egli riteneva altrettanto legittime rivelazioni dell'unico Iddio. Ma quelle idee appunto lo portarono logicamente ad aspettarsi che ebrei e cristiani l'avrebbero accolto come un fratello di fede, come il nuovo inviato di Dio al popolo arabo.

La rottura però era inevitabile. Gli ebrei di Medina, per le loro dottrine, non potevano riconoscere un inviato di Dio in chi non apparteneva al popolo eletto, né potevano ammettere come vero l'insegnamento di chi cadeva in grossolani abbagli in fatto di materia biblica e credeva in Gesù Cristo quale profeta nato miraco-

losamente da Maria Vergine per virtú dello Spirito Santo e proclamava l'equipollenza e la pari origine divina di tutte le religioni monoteistiche.

Constatato che, nonostante le sue esteriori concessioni, gli ebrei rimanevano refrattari al suo prestigio di profeta, Maometto passò ad una brutale offensiva.

Tutti gli eventi verificatisi nel decennio che Maometto visse ancora dopo la sua fuga a Medina nel 622, ebbero conseguenze di capitale importanza nello sviluppo esteriore dell'islamismo.

Le generazioni successive assunsero la condotta di Maometto nei singoli momenti di quel decennio, anche se ispirata da circostanze puramente transitorie e retta da un momentaneo capriccio, come fonte canonica di direttive universali e invariabili cosí nel campo religioso e politico come in quello giuridico e civile.

Quando nel 625 un esercito allestito dai Coreisciti e partito dalla Mecca, giunto all'oasi medinese, inflisse un serio scacco alle truppe di Maometto ma non osò attaccare la città, il profeta ne trasse occasione per ravvivare la fede dei suoi seguaci, proclamando che i caduti nella guerra contro gli infedeli, ossia per la causa di Dio, non sono morti, ma vivi e felici in cielo.

Quando pochi mesi dopo sbaragliò un gruppo ebraico dell'oasi medinese, Maometto, accampando una rivelazione celeste, ne confiscò i beni a vantaggio dello Stato. Il diritto pubblico islamico posteriore ricavò da questa confisca il carattere demaniale delle terre conquistate agli infedeli. E quando due

anni dopo, in séguito ad un nuovo fallito attacco dei Coreisciti, Maometto abbatté l'ultimo gruppo ebraico rimasto nell'oasi, fece decapitare tutti gli uomini e vender come schiavi le donne e i fanciulli.

Il futuro diritto musulmano di guerra ne avrebbe tratto il principio che il sovrano possa fare legittimamente uccidere, quando lo stimi opportuno, i prigionieri di guerra non musulmani maschi, e possa vendere come schiavi le donne e i fanciulli.

Si comprende facilmente quale larga atmosfera di terrore dovesse determinare intorno alla crescente fortuna di Maometto questa politica militare selvaggia e razziatrice. È il medesimo terrore che avrebbe accompagnato nei decenni successivi l'irruzione fulminea dell'Islam fuori della penisola arabica nel mondo mediterraneo occidentale e orientale.

Consapevole di questa sua prepotente forza, Maometto dovette ben presto concepire il proposito di vincere quella Mecca che gli era stata cosí insidiosa ed infida. La sua riconciliazione con i Coreisciti prima, la sua entrata trionfale poi alla Mecca, nei primi del gennaio 630, furono un capolavoro di abilità e di sagacia.

Con in mano ormai il suo pieno successo, Maometto procedeva alla purificazione del vecchio centro arabico da ogni apparenza esteriore di paganesimo, concedeva un'amnistia quasi ge-

nerale, vietava ogni bottino, ma sopprimeva in pari tempo il secolare regime oligarchico che aveva da generazioni e generazioni governato la città.

Nel marzo del 631 proclamava che per quel pellegrinaggio i politeisti avrebbero potuto per l'ultima volta avvicinarsi al territorio meccano. Il Corano dichiara, in questo epilogo della attività del profeta, che i politeisti sono sozzura e che con loro è impossibile stringere d'ora innanzi qualsiasi patto.

Era la diana di guerra contro i pagani, non piú perché aggressori e fedifraghi, ma perché sterminabili infedeli. Era il bando della guerra santa senza piú limiti e senza piú indugi.

Ormai Maometto aveva conchiuso la sua opera. Nel marzo del 632 compiva i complicati riti del pellegrinaggio ormai islamizzato.

Sull'altura di Arafah pronunciava il discorso del commiato. Tornato a Medina per preparare una spedizione contro la Palestina bizantina, si ammalava e moriva l'8 giugno 632.

L'epopea militare islamica cominciava.

Le tappe di questa epopea sono altrettante fulminee e sorprendenti vittorie. Intiere parti dell'Impero bizantino crollano dinanzi alla travolgente avanzata araba. Come nei vecchissimi tempi biblici tribú del deserto avevano, a mano armata, aperto il varco della loro avanzata verso le sedi della loro trasformata vita sedentaria, ora, nel nome di Allah e del suo profeta Maometto,

questa nuova irruzione partita dal deserto travolge sul suo cammino, nel nome di un Dio bellicoso e vendicativo, ogni resistenza di istituti e di armate.

La civiltà raffinata è sempre destinata a precipitare dinanzi alla esplosione dello spirito militaresco, quando questo sia avvivato da un mito e da una idea-forza fatta promiscuamente di rassegnazione alla volontà di una potenza trascendente e di affascinato entusiasmo dinanzi ad un mitico guiderdone ultraterreno?

Nel 634 le forze armate dell'Islam si impadroniscono della fortezza bizantina di Bosra al di là del Giordano. Un anno dopo cade Damasco e un anno ancora piú tardi la fortunata battaglia dello Yarmuk dà ai musulmani tutta la Siria. Ancora un anno e Gerusalemme aprirà ad essi le porte, mentre altri eserciti islamici conquistano la Mesopotamia e la Persia.

Ancora un paio d'anni e l'Egitto sarà attaccato a sua volta. Un quinquennio piú tardi la spinta islamica si espande verso l'Africa settentrionale. Sebbene i Berberi, dimenticando ogni loro vecchia ostilità verso i Romani e i romanizzati, dessero tutta la loro cooperazione per resistere all'invasore, e sebbene si comprendesse appieno l'importanza dell'Africa, la conquista della quale, compiuta dai Vandali, aveva già determinato il tramonto dell'Impero occidentale, anche qui l'irruzione islamica ebbe ragione di qualsiasi resistenza.

A meno di cinquant'anni di distanza dal primo sciamare delle forze islamiche fuori dell'Arabia, Ogba, con uno slancio impetuoso, riusciva a toccare le rive dell'Atlantico. E sebbene la reazione dei Berberi e dei Romani facesse precaria la sua occupazione, oramai il gran passo era stato compiuto.

Al tramonto del secolo settimo Cartagine era definitivamente in mano musulmana.

Nel 713 Musa, il governatore dell'Africa del Nord, proclamava nella capitale di Toledo la sovranità del califfo di Damasco. Lo stretto di Gibilterra non era stato tale da arrestare i conquistatori e come sempre la conquista della Spagna era la conseguenza naturale dell'occupazione dell'Africa settentrionale.

E ancora, occupata la Spagna, come non continuare la marcia verso la Gallia Narbonese? Ed ecco che, completata appena la sottomissione della penisola spagnola, i musulmani nel 720 si impadronivano di Narbona passando poi all'assedio di Tolosa.

Questa trionfale marcia, che ha qualche cosa di leggendario e di fantastico, doveva sortire le conseguenze piú profonde e le ripercussioni piú vaste in tutti i tessuti della vita europea e in tutte le ramificazioni della vecchia vita romana e bizantina.

Il mondo mediterraneo veniva spezzato e lacerato per la prima volta dall'epoca della costituzione imperiale augustea.

Roma aveva vittoriosamente disseminato il sincretismo felice della civiltà in mezzo a tutti i popoli rivieraschi del suo mare. Aveva costituito una saldissima unità morale, politica, culturale,

istituzionale. Gli scrittori cristiani dell'epoca di Agostino avevano parlato correntemente di una *Romània*, il cui volto era uguale cosí sul Tevere come sul Nilo, cosí sull'Ebro come sulle rive dell'Ellesponto.

Lo spostamento della capitale imperiale, effettuato con mossa gravida di conseguenze dal primo imperatore cristiano, Costantino, aveva certamente fatto deviare correnti di traffico e spostato tradizioni burocratiche.

Ma Roma non aveva ancora perduto per questo il suo prestigio soggiogatore, e su tutte le vie del mondo gravitante verso il Mediterraneo Roma conservava la sua virtú dominatrice. Le stesse popolazioni barbariche, entrando nella *Romània*, si romanizzavano automaticamente e irresistibilmente.

Con la irruzione islamica qualcosa di completamente nuovo entrava nell'economia del mondo romanizzato.

L'islamita non si romanizza toccando territori della *Romània*: al contrario, arabizza i paesi ed i popoli su cui stende la sua totalitaria conquista.

Avendo alle spalle un messaggio religioso originale che identificava il problema della salvezza individuale col programma della conquista militare armata, l'Islam faceva delle sue orde masse incandescenti che bruciavano e svellevano tutto sul loro cammino.

La *Romània* mediterranea subiva cosí una lacerazione e un rovesciamento che dovevano avere conseguenze incalcolabili, durate si può dire fino agli albori dell'età moderna.

Sulle sponde di quello che i Romani chiamarono «mare nostrum» vennero ora a installarsi l'una di fronte all'altra due civiltà nettamente diverse e irriducibilmente ostili. La grande unità mediterranea si rompeva, e il mare che aveva fino allora rappresentato il luogo di raccolta di tutta la vasta famiglia di popoli romano-cristiani, veniva a costituire una frontiera fra due civiltà e due spiritualità.

Bisanzio se ne rifaceva cercando di propagare la sua influenza cosí politica come religiosa al Nord. Roma se ne rifaceva a sua volta cercando di gettare verso il territorio settentrionale del continente europeo i ponti di una ricostituzione politica unitaria che avrebbe dovuto, meglio ancora che Bisanzio, attingere da lei il prestigio e la disciplina.

Se la *Romània* era sopravvissuta alle irruzioni barbariche, non poté sopravvivere alla espansione dell'Islam, che, propagandosi fulmineamente per tutto il bacino del Mediterraneo, determina rivolgimenti sostanziali cosí ad oriente come ad occidente dell'Europa.

Pur non riuscendo a conglobare tutto il Mediterraneo, l'espansione islamica lo accerchiò ad est, a sud e ad ovest. Non riuscí a penetrare al Nord, per cui veramente l'antico mare ro-

mano segnò l'abissale limite confinale fra cristianesimo e islamismo. Tutte le antiche provincie mediterranee conquistate dai musulmani gravitarono verso Bagdad. In pari tempo l'Occidente venne bruscamente separato dall'Oriente.

Le conseguenze economiche e morali di questo fatto furono imponderabilmente serie.

Mentre, finché il Mediterraneo fu mondo romano-cristiano, il commercio occidentale fu tutto avvivato dalla libera navigazione in quello che è stato definito un grandissimo lago con centri principali nella Siria e nell'Egitto, ora, rarefacendosi le comunicazioni marittime, si intensificano gli scambi con il Settentrione e le comunicazioni dei paesi rivieraschi del Nord del Mediterraneo con il loro retroterra continentale.

Noi possiamo osservare le conseguenze di questo stato di fatto in tutte le manifestazioni della vita collettiva europea. Tipica a questo riguardo l'evoluzione monetaria. Il vecchio sistema monetario romano e mediterraneo sopravvive per poco alla irruzione islamica. Con l'avvento dei Carolingi si ebbero due sistemi monetari in Europa corrispondenti ciascuno ad un campo economico particolare, il bizantino e il carolingio, occidentale e orientale.

L'Islam si insinua come un cuneo tra le due parti del vecchio Impero romano, e ne determina cosí indirettamente quella costituzione autonoma e quella separazione radicale che dovevano

avere nello scoppio dell'iconoclastia e delle sue conseguenze l'espressione tangibile.

Bisanzio porta fino alla suprema consumazione quelle tendenze cesaro-papistiche che si era portate in grembo fin da quando Costantino, facendola capitale dell'Impero, aveva asservito a sé l'episcopato, proclamandosi egli stesso vescovo per gli affari esteriori.

Roma, provvedendo al proprio autonomo destino e realizzando fino alle forme definitive del nuovo Impero occidentale la sua dialettica disciplinatrice consistente nel fare azione sociale pure circoscrivendo i suoi interessi piú vivi alle realtà dello spirito e alle visuali del Regno trascendente di Dio, apriva all'Occidente europeo tutta una nuova storia.

IV
LA ICONOCLASTIA

Ci sono rivalità storiche e rancori etnico-politici cosí profondi e cosí malefici, da ripercuotersi pur nel significato dei vocaboli di per sé piú naturali ed ingenui.

Bizantino per noi suona sinonimo di vuotaggine intellettuale e di cavillosa sottigliezza, perdute dietro disquisizioni vacue ed insignificanti. Romano vale, per tutti gli aderenti alle Chiese ortodosse nate e patrocinate da Bisanzio, come sinonimo di formalista, di insidioso, di accaparratore, di prepotente, se non di satanicamente magico e menzognero.

Sono secolari lotte politico-religiose svoltesi fra le due parti orientale ed occidentale dell'Impero romano, che pesano ancora sulla nostra terminologia storico-geografica, e sulle nostre consuetudinarie abitudini mentali.

La storia è un eccellente mezzo pedagogico per superare queste contratte idiosincrasie e per scoprire, dei fatti da cui queste si generarono, la spiegazione naturale e la logicità inflessibile.

Nulla di piú stolto che immaginare le lunghe controversie dibattutesi sul terreno teologico fra Roma e Bisanzio e nel dominio di Bisanzio stesso tra le comunità cristiane dell'Anatolia e quelle ad esempio della Siria e dell'Egitto, quali puro risultato di un ozioso e sofistico esercizio speculativo.

Sono i nostri criteri storiografici impenitentemente materialistici che ci hanno fatto perdere il senso del significato profondo e della portata illimitata dei conflitti sociali e morali, svoltisi in profondità, sotto il velame superficiale delle polemiche teologiche.

Non fu pura coincidenza che la grande polemica ariana si delineasse e si svolgesse all'indomani della cosiddetta conversione di Costantino e del trasferimento della capitale imperiale da Roma a Bisanzio.

E non fu neppure una coincidenza fortuita o un caso capriccioso che alla controversia ariana seguissero per piú di un secolo le laboriosissime polemiche cristologiche e che all'indomani stesso di Calcedonia, dove Roma aveva riportato un cosí brillante successo con la condanna del monofisismo, le lotte religiose divampassero piú che mai ardenti nel mondo orientale, dilacerandolo e consumandone la piú intima natura.

Lo storico non deve perdere mai di vista il collegamento inscindibile fra le condizioni politiche di un determinato organismo statale e lo sviluppo della spiritualità e della religiosità del suo popolo.

Roma e Bisanzio si avviarono lentamente, attraverso il corso di quattro secoli, alla consumazione definitiva della loro separazione confessionale, passando per tappe, ciascuna delle quali ha il suo rilievo caratteristico e la sua specifica ragione.

La polemica ariana era stata la prima clamorosa avvisaglia di un conflitto che, se all'apparenza era strettamente teologico, nascondeva, sotto la sua superficie, un conflitto infinitamente piú vasto di forze politiche, etniche e sociali.

Col trasporto della capitale imperiale a Bisanzio era tutta la rete delle comunicazioni economiche e spirituali nel vasto mondo della *Romània* che subiva un radicale dislocamento e una imponente metamorfosi. Segno infallibile di questo dato di fatto, il particolare che la controversia nata ad Alessandria in Egitto, ad Alessandria trovò il suo teatro piú acceso e il suo centro piú irriducibile. L'ultima città conquistata da Roma ora si mostrava la piú fedele nel voler mantenere i collegamenti e la solidarietà con essa.

Tutta la lotta di Atanasio contro il sovrano di Costantinopoli e la sua pretesa di interloquire in materia religiosa, non erano forse una espressione eroica di fedeltà alla metropoli del Tevere? I successori di Costantino avevano dovuto adagio adagio pencolare sempre piú verso la professione ariana, quasi per tener saldi, intorno alla nuova capitale bizantina, i nuclei d'Oriente, che piú pertinacemente avevano recalcitrato e recalcitravano al magistero e al dominio romani.

Poi l'arianesimo sciamò verso quelle popolazioni barbariche, per le quali la religiosità non era che uno sdoppiamento, solo alla parvenza autonomo, della vita politica.

Al Concilio di Costantinopoli del 381 la sede episcopale bizantina, tutta ormai già asservita ai voleri del sovrano, aveva accampato pretese a un avanzamento gerarchico nella serie degli episcopati bizantini, che la poneva subito di fianco a Roma come sede della residenza imperiale della corte e della nuova curia senatoriale.

Il cesaro-papismo bizantino era già in funzione, mentre Roma, orbata delle sue insegne di capitale politica, poteva cominciare a spiegare la sua azione storica di sede giurisdizionale religiosa, che si appoggiava alle forze politiche, pur rimanendone separata e potenzialmente nemica.

Frattanto le controversie teologali assumevano quei nuovi aspetti che, implicitamente presupposti dalla prima controversia ariana, e logicamente postulati dal dogma trinitario, continuavano ad essere espressione dottrinale di rivalità episcopali e di contrasti etnici e culturali del mondo orientale.

Ad Efeso aveva vinto ancora una volta Alessandria e quindi Roma contro Bisanzio. Ma era stata una vittoria insidiosa. Alessandria, ormai spinta, dalla sua lotta contro Bisanzio, in cui Roma non la seguiva come essa avrebbe istintivamente voluto, a trarre tutte le possibili conseguenze dalle sue stesse vittorie, aveva compiuto una vera sopraffazione al conciliabolo di Efeso (449), di cui Calcedonia (451) era stata una clamorosa riparazione.

Ma la condanna del monofisismo aveva lasciato uno strascico di inquietudini, che per una impressionante, ma non casuale coincidenza, erano venute a cadere insieme con avvenimenti politici che non potevano fare a meno di conturbare l'Impero di Bisanzio.

Quando nel 476 uno dei capi barbari operanti in Occidente, Odoacre, rovesciò l'ultimo imperatore occidentale, il giovane Romolo Augustolo, impadronendosi del trono italiano, credette bene di inviare, secondo la sua concezione dello Stato romano, un'ambasciata a Zenone, imperatore orientale, assicurandolo che l'Italia non aveva alcun bisogno di un monarca proprio, e che il suo imperatore poteva essere il medesimo Zenone. Nel medesimo tempo Odoacre chiedeva a Zenone di conferire a lui la dignità di patrizio romano, delegandogli il governo dell'Italia. Zenone dovette far buon viso a cattivo giuoco, e Odoacre divenne il signore legittimo dell'Italia.

Può darsi che questa condizione di cose in Occidente contasse per qualcosa nella politica religiosa dell'Impero bizantino.

La condanna del monofisismo non era stata affatto coronata da grande successo. L'Egitto, la Siria, una parte della Palestina e dell'Asia Minore, erano rimasti prettamente aderenti alla forma teologica condannata a Calcedonia.

Se dunque la situazione militare e politica d'Occidente, pur sotto la vernice degli accordi ufficiali, nascondeva germi di disunione tanto operosi, la situazione religiosa in Oriente era altrettanto preoccupante.

Fu sotto la pressione di tali circostanze che il patriarca costantinopolitano Acacio, come il patriarca alessandrino Pietro Mango, si sentirono spinti a trovare una formula conciliativa.

E la formula conciliativa fu quel testo pieno di concessioni reciproche che Zenone divulgò nel 482 col nome di *Enotico*. Fine piú cospicuo dell'editto era quello di non irritare né i partigiani di Calcedonia né i pervicaci monofisiti, scivolando quanto piú fosse possibile sull'unione delle due nature, la divina e l'umana, nel Cristo. Naturalmente il documento era stato stilato con tutte le possibili precauzioni di cui fosse capace il virtuosismo teologico orientale.

E mentre proclamava come inviolabili i principi religiosi sanzionati nei primi tre Concilî universali, anatematizzava in blocco cosí Nestorio come Eutiche, dichiarando solennemente che Gesù Cristo era «della stessa natura del Padre nella natura divina e della stessa natura nostra nella sua natura umana». Ma evitava scrupolosamente le brucianti espressioni «una natura», «due nature», sottacendo la dichiarazione calcedonese relativa all'unione delle due nature nel Cristo.

L'Enotico ricordava una sola volta il Concilio di Calcedonia, con queste semplici ed evasive parole: «E qui noi colpiamo di

anatema tutti coloro che hanno sostenuto o sostengono ora o abbiano sostenuto altra volta a Calcedonia o altrove in ogni altro sinodo, qualsiasi opinione diversa».

Come tutti i testi politico-religiosi destinati a riconciliare partiti confessionali in lotta fra loro, l'*Enotico* di Zenone fallí completamente al suo scopo. I dissensi si acuirono, anziché placarsi. Roma protestò contro l'atto imperiale e, scorgendovi una iniziativa pericolosamente autoritaria del patriarca costantinopolitano, decise di radiarlo dalla gerarchia ortodossa della Chiesa. Acacio dal canto suo sospese ogni menzione del vescovo di Roma nelle ufficiali preghiere liturgiche.

Per la prima volta, la Roma papale e la Bisanzio patriarcale si ignorarono a vicenda. La rottura era stata riparata solo un quarantennio piú tardi, sotto l'imperatore Giustino I.

Sotto Giustiniano la polemica sui tre capitoli di nuovo risollevò le acri animosità fra la vecchia e la nuova capitale dell'Impero. Anche allora lo scisma dei tre Capitoli mostrò come precarie e mal sicure fossero le vie di comunicazione spirituali e culturali fra il mondo occidentale e il mondo orientale.

La lotta fra calcedonesi e monofisiti aveva poi avuto una improvvisa reviviscenza agli inizi del secolo settimo con l'avvento di Eraclio sul trono di Bisanzio. Il suo governo durò fra il 610 e il 641: epoca militarmente e politicamente turbinosa che vide le grandi campagne bizantine contro i Persiani e la improvvisa esplosione della conquista islamica.

Vittorioso nella campagna contro i Persiani (sembra che la dinastia di Eraclio fosse di origine armena e che la sua famiglia avesse vincoli di parentela con la casa armena degli Arsacidi), Eraclio aveva riconquistato all'Impero le sue provincie monofisitiche (Siria, Palestina, Egitto), il che riponeva sul tappeto la questione religiosa, che in quel momento si identificava tutta con l'atteggiamento da assumere di fronte a quella dottrina dell'unica natura in Cristo condannata formalmente da Roma e da Bisanzio, momentaneamente riconciliate, a Calcedonia.

Riprendendo il programma di Zenone, Eraclio, dopo aver preso contatto con l'episcopato monofisitico delle provincie orientali, consigliato dai suoi vescovi di corte, ritenne che un'unione degli spiriti sarebbe stata possibile, qualora gli aderenti di Calcedonia si fossero piegati ad un diversivo, il quale sarebbe dovuto consistere nel riconoscere in Cristo due sostanze ed una sola operazione, o volontà che la si volesse chiamare.

Era, né piú né meno, che un sotterfugio. Volendo evitare qualsiasi allusione alla duplicità o alla unicità della natura nel Cristo, si parlava piú genericamente di duplicità di sostanza e di unità di operazione e di volontà. La nuova posizione teologale fu designata col nome di monotelismo dal vocabolo greco *thelisis* che vale volontà.

I rappresentanti ecclesiastici ufficiali delle tre grandi metropoli orientali, Antiochia, Alessandria, Costantinopoli, parvero

disposti a collaborare con l'imperatore, per l'unificazione degli spiriti su questa base concertata.

Ma l'opinione pubblica egiziana non parve altrettanto cedevole, e il vescovo di Roma, Onorio, venne a trovarsi in serio imbarazzo.

In un primo momento dichiarò che la dottrina di una volontà unica non era difforme dalla tradizionale professione cristiana.

Ma il dilagare delle polemiche doveva indurre la sede romana a una linea di condotta piú rigida e piú intransigente.

Un monaco palestinese, che viveva ad Alessandria, Sofronio, si levò energicamente contro l'accomodamento aulico, che credeva di eludere le difficoltà teologiche mercè il cambiamento delle formule verbali.

Per scongiurare piú acri dissensi e piú sconvolgenti discussioni, Eraclio, consigliato dal suo patriarca Sergio, volle accreditare una formula meno compromettente e in una ufficiale esposizione di fede, *Ectesi*, proclamò la dottrina delle due nature e di una sola volontà in Cristo.

Su questa formula, cosí sapientemente addomesticata e edulcorata, non sarebbe stato possibile di realizzare la conciliazione di monofisiti e di ortodossi, in un momento in cui cosí gravi si presentavano le sorti dell'Impero orientale?

Proprio in quel medesimo anno 638 in cui l'*Ectesi* era divulgata a Costantinopoli, la Siria, la Palestina, la zona bizantina della

Mesopotamia cessavano di far parte dell'Impero, sotto la marea livellatrice della irruzione islamica.

Rimaneva ancora a Bisanzio, nel bacino orientale del Mediterraneo, la provincia egiziana. Ma anche per questa provincia i giorni erano contati.

In quell'ora cosí perigliosamente uraganica, Bisanzio sentiva piú che mai il bisogno di poggiare ad Occidente, di fronte alla minaccia che veniva dal Sud.

Roma si pronunciò nettamente contro la nuova formula di fede. È da pensare che soprattutto dovesse dare ombra al magistero episcopale romano questo continuo e malaccorto legiferare religioso dell'autorità politica bizantina, la quale, cercando di venire sempre piú verso l'Occidente ortodosso, fedele a Calcedonia e alla condanna del monofisismo, e diffidente quindi di fronte a qualsiasi accomodamento, cercasse di eluderne le sentenze, escogitò una nuova formula.

Questa volta fu Costante Secondo che pubblicò nel 648 il *Tipo di fede* che faceva divieto «a tutti i sudditi ortodossi che erano nella fede cristiana immacolata e appartenevano alla Chiesa cattolica e apostolica di polemizzare gli uni contro gli altri a proposito dell'una volontà o dell'una operazione o delle due operazioni o delle due volontà nel Cristo». Il *Tipo* di Costante non solamente vietava qualsiasi controversia a proposito della unità o della dua-

lità nelle volontà nel Cristo: ma ordinava ugualmente che si facessero scomparire dalla circolazione tutte le dissertazioni dedicate a tale problema, compresa l'*Ectesi* di Eraclio.

Neppur questo valse a stabilire la pace.

Le discordie religiose orientali rivelavano dissensi profondi di comunità e di gruppi etnici, cui il pericolo esterno si potrebbe dire che desse alimento anziché placazione.

Emissari del clero greco vennero a Roma a stimolare il Pontefice Martino, sulla via della intransigenza, e il Papa, in pieno sinodo lateranense, condannava «la empia *Ectesi* e lo scellerato *Tipo*», dichiarando colpevoli irrimediabilmente di eresia tutti coloro che erano mescolati alla compilazione e alla pubblicazione dei due editti.

Questa volta la reazione di Bisanzio fu brutale. Costante Secondo ordinava all'esarca di Ravenna di catturare il Pontefice e di inviarlo a Costantinopoli, dove Martino, accusato di avere provocato in Occidente una sollevazione anti-bizantina, fu, attraverso inenarrabili umiliazioni, condannato al confino nella lontana città di Cherson, sul litorale meridionale della Crimea, dove moriva fra gli stenti.

Fu un modo per intimidire la Sede romana.

Il secondo successore di Martino, Vitaliano, ristabilí le comunicazioni pacifiche con Bisanzio. Fu ottima politica. Bisanzio stessa venne a resipiscenza sotto la pressione dei catastrofici avvenimenti politici e militari d'Oriente.

Il successore di Costante Secondo, Costantino IV, sempre piú deciso a ristabilire i buoni rapporti con l'Occidente superstite nella sudditanza a Bisanzio, apprestava a Costantinopoli nel 689 quel sesto Concilio ecumenico che condannava definitivamente il monotelismo riconoscendo nel Cristo Gesù due nature in una sola ipostasi, e «due volontà e due operazioni armonicamente coesistenti in vista della salvezza del genere umano».

Cosí era reintegrata la pace con Roma. Nell'indirizzo che questo sesto Concilio ecumenico inviava al vescovo di Roma, questi era apertamente e solennemente definito «il Capo della prima sede della Chiesa universale, assiso sulla incrollabile rocca della fede». Vi si aggiungeva che il messaggio del Papa all'imperatore aveva esposto, in maniera inequivocabile, i veri principi della religione.

Ancora una volta la sede di Bisanzio, che si atteggiava piú o meno confessatamente ad emula e rivale di Roma, era condannata a subire le oscillanti ripercussioni della circostante situazione politica e militare, nel suo modo di comportarsi al cospetto dei poteri religiosi della vecchia e detronizzata capitale.

Con questo sesto Concilio ecumenico, il governo bizantino, sotto la pressione degli avvenimenti orientali, che avevano cosí rovinosamente mutilato i suoi poteri, si era recisamente dichiarato contro il monofisismo e il monotelismo.

Non significava questo per Bisanzio rinunciare, in maniera tutt'altro che edificante, a qualsiasi sopravvivente contatto con la

vita spirituale e religiosa di quelle provincie monofisitiche e monotelitiche, Siria, Palestina, Egitto, che del resto la conquista arabica aveva violentemente strappato al dominio politico della metropoli del Bosforo?

Lo scotto pagato per la riconciliazione col mondo occidentale, col quale Bisanzio sentiva di dover venire a patti, quasi a compenso del suo diminuito dominio orientale, era dunque ben alto.

Abbandonando cosí al loro destino eterodosso regioni come la Siria, la Palestina e l'Egitto, Bisanzio non faceva altro che facilitarvi il rassodamento del dominio arabo.

E quando la dinastia imperiale di Bisanzio, successa alla dinastia eracliana, vorrà riconquistare il terreno perduto, dovrà a propria volta tornare sui suoi passi e senza sconfessare le decisioni del sesto Concilio ecumenico dovrà su altro terreno adottare provvedimenti religiosi che la porteranno di nuovo, e questa volta in una maniera irreparabile, alla rottura con l'Occidente nella ormai scompaginata e lacerata *Romània.*

I prodromi dell'uragano del resto si poterono già osservare durante il governo del successore di Costantino IV, Giustiniano II.

Con la innocente intenzione di sanzionare e ribadire il V e il VI Concilio ecumenico, questo imperatore convocava nel 692 a

Costantinopoli un nuovo sinodo, che si tenne nel palazzo a cupola, donde il suo nome di sinodo trullano o quinisesto, come conferma dei due precedenti Concilî.

Il Pontefice Sergio rifiutò però di approvarlo, perché parecchie prescrizioni sue, di natura disciplinare, erano in conflitto con la disciplina della Chiesa romana: prescrizioni disciplinari di nessuna portata teologica (digiuno del sabato, matrimonio del clero) che solo in virtú delle circostanze politiche ambientali assumevano il valore di dissensi irreconciliabili.

Ormai la Chiesa romana avvertiva molto lucidamente che le si era venuta formando intorno una tale coalizione di interessi, di forze spirituali, di propositi autonomistici, da poter sfidare impunemente l'ira bizantina.

E infatti quando Giustiniano II, credendo di poter farla franca come l'aveva fatta Costante II con Papa Martino, ordinò al suo esarca ravennate di arrestare Papa Sergio recalcitrante e di condurlo a Costantinopoli, il commissario imperiale fu pienamente neutralizzato nella sua azione dalle soldatesche italiche e solo per l'intervento del Papa ebbe salva la vita.

La lezione fu efficacissima. Anziché insistere nel suo proposito di rappresaglia, Giustiniano II, tornato sul trono nel 705, invitava il Pontefice a Costantinopoli, e il Papa del tempo, Costantino, accettando l'invito vi si recò, e vi fu ricevuto con i piú splendidi onori. Era l'ultima volta che un vescovo di Roma entrava nella capitale dell'Impero orientale.

Si trattava di una riconciliazione effimera e di una pace caduca. Lo si sarebbe potuto arguire dalla stessa forma che veniva prendendo l'Impero d'Oriente, cosí nella sua configurazione etnico-politica, come nella sua struttura amministrativa.

Quali profondi rivolgimenti si erano verificati in quel lasso di tempo nei Balcani e nel Mediterraneo orientale!

Nella penisola balcanica si erano venuti installando, adagio adagio, popoli nuovi. Già Eraclio aveva dovuto tollerare nel Nord-Ovest l'installazione di Croati e di Serbi, a condizione che si convertissero al cristianesimo e divenissero vassalli dell'Impero. Anche in altre regioni gli Slavi si erano venuti copiosamente insinuando. Vi erano oasi slave nella Mesia e nella Macedonia, fino alle porte di Tessalonica. Si erano accentrati Slavi in Tessaglia, nella Grecia centrale, perfino nel Peloponneso e nelle Isole dell'Arcipelago. Anche nel Nord-Est della penisola i Bulgari si erano stabiliti in massa subendo un rapido processo di slavizzazione.

D'altro canto l'aspetto gerarchico e burocratico dell'Impero aveva perduto sempre piú il suo carattere romano, per assumere quello ellenistico.

Per la prima volta nel 627, all'epoca di Eraclio, era apparsa nel protocollo imperiale, al posto della tradizionale titolatura romana, la designazione greca di «basileus fedele in Dio» che da ora in poi designerà costantemente tutti gli imperatori bizantini.

La lingua greca frattanto diventava la lingua ufficiale dell'Impero.

Già ai suoi tempi Giustiniano, pur considerando la lingua latina come la lingua protocollare, aveva, per renderle piú comprensibili, concesso che la maggior parte delle sue Novelle fosse promulgata nella lingua comune che era la greca.

Nel settimo secolo tutte le ordinanze imperiali e parimenti tutti gli atti del governo sono dettati in greco. Nei quadri dell'amministrazione i vecchi titoli latini scompaiono o si ellenizzano e nuove appellazioni ufficiali ne prendono il posto.

Nell'esercito, in cui predominano gli elementi asiatici ed armeni, il greco diviene la lingua del comando. E sebbene fino al suo ultimo giorno l'Impero bizantino abbia continuato a chiamarsi l'Impero dei Romani, *Romaioi* comincia ad essere sinonimo di greci e la lingua latina comincia ad essere incompresa. La Roma orientale dimentica completamente le consuetudini, la terminologia, le concezioni stesse della vecchia madre del Tevere, e l'Oriente, il fascinoso Oriente, spiega ormai irresistibile il suo predominio esclusivista ed intransigente.

La Cristianità orientale subisce il contraccolpo di questa progressiva e vittoriosa trasformazione etnica e culturale di quel che era stato l'Impero romano.

Sulle orme di Costantino e molto piú di Giustiniano, lo Stato fa sentire sempre piú imperioso e potente il suo potere nelle cose ecclesiastiche. Le questioni religiose vengono ad assumere una

importanza ed una posizione preminenti nello sviluppo della vita collettiva. Le guerre dell'imperatore Eraclio sono combattute come altrettante crociate, e i problemi teologici rappresentano una delle preoccupazioni assillanti del governo imperiale.

Da questo momento, l'ortodossia si confonde a Bisanzio con la nazionalità. Dal canto suo il patriarca di Costantinopoli è divenuto, dopo che gli Arabi hanno conquistato e cattivato i patriarcati di Alessandria, di Antiochia, di Gerusalemme, il capo unico della Chiesa bizantina, e la sua azione nello spiegamento della politica imperiale si fa letteralmente onnipotente.

Lo sviluppo sorprendente del monachesimo che pure aveva rappresentato ai suoi inizi, fra l'Egitto e l'Anatolia, una protesta collettiva contro la mondanizzazione della Chiesa ufficiale, porta alla moltiplicazione infinita e all'arricchimento fantastico delle case conventuali.

L'influenza che i monaci esercitano nella direzione delle coscienze, la venerazione che si tributa alle immagini sacre, possedute dai loro monasteri, vengono a costituire elementi di cospicuo rilievo nella vita dell'Impero orientale.

È strano osservare che, mentre si viene cosí locupletando l'ascetismo organizzato e l'episcopato aulico nell'Impero, l'organizzazione statale subisce una trasformazione significativa, nel senso di una sempre piú prevalente azione degli elementi militari. La minaccia persiana prima, quella araba poi, instillano nel go-

verno di Bisanzio la consapevolezza di necessità belliche cosí impellenti, da prendere il sopravvento su ogni altra considerazione e su ogni altra esigenza amministrativa.

L'Impero viene organizzato sui «temi». S'intende con questo termine una speciale organizzazione delle provincie, col presupposto della completa egemonia dei poteri militari sui poteri dei governatori provinciali.

Naturalmente, la trasformazione non si effettua di colpo. Si trattò piuttosto di una lenta evoluzione.

Per lungo tempo il termine greco *thema* aveva designato un corpo di armata stanziato in una provincia. Adagio adagio il vocabolo cominciò ad essere adoperato per designare, non solamente le forze militari, bensí, senz'altro, la provincia da esse occupata. E cosí cominciò ad essere applicato alle divisioni amministrative dell'Impero.

La costituzione a «temi» dell'Impero d'Oriente aveva avuto come fatti precursori gli esarcati di Ravenna e di Cartagine, creati già alla fine del secolo sesto.

Anche allora necessità difensive avevano indotto ad assegnare ai reggitori di queste provincie lontane e insidiate poteri militari predominanti su quelli civili. Gli avvenimenti sconvolgenti, verificatisi in Oriente per opera dei Persiani e degli Arabi, portarono adagio adagio ad una trasformazione similare di tutta la struttura

amministrativa dell'Impero, nei limiti della quale l'autorità militare doveva necessariamente assumere funzioni direttive, rese dal repentaglio pubblico assolutiste e incontrollate.

È questa complessa situazione morale, politica, amministrativa, religiosa, che va considerata come l'antefatto capace di far convenientemente comprendere e valutare l'epoca iconoclastica, che segna una svolta decisiva non solamente nella storia di Bisanzio, ma nella storia di tutta la civiltà occidentale.

Senza la crisi iconoclastica non sarebbe sorto l'Impero d'Occidente.

Basta enunciare un aforisma di questo genere per intuire di colpo l'importanza storico-mondiale di quella crisi.

Chi dice iconoclastia dice dinastia isaurica a Bisanzio. Donde veniva, quali tradizioni e quali aspirazioni portava con sé questa dinastia?

La dinastia isaurica, che si frappone fra due dinastie riconoscibilmente o illirico-macedoni o nettamente macedoni, rappresenta una fase caratteristica nel processo di sviluppo del bizantinismo, e va quindi considerata in tutte le sue significazioni etniche, morali, religiose, politiche.

Il nome tradizionale la dice appunto proveniente da quella Isauria, o parte orientale della Panfilia, che si stende nell'estremo Mezzogiorno dell'Anatolia, confinante con le provincie della Siria e della Cilicia.

Secondo indagini recenti, anzi, l'appellativo di isaurica, dato alla dinastia che occupa il trono di Bisanzio dal 717 con l'avvento al trono di Leone III, fino alla morte di Michele III nell'867, sarebbe errato. La dinastia avrebbe avuto invece le sue origini a Germanicia, e Leone III stesso sarebbe siriaco di nascita.

Una fonte araba parla esplicitamente di Leone come di un cittadino cristiano di Germanicia, che poteva esprimersi correntemente e correttamente in greco e in arabo.

Il figlio di Leone III, Costantino V, detto il Copronimo, col nomignolo beffardo («che prende nome dallo sterco») coniato per dispetto dagli ortodossi contro il sovrano reo di aver condotto fino in fondo la campagna contro le immagini sacre, sposava in prime nozze Irene, figlia del Khan dei Khazari, avendone un figlio, Leone IV detto appunto il Khazaro.

Questo Leone IV, nel quale doveva scorrere il sangue siriaco del nonno, ebbe la mala ventura di sposare una giovane ateniese, Irene, che divenne la vera sovrana dell'Impero alla morte di suo marito.

Il rampollo delle loro incongrue nozze fu il disgraziato Costantino VI. Quando il giovane raggiunse l'età per poter regnare da solo, indipendentemente dalla tutela e dalla reggenza della madre, il conflitto delle due razze, la siriaca e la greca, che dilacerava la consistenza politica e morale dell'Impero, assunse le forme drammatiche di un tremendo dissidio familiare.

Nuova Medea, Irene, nel cui animo si direbbe che covasse un rancore inestinguibile contro la razza dello scomparso marito, si vendicò sul figliolo. Lo espulse dal regno, lo detronizzò, lo fece acciecare. Dopo di che esercitò da sola il potere supremo, per un quadriennio, che rappresenta un periodo notevolissimo nella storia della civiltà mediterranea in quanto è l'epoca in cui, in contrapposizione al degenere Impero bizantino, il Papato di Roma solleva le insegne imperiali di Carlo Magno.

La comparsa di Irene sul trono di Bisanzio pone allo storico un problema di una certa importanza. Fu possibile nell'Impero bizantino alle donne di esercitare il potere supremo dal trono, regnare sull'Impero nel pieno significato del termine? Dall'epoca della fondazione imperiale le mogli degli imperatori avevano sempre portato il titolo di Auguste, e durante la minore età dei loro figli avevano sempre assolto funzioni imperiali, in nome però dei loro rampolli ed eredi. In pieno secolo V, Pulcheria, sorella di Teodosio, aveva retto il governo durante la minore età del proprio fratello. Una sovrana aveva anche goduto di una situazione eccezionale operando in maniera sensibile ed efficace sugli affari politici, e fu Teodora, la moglie di Giustiniano. Irene è veramente però la prima donna che abbia regnato a Bisanzio con piena ed assoluta autorità. Deve quindi riconoscersi che il fenomeno rappresentò nella tradizione bizantina una innovazione contraria assolutamente alle secolari tradizioni imperiali.

È significativo a questo riguardo notare che nei documenti ufficiali e nei suoi decreti Irene non riceve la qualifica di imperatrice, ma mantiene, con una strana anomalia idiomatica, l'appellativo di «imperatore fedele». Si direbbe che cosí viva fosse l'ostilità degli elementi ellenico-anatolici alla dinastia siriana di Leone III e dei suoi successori, da aver tollerato una imperatrice, ma di sangue greco.

La rivoluzione dell'802, concepita e condotta da uno dei piú alti funzionari civili, Niceforo, rappresentava in certo modo la rivincita degli elementi orientali e siriaci.

Se si chiudeva cosí la successione di Leone III, si avvicendavano ancora sul trono elementi di origine orientale.

Questi particolari d'indole etnica hanno la loro, troppo trascurata, importanza.

Il periodo dell'iconoclastia non segna un periodo di lotta epica fra elementi ellenici e anatolici ed elementi siriaci e semitici, nel governo della cosa pubblica, nell'amministrazione imperiale, nelle direttive religiose?

Le invasioni islamiche avevano sconvolto in radice le tradizionali preoccupazioni della civiltà romano-bizantina. La lacerazione dell'unità mediterranea, lo scompaginamento della vecchia e veneranda *Romània,* Io spostamento di tutti gli interessi e di tutte le linee di traffico tra l'Occidente e l'Oriente, ponevano a Roma, come a Bisanzio, dei còmpiti nuovi, nonché allo sviluppo

progressivo del cristianesimo e alle direttive della sua espansione, prospettive inconsuete.

Tutto il corso della successiva storia mediterranea trarrà da questa situazione iniziale i suoi caratteri e i suoi itinerari obbligati.

Bisogna partire dalla constatazione inoppugnabile che dal punto di vista militare e amministrativo la dinastia isaurica rappresenta una fase di fortissima tensione e di impetuosa energia.

Al momento dell'avvento di Leone III, l'Impero traversava uno dei periodi più critici della sua storia. All'interno una spaventosa anarchia, determinata dalla lotta implacabile tra la corte e l'aristocrazia, divenuta particolarmente aggressiva dopo la prima deposizione di Giustiniano II. Al disordine interno si aggiungeva la minaccia araba sempre piú vicina alla capitale.

Le forze terrestri dell'Islam erano riuscite a traversare l'Asia Minore intiera da est ad ovest, occupando Sardi e Pergamo. Proprio pochi mesi dopo l'ingresso trionfale di Leone III a Costantinopoli, nel 717, gli Arabi, partiti da Pergamo, si slanciavano verso il Nord, raggiungendo Abido sull'Ellesponto, passando sulla riva europea e giungendo cosí sotto la capitale costantinopolitana.

Contemporaneamente una considerevole flotta araba, forte di non meno di 1800 vascelli di differenti tipi, traversando l'Ellesponto e la Propontide investiva la capitale dal mare. Leone III

mostrò subito di possedere brillantissime capacità militari, preparando, chiaroveggentemente, la capitale all'assedio. E lo superò vittorioso.

Dopo un anno di resistenza indomabile, la capitale vide allontanarsi gli Arabi, e sentí di dovere la sua salvezza alla genialità e alla forza d'animo di Leone.

È per la prima volta durante questo assedio che noi troviamo le prime allusioni alla catena che doveva sbarrare la strada del Corno d'Oro alle navi nemiche.

Questo scacco dei musulmani dinanzi alle porte di Costantinopoli ebbe le piú vaste ripercussioni storiche.

Rivelatosi cosí esperto condottiero, Leone III mostrò anche di essere un legislatore sagace e illuminato.

Fin dai tempi di Giustiniano il testo latino del suo Codice, del Digesto e delle Istituzioni era mal compreso nella maggioranza delle provincie.

In numerosi distretti, specialmente orientali, vecchie consuetudini locali avevano, come norma pubblica, la preferenza sulle leggi ufficiali.

Era ben necessario apprestare per l'uso generale ordinario una raccolta legislativa in greco che rispecchiasse tutti i profondi cambiamenti che si erano effettuati nelle condizioni della vita pubblica dall'epoca di Giustiniano. E Leone si accinse a questa bisogna, mostrando con ciò stesso, quanto cammino, nella sua orientalizzazione e nel suo allontanamento quindi dallo spirito e

dalla tecnica della prima Roma, avesse compiuto l'Impero della nuova Roma del Bosforo.

Nacque cosí il nuovo codice intitolato *Ecloga*. Se anche la data della sua emanazione non è al sicuro da incertezze e da discussioni, è difficile non assegnarne la compilazione all'epoca di Leone III e di Costantino V.

La sua titolatura è cosí concepita: «Scelta schematica di leggi, ordinata da Leone e Costantino, i saggi e pii imperatori, sulla base delle Istituzioni, del Digesto, del Codice, de le Novelle del grande Giustiniano e corretta con intenzioni di piú larga umanità».

Molti sono i tratti differenziali di questa *Ecloga* in confronto con il codice giustinianeo.

In complesso si può dire che mentre questo atto legislativo volle rappresentare una accettazione sincretistica di costumi e di pratiche giudiziarie venute formandosi di fianco alla legge giustinianea per il soddisfacimento di esigenze locali nelle varie regioni dell'Impero, nel medesimo tempo rappresentò una piú larga accettazione dei concetti cristiani, specialmente in materia matrimoniale.

Le sanzioni hanno carattere di violenza barbarica, che è esso stesso segno della natura composita, dal punto di vista etnico e politico, della legislazione isaurica.

Ma non bisogna isolare l'insieme di queste sanzioni dall'epoca nella quale esse sono decretate e dalla tradizione delle precedenti consuetudini penali.

Non si deve ad esempio trascurare il fatto che nel maggior numero dei casi queste crudeli sanzioni decretate nell'*Ecloga* vengono a prendere il posto della precedente sanzione della pena di morte. Donde non si potrebbe assolutamente dire che gli imperatori isaurici, autori dell'*Ecloga*, facessero del millantato credito, quando proclamavano che la loro opera legislativa tradiva un sentimento di umanità piú alto di quello manifestato dai loro predecessori.

Sta di fatto che l'*Ecloga* pareggiava tutti i delinquenti, a qualunque classe sociale appartenessero, nella assegnazione delle pene, mentre la vecchia legge giustinianea introduceva molto spesso differenze antiumane e antigiuridiche, tra delinquente e delinquente, secondo la condizione sociale rispettiva.

Nella stessa sua dicitura esteriore l'*Ecloga* si riportava molto piú di quanto non avesse fatto la precedente legislazione giustinianea ai dettati scritturali, per cui non è arbitrario riconoscervi un approfondimento sempre maggiore dell'eredità giuridica romana, nell'atmosfera religiosa apportata dal messaggio cristiano e dalla sua trasmissione.

L'*Ecloga* ha avuto ripercussioni storiche di una certa ampiezza. Essa venne a far parte delle raccolte giuridiche della Chiesa ortodossa, specialmente in Russia. La si ritrova cosí nel «Libro delle

Regole» o «Codice amministrativo», sotto il titolo: «Capitoli del sapientissimo Czar Leone e di Costantino, i due imperatori fedeli».

Dai tempi di Zacharia von Lingenthal si sogliono pure attribuire all'attività legislatrice dei due primi imperatori isaurici quei tre Codici, il rurale, il militare e il nautico, che ci sono pervenuti attraverso una copiosissima tradizione manoscritta, costantemente al seguito della *Ecloga,* e sebbene l'attribuzione sia tuttora messa in discussione da specialisti, non ci sono argomenti irrefragabili per negare simile paternità.

Del resto, dato il fervore riformatore della dinastia, è perfettamente comprensibile che tutta la materia della vita economica e civile dell'Impero, in un'ora di profonda metamorfosi e di serio repentaglio, sia stata sottoposta ad una disciplina legislativa adeguata ai bisogni del momento.

Si tratta ad ogni modo di testi giuridici che s'inquadrano perfettamente nel momento storico degli Isaurici, quando soprattutto il sopravvenire delle genti slave imponeva all'Impero d'Oriente un adattamento giuridico-economico, che rispondesse alle nuove esigenze etnicosociali e militari dello Stato.

Il Codice rurale contempla soprattutto regolamenti di polizia agricola, colpendo severamente reati concernenti la proprietà agraria e l'economia terriera. Vi si parla principalmente delle va-

rie forme di furto di legname, dei frutti della terra, della violazione dei diritti di proprietà, delle negligenze degli agricoltori e dei pastori, dei danni inferti al patrimonio zootecnico.

Il Codice appare soprattutto come un complemento e un riconoscimento ufficiale delle consuetudini praticate *ab immemorabili* dai contadini.

Il Codice ha una posizione rilevante nella storia dello sviluppo economico dell'Oriente, specialmente perché permette di gettare uno sguardo sullo sviluppo della proprietà terriera tra le forme collettive e le forme individuali a Bisanzio, sullo sviluppo del lavoro libero e sulla costituzione delle piccole proprietà immobiliari.

Il Codice militare o altrimenti detto *Diritto del soldato* è costituito da estratti dei paragrafi greci del Digesto, del Codice di Giustiniano e dell'*Ecloga* con qualche elemento sovrapposto.

Si tratta in fondo di una enumerazione minuta e pedante delle punizioni inflitte ai soldati colpevoli di ammutinamento, di disobbedienza, di diserzione e di adulterio.

Esso s'inquadra molto bene nel piano integrale delle riforme della dinastia isaurica, premuta soprattutto dal bisogno di irrigidire militarmente la costituzione statale e di offrire alle possibilità di resistenza della collettività armata la piú rigida costituzione.

Infine il Codice nautico rappresenta uno statuto destinato a regolare la navigazione commerciale.

Anche qui il Codice appare il risultato di una compilazione di materiali dell'epoca e di natura diversa. Lo scopo della compilazione, il cui spirito differisce sensibilmente da quello del Digesto di Giustiniano, è quello di fissare nella maniera piú scrupolosa la responsabilità dei singoli nei rovesci della navigazione mercantile. Determina cosí la responsabilità e del proprietario del vascello e del negoziante che lo ha in affitto, e dei passeggeri, in tutti i rischi della navigazione attraverso i quali il carico possa andare perduto.

Era contemplata anche l'assicurazione preventiva del carico in previsione di tempeste o di attacchi pirateschi. Si ha qui la sensazione chiara di una condizione di incertezza del traffico marinaro, quale si deve essere verificata nel Mediterraneo orientale dall'epoca di Eraclio e dal primo divampare delle scorrerie islamiche.

Evidentemente la pirateria era divenuta un fenomeno cosí normale, che armatori e negozianti si erano dovuti mettere d'accordo per dividere equamente i rischi dei viaggi marittimi.

In questa cornice di febbrile attività militare e legislativa occorre collocare quella politica eversiva del culto esteriore nelle comunità cristiane che è nota nella storia col nome di politica iconoclastica e che ha fatto passare nella storia del cristianesimo la dinastia degli Isauri come una dinastia di blasfemi e di irreligiosi persecutori.

Ma la questione delle origini e del significato della lotta contro le immagini è questione cosí complessa e d'altra parte gli interessi e i valori che tale politica ha messo in giuoco e a repentaglio sono di tale rilievo, che chi voglia giudicare equamente questo capitale momento nello sviluppo della vita bizantina e piú genericamente nello sviluppo della civiltà mediterranea, deve non solamente tener conto delle peculiari circostanze in cui gli Isauri hanno governato, bensí anche dello sviluppo del culto delle immagini nel cristianesimo e degli elementi etnici compositi che hanno portato nella Cristianità dell'ottavo secolo le rispettive esigenze e le rispettive aspirazioni.

Si aggiunga che, come suol succedere quando ci si trova dinanzi a fatti che hanno costituito vere svolte nella storia della nostra civiltà, la documentazione di cui noi possiamo disporre nel ricostruire le fasi della campagna iconoclastica e della resistenza accanita e multicolore che essa incontrò è straordinariamente mutilata e parziale. Le opere degli scrittori iconoclastici, i decreti imperiali in cui fu consegnata la legislazione religiosa degli Isauri, gli atti dei sinodi iconoclastici del 753-754 e dell'815, i trattati teologici compilati *ex professo* dai corifei del movimento degli «eversori di immagini» sono stati tutti distrutti, non appena si delineò il trionfo dei loro avversari.

Sicché noi possiamo dire di conoscere la letteratura iconoclastica solamente attraverso gli estratti che ne hanno introdotto nelle loro opere i «cultori delle immagini», per combattere i loro

avversari. Cosí il decreto finale del sinodo del 753 è stato conservato unicamente e molto probabilmente in una forma incompleta, negli atti ufficiali del settimo Concilio ecumenico. Il decreto conclusivo del sinodo dell'815 è stato scoperto in uno dei trattati del patriarca Niceforo.

Si comprende come le testimonianze superstiti degli impugnatori della iconoclastia, come ad esempio i tre «trattati contro coloro che sprezzano le sante immagini», del resto preziosi, di Giovanni Damasceno, siano viziate irrimediabilmente dallo spirito di parte.

D'altro canto, è impossibile valutare convenientemente l'insurrezione iconoclastica, legiferata da Leone III e da suo figlio Costantino V, e poi ripresa dai restauratori dell'iconoclastia nel nono secolo, dall'armeno Leone V e dai frigi Michele II e Teofilo, senza collocare convenientemente tale insurrezione nella traiettoria di sviluppo, non solamente delle polemiche religiose orientali, bensí anche del culto cristiano.

Le primissime comunità cristiane, le comunità dell'epoca paolina, non avevano conosciuto che due riti, come nucleo primigenio ed elementare della disciplina culturale nel cristianesimo. E questi due riti erano il rito della iniziazione battesimale e il rito della celebrazione agapico-eucaristica.

Nel momento di essere inserito nella comunità cristiana, l'iniziato veniva calato, come in un sepolcro, nella piscina battesi-

male, e sul suo capo veniva pronunciata dall'anziano della comunità la formula della consacrazione a Cristo: «A Cristo», o, nella dicitura che presto ne prese il posto, «Al nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo».

Inserito nella comunità dei fedeli, che era sentita come il corpo mistico del Cristo formantesi nella storia, il neo-credente, l'iniziato, poteva partecipare al secondo rito liturgico della comunità vivente nell'attesa del Regno di Dio, il pasto agapico.

Era il sacramento dell'amore fraterno, concretato ed espresso nella celebrazione del pasto egualitario, commemorazione e rievocazione dell'ultimo pasto consumato dal Cristo con i suoi fedeli discepoli. Il pasto associato non era che la simbolica e in pari tempo concreta realizzazione di quella solidarietà carismatica, in virtú della quale l'insieme dei fedeli appariva veramente come il Corpo del Signore.

Ancora Sant'Agostino ai suoi tempi, pur avendo già alle spalle quella profonda e sostanziale trasformazione che cosí il pensiero come la pratica liturgica della comunità cristiana avevano subìto in piú che tre secoli di laboriosissima esistenza, continuava a proclamare, a proposito dell'Eucaristia, che i fedeli in essa non facevano che consumare e manducare quel che essi erano: «vos manducatis, quod estis».

Tutta presa dalla aspettativa del Regno veniente la primitiva comunità cristiana non aveva bisogno di altri riti, oltre quelli della

iniziazione e del pasto associato: molto meno aveva bisogno di qualsiasi raffigurazione cultuale.

L'arte cristiana che nasce nelle catacombe è semplicemente all'apparenza un'arte funeraria. La si potrebbe definire piú propriamente l'arte della palingenesi beata nel sopravveniente Regno di Dio.

Se già San Paolo ai suoi tempi, nella sua corrispondenza con i fedeli di Tessalonica, aveva proclamato che i fedeli pre-morti all'avvento del Regno non si sarebbero trovati in una condizione di inferiorità di fronte ai fedeli che sarebbero stati raggiunti da vivi dall'avvento del Regno beato del Cristo, si comprende come, finché visse la speranza dell'imminente Regno, nelle varie sue forme di cui la millenaristica era stata la piú duratura e la piú entusiasmante, (basta ricordare a questo proposito i voli lirici di Metodio di Olimpo nel suo Simposio), questa certezza della partecipazione dei defunti non difformemente dalla partecipazione dei sopravviventi al veniente Regno di Dio, non potesse ispirare altra arte che quella delle immaginazioni gaudiose del banchetto messianico, cui il Cristo convitava e chiamava i suoi eletti.

La stessa rappresentazione della Vergine, nel cimitero di Priscilla, che è la piú antica espressione diciamo cosí del culto mariano, racchiude una significazione profetica, che si rifrange automaticamente nella visione del Regno.

Il Cristo e la sua Madre sono stati preannunciati dal Profeta: e il Cristo e la sua Madre hanno a loro volta il valore di una proclamazione profetica di fronte al Regno di Dio.

Le prime rappresentazioni artistiche con una portata cultuale, noi le ritroviamo nel movimento gnostico, che, trasformando la figura del Cristo da quella di profeta e di garante della salvezza beatifica nel Regno in quella del Maestro rivelatore della perfetta saggezza e della compiuta gnosi, era automaticamente portato a rappresentare il Cristo in una sagoma che doveva prestarsi senz'altro al culto della comunità iniziata.

Sta di fatto che la prima raffigurazione artistica del Cristo in gesto di insegnante noi la troviamo in quella statuetta deliziosa del giovane Cristo maestro che è conservata nel Museo delle Terme a Roma.

La trasformazione religiosa dell'Impero con la conversione di Costantino apriva il varco ad una fioritura rigogliosa dell'arte cristiana.

Le forme architettoniche della vita pubblica e religiosa del paganesimo erano senz'altro adottate dalle comunità cristiane arricchite. Il tipo basilicale, adottato non solamente dalla vita romana nelle sue espressioni della attività pubblica, ma anche dalle comunità degli iniziati, come ha dimostrato in una maniera superbamente sorprendente la Basilica pitagorica scoperta nei pressi di Porta Maggiore a Roma, passa nel culto cristiano. E con

i tipi architettonici passano nell'arte cristiana le forme ornamentali della decorazione musiva, come le raffigurazioni parietali della storia biblica e cristiana.

Siamo ancora nello stadio fluido delle regole iconografiche e la tradizione non ha ancora fissato i tipi dei personaggi esposti alla celebrazione commemorativa sulle pareti dei luoghi sacri.

Ma già si delinea una unità d'ispirazione, nascente logicamente dalla lettura assidua delle Scritture.

La divulgazione di queste non poteva non esercitare un'azione di prim'ordine sullo sviluppo dell'arte. Si vengono cosí costituendo i tipi iconografici che rimarranno immutabili nei secoli artistici del cristianesimo.

Il culto dei santi, giunto a Roma dalla Chiesa cartaginese, sviluppatosi rigogliosissimo in quelle comunità orientali tutte dominate dal fascino delle tradizioni artistico-elleniche, doveva offrire un alimento copioso alla progrediente arte cristiana.

Non è detto che simile moltiplicarsi dei saggi figurativi destinati a fissare le immagini del culto cristiano, passasse senza protesta e senza reazione.

L'arte cristiana, rappresentando la figura umana nei mosaici, negli affreschi, nelle sculture, aveva da lungo tempo preoccupato lo spirito di credenti che avvertivano, con loro scandalo, l'andatura rassomigliante con le pratiche del paganesimo abbandonato.

Già nel terzo secolo una certa questione dell'arte religiosa era sembrata profilarsi nella cornice della polemica cristiana.

Clemente Alessandrino, nella sua posizione mediana fra lo gnosticismo esagerato e l'ortodossia intransigente, trova opportuno di ricordare la proibizione dell'Esodo di qualsiasi rappresentazione sensibile di Dio e delle realtà trascendenti.

Il sinodo spagnolo di Elvira, agli inizi del secolo IV, proibiva in termini formali di adornare le chiese con pitture, «affinché», esso diceva, «l'oggetto del nostro culto e della nostra adorazione non appaia esposto sulle mura».

Eusebio, pur descrivendo minutamente la suppellettile e gli ornamenti delle nuove chiese che Costantino veniva costruendo, denunciava come costumanza pagana quella di custodire immagini portatili del Cristo e degli Apostoli.

Alla fine del secolo Sant'Epifania, secondo la testimonianza di San Girolamo, avrebbe sentito una volta la necessità, per dare un esempio, di lacerare in una chiesa un prezioso tendaggio rappresentante il Cristo.

Nel 488, secondo la testimonianza di Teofane, il vescovo monofisita di Gerapoli, Xenaia, espulso poi dalla sua sede sotto l'imputazione di manicheismo, avrebbe interdetto nella sua diocesi le immagini della Vergine e dei santi.

Ed eccoci qui, a trent'anni appena dal sinodo di Calcedonia, nella possibilità di cogliere sul vivo una delle correnti che destavano e alimentavano l'opposizione alle rappresentazioni cultuali del Cristo, di Maria, dei Santi.

Era dunque forse tutta una visione antropologica, la visione del dualismo manicheo; era tutta la concezione orientalistica dei principi dominanti nel mondo, che suggerivano la opposizione irriducibile alle raffigurazioni sensibili del divino e dei suoi strumenti nell'opera di avviamento dell'universo verso il trionfo del bene?

Erano gli elementi semitici tradizionalmente fortissimi nell'esperienza cristiana che si opponevano radicalmente alla figurazione di Dio, quegli stessi elementi semitici che rinnovavano il divieto dell'Esodo nel movimento islamico?

Interrogativi di questo genere fanno intravvedere come complessi fossero gli elementi che entravano nel giuoco delle forze politiche e religiose, al momento in cui gli Isaurici intraprendevano la grande riforma e il vasto programma di consolidamento del vacillante Impero d'Oriente.

Nei secoli immediatamente precedenti le questioni teologiche, cosí appassionatamente fomentate dal turbolento monachismo egiziano ed anatolico, avevano in assoluta prevalenza assorbito e concentrato in sé l'appassionato fervore del composito mondo bizantino.

Anche nelle questioni trinitarie e cristologiche, che avevano avuto le loro tappe salienti nei Concili di Nicea e di Costantinopoli, di Efeso e di Calcedonia, si sarebbero potuti constatare soggiacenti interessi e rivalità di gruppi etnici diversi, di scuole diverse, di movimenti ascetici e spirituali rivali.

Ora l'enorme sviluppo assunto dal monachismo orientale, la sconfinata ricchezza immobiliare che questo monachismo era venuto accentrando nelle proprie mani, spostavano automaticamente l'interesse religioso dal terreno della pura speculazione teologica a quello della disciplina cultuale, sí da rendere il problema della riforma religioso-politica dell'Impero un problema di manomorta e di espropriazione ai fini dell'interesse statale.

Il cristianesimo era entrato nel mondo come una forza innovatrice e restauratrice di tutti gli istituti, dei valori, delle forme inerenti alla vita associata, non perché avesse preconcepito e formulato il proposito di trasformarli secondo un piano prestabilito e secondo un programma predisposto. Mirando a tutt'altra cosa che a riforme sociali, mirando precisamente ad attendere nella preghiera e nel desiderio la instaurazione del Regno di Dio, aveva effettivamente e praticamente scompaginato e sconvolto tutta la struttura dell'organismo sociale.

Aveva cosí insegnato e rivelato agli uomini per la prima volta una dialettica storica che non aveva precedenti e che sembrava in se stessa paradossale ed assurda. In realtà, non era che un'adeguazione perfetta di quelle che sono le ineffabili e misteriose capacità dello spirito umano, in virtú delle quali il vero assurdo per l'uomo è di concepire piani di trasformazione sociale, quasiché l'uomo possa essere la pedina inerte e meccanicamente determinabile di un giuoco tutto affidato a forze fisiche ed empiriche.

La verità è invece che la vita associata degli uomini riposa, per una buonissima parte, su forze imponderabili e su finalità imprevedibili, donde l'eterna validità della legge della eterogenesi dei fini, per cui la realtà conseguita è sempre immancabilmente diversa se non contraria alle intenzioni e alle visuali di coloro che credono di creare a loro libito i fatti e la storia. Il cristianesimo aveva mirabilmente trasfuso in sé la consapevolezza di questa legge, spingendo lo sguardo degli uomini oltre tutti gli orizzonti dell'attività materialmente disciplinabile e osservabile, per farne cosí dei creatori piú operosi di rinnovamento e di palingenesi.

Ma era una consegna molto ardua quella che il cristianesimo si assumeva nella storia. Il fascino della realtà empirica sopraffà e paralizza i grandi ideali spirituali.

E la comunità cristiana, nata dall'aspettativa del Regno, non si era potuta mantenere a lungo in quella condizione d'isolamento sdegnoso di fronte alla realtà empirica, a cui pure era collegata la sua azione piú alta e la sua virtuosità piú efficace. La trasformazione apparentemente cristiana dello Stato l'aveva portata piú decisamente che mai a mescolarsi agli interessi della terra e a rivestirsi di incombenze sociali.

Era naturale che lo Stato a sua volta si levasse irritato contro questa che poteva apparire subito una ingerenza insidiosa della Chiesa nel terreno delle proprie mansioni specifiche e delle proprie funzioni inalienabili.

Bisanzio doveva fare, prima di Roma, questa esperienza dello Stato, che offeso e vulnerato dalla penetrazione della Chiesa sul terreno dell'economia pubblica e delle direttive politiche, si rifaceva, ingerendosi sul terreno della spiritualità e del culto associato.

Quando la Chiesa dimentica che la legge della sua attività è la legge delle realizzazioni empiriche attraverso la negazione dell'empirismo e mercè una posizione antitetica a tutti gli interessi terreni, non è che logico e naturale che anche lo Stato tenti di realizzare i suoi fini empirici attraverso una intrusione per antitesi sul terreno degli interessi spirituali e religiosi.

Ci dice il cronista bizantino Teofane che nel 726 l'empio imperatore Leone cominciò un discorso sul rovesciamento delle sante e venerabili immagini. Come era consuetudinario a Bisanzio, fu probabilmente durante una assemblea del popolo tenuta all'ippodromo o al tribunale della Magnaura che l'imperatore annunciò la sua volontà in materia.

Giunto al potere nel 717, vale a dire un decennio prima, in mezzo a catastrofi inenarrabili, Leone aveva già dato prova di capacità sorprendenti nella riorganizzazione militare ed amministrativa dell'Impero. Ora egli voleva rinsaldare la sua opera riformatrice, colpendo quella potenza monacale che era tutta raccomandata alle forme devozionali delle superstizioni popolari.

Chissà che nel suo spirito non parlasse la voce ancestrale di semiti istintivamente avversi ad ogni raffigurazione del divino e

chissà che in certo modo egli non volesse, attraverso le sue misure avverse al culto delle immagini, tendere la mano all'Islam cosí vicino e cosí pericoloso?

Ma la reazione alle decisioni imperiali fu formidabile. Tutta la parte ellenistica dell'Impero si schierò contro i provvedimenti imperiali.

L'Italia intiera, i cui vincoli con l'Oriente avevano ormai già subìto un cosí profondo logoramento, si sollevò. Papa Gregorio II inviava all'imperatore una lettera dogmatica, in cui protestava energicamente contro la sua intromissione nel dominio inviolabile della fede. Tutte le città della Venezia, dell'Esarcato e della Pentapoli, colsero l'occasione a volo per costituire milizie autonome.

Leone III, nient'affatto spaventato da queste resistenze, che egli si trovava vicinissime a Costantinopoli nella persona del patriarca, non si diede per vinto. Nello stesso mondo arabo, che Leone III probabilmente si era illuso di accattivarsi con le sue misure anticultuali e quindi antimonastiche, le conseguenze furono disastrose.

Dal suo monastero di San Saba a Gerusalemme, Giovanni il Damasceno faceva sentire la sua voce in tre discorsi «contro coloro che denigrano le sante immagini».

L'Islam dovette gioire di vedere queste divisioni intestine delinearsi nell'Impero che non aveva cessato di sognare ancor piú manomesso.

A Roma il successore di Gregorio II, Gregorio III, spingeva piú avanti la reazione della Curia romana, convocando un sinodo di 93 vescovi, tra i quali quelli di Grado e di Ravenna, dove furono dichiarati esclusi dalla comunione ecclesiastica quanti si rifiutassero di venerare le immagini.

Leone III, al colmo della irritazione, infierí contro i suoi territori occidentali, cosí dal punto di vista fiscale come dal punto di vista amministrativo.

Quando nel 740 il sovrano bizantino moriva, la lotta era in pieno sviluppo.

Una divisione netta si era stabilita tra le provincie europee dell'Impero e le provincie asiatiche: quelle irremovibili nel culto alle immagini, queste tutte guadagnate alla campagna imperiale.

Sotto le forme religiose del dissidio non operavano in maniera palese le irriducibili antinomie etniche e culturali dell'Impero?

Il figlio di Leone III, Costantino V, fu piú feroce che mai nella propaganda iconoclastica.

Nel febbraio del 753, per sua volontà 388 vescovi, venuti da tutte le parti dell'Oriente, si radunavano nel palazzo di Hieria sulla riva asiatica del Bosforo e pur proclamando la maternità divina di Maria e la validità della intercessione dei santi, condannavano qualsiasi culto delle immagini. Costantino aveva ormai cosí il titolo giuridico per perseguitare legittimamente dal punto

di vista politico e religioso chi rifiutasse di sottoscrivere alla pratica iconoclastica. Che cosa egli mai faceva in tal modo se non dare esecuzione alle sentenze della riconosciuta autorità ecclesiastica?

Quando Costantino V moriva di carbonchio il 14 settembre 775, si può dire che il terrore regnasse su tutto il territorio dell'Impero.

Roma frattanto non era stata inattiva. Nel 769 il Papa Stefano III aveva nuovamente fatto condannare da un sinodo le sentenze del sinodo orientale del 753.

Il figlio e successore di Costantino V, Leone IV, rallentò la persecuzione iconoclastica. Egli aveva al suo fianco una ateniese, Irene, cui evidentemente il partito asiatico di corte non riusciva accetto. I propositi e le convinzioni di questa donna non comune ebbero modo di manifestarsi apertamente e vittoriosamente quando, morto Leone IV l'8 settembre 780, essa prese nelle sue forti mani le redini del potere, lasciando completamente nell'ombra il figlio Costantino VI, contro cui infierí in crudelissimo modo.

E il suo programma religioso era null'altro che quello della restaurazione del culto delle immagini. L'opera dei primi due imperatori isaurici era completamente annullata.

Gli esiliati tornarono a Costantinopoli, i monaci ricomparvero in pubblico, le reliquie disperse sotto Costantino V furono

ricollocate nelle chiese, in mezzo a grandi manifestazioni di popolo. Ma occorreva ufficialmente annullare le decisioni sinodali del 753, che erano divenute in certo modo leggi statali. E allora Irene favorì la convocazione di un Concilio ecumenico, creando patriarca il suo segretario Tarasio, ed invitando il Papa a fare il viaggio di Bisanzio.

Si adunava così a Costantinopoli nella chiesa dei SS. Apostoli il 17 agosto 786 il settimo Concilio ecumenico.

Fu interrotto nei primi giorni stessi della sua convocazione da una irruzione armata della guardia imperiale, fedele alla memoria di Leone e di Costantino. Irene non si spaventò per questo. Trasferì le truppe insorte in Anatolia sostituendole con legioni tracie, sicure, e il sinodo fu riconvocato a Nicea in Asia Minore, il 24 settembre 787, nella chiesa di Santa Sofia.

Vi assisterono 350 vescovi e uno sterminato numero di monaci, che vedevano giunta la loro rivincita. In sole otto sessioni il culto delle immagini fu solennemente restaurato, i vescovi che si erano dichiarati iconoclasti riconciliati o deposti, la dottrina del culto delle immagini dogmaticamente sanzionata.

Rivendicando di fronte allo Stato la piena autonomia della propria liturgia e della propria organizzazione religiosa, la Chiesa spingeva il monachismo verso una organizzazione autonoma che era in pari tempo fonte di intensa operosità spirituale e di pericoloso accentramento plutocratico e politico.

È durante la lotta iconoclastica che si forma nel sobborgo costantinopolitano di Saccourion il famoso cenobio dello *Stoudion*. Il suo principale rappresentante Teodoro si costituisce agli inizi del secolo IX patrocinatore energico della divisione dei poteri fra Chiesa e Stato e in pari tempo del potere supremo del vescovo di Roma.

Gli imperatori iconoclastici non erano stati né degli infedeli né dei razionalisti. Al contrario, erano stati uomini di una particolare fede religiosa sinceri e convinti, che avevano creduto di purificare la tradizione cristiana da sopravvivenze pagane. «Io sono imperatore e sacerdote», scriveva Leone III a Papa Gregorio II ed era partendo da questo principio che Leone III aveva creduto suo diritto dar forza di legge alle proprie concezioni religiose e imporle ai propri sudditi. E poiché alla sua anima di orientale la rappresentazione e il culto dei santi costituivano contaminazioni superstiziose, su cui si era venuta a deporre come una incrostazione parassitaria la floridezza pecuniaria dei monaci, egli e suo figlio ricorsero ad ogni mezzo per distruggere la potenza monacale.

Che l'iconoclastia avesse radici piú profonde di quelle che potrebbe immaginare chi ritenga il movimento iconoclastico risultato di un capriccio di corte, appare ben chiaro alla ripresa del movimento sotto Leone V l'Armeno che nell'813, deposto Michele Rangabes, ritornò in pieno alla politica di Leone III e di Costantino V. Nell'815 un secondo sinodo iconoclasta si riuniva

a Santa Sofia a Costantinopoli, il cui decreto, conservatoci nelle opere apologetiche del patriarca Niceforo, proclamava «di condannare la pratica vana, non autorizzata dalla tradizione, di fabbricare e venerare immagini, e di preferire l'adorazione spirituale e sincera». Questo decreto riproduceva le idee essenziali del sinodo iconoclasta del 753, confermandone gli atti e proclamando di nuovo la interdizione del culto alle immagini.

Questa seconda fase del movimento iconoclasta fu altrettanto crudele e implacabile che la prima. La politica di Leone V fu seguita dai suoi successori Michele II e Teofilo. Alla morte di questi si verificò la stessa situazione che si era verificata alla morte di Leone IV.

La vedova di Teofilo, Teodora, era, come lo era stata Irene, fautrice del culto delle immagini e la morte prematura del marito la poneva ora alla direzione dello Stato, in nome del minorenne figlio Michele, come Irene aveva padroneggiato lo Stato in nome del figlio Costantino.

Ma il còmpito di Teodora fu questa volta molto piú facile. Ormai la situazione generale dell'Impero cosí in Oriente come in Occidente era profondamente cambiata e una politica di temperanza si imponeva.

Un nuovo sinodo convocato nell'839 confermava i canoni del sinodo niceno del 787 e restaurava definitivamente il culto delle immagini. Quando il sinodo ebbe terminato i suoi lavori, una

pompa solenne si svolse nella chiesa di Santa Sofia, la prima domenica di quaresima, l'11 marzo. Ancora oggi la Chiesa greco-ortodossa celebra il ricordo di questa fastosa cerimonia nella cosiddetta festa annuale della ortodossia. Contemporaneamente i tre patriarchi di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme proclamavano nel Vicino Oriente la restaurazione del culto liturgico alle icone.

Frattanto il movimento aveva sortito conseguenze di una portata incalcolabile in tutti i domini della spiritualità e della politica nel Vicino Oriente e nel mondo mediterraneo.

Nel dominio dell'arte le conseguenze dell'iconoclastia furono singolari. Se numerosi e magnifici monumenti, mosaici, affreschi, statue, miniature, andarono perduti, una nuova arte decorativa fu creata. Si tornò alle vecchie tradizioni alessandrine, con una spiccata tendenza all'osservazione della natura e al realismo. Se le rappresentazioni scultoree dei santi scomparvero dalle consuetudini delle chiese orientali, nuove scene apparvero nell'arte parietale: scene di caccia, scene dell'ippodromo, scene di genere con animali, uccelli, alberi. Nelle arti minori tutto un nuovo tipo di monete e di sigilli compare sotto le insegne delle idee iconoclastiche.

Ma le conseguenze piú gravi si realizzarono sul terreno politico. Il distacco dell'Italia e del Papato dall'Impero fu completo e una folla di monaci orientali si trapiantò sulla penisola.

Roma, affrancata piú che mai dai legami bizantini, poteva iniziare liberamente e speditamente, sulla falsariga dei dettati cristiani, la sua grande opera di costituzione politica occidentale, nei rapporti tra vita politica e vita religiosa, in tutte le loro ramificazioni e in tutte le loro espressioni.

V
LA NASCITA CAROLINGICA

Storici delle istituzioni politiche e dei movimenti culturali sogliono parlare di «rinascita» quando trattano dell'età inaugurata dalla incoronazione imperiale di Carlo Magno.

Ma si tratta di una designazione unilaterale ed arbitraria.

Quando ci si pone da un punto di vista globale e totalitario dello sviluppo storico e sociale del messaggio cristiano nella storia; quando ci si sforza di collocare l'età carolingica nel piano di sviluppo, logico e dialetticamente privo di qualsiasi soluzione di continuità, della rivelazione evangelica nella vita associata mediterranea; si intuisce di primo acchito che non è il caso di parlare di «rinascita», bensí solo e propriamente di «nascita».

Il ripristino di vecchie designazioni cadute in disuso; la resurrezione di istituti che solo all'apparenza appaiono reincarnazioni di istituti scomparsi; non sono dati sufficienti per parlare di improvvise reviviscenze di fatti e di fattori, superati dal processo collettivo dello spirito umano.

Se la novità introdotta nel mondo occidentale dal gesto consacratore di Leone III appare come una improvvisa resurrezione dell'Impero scomparso nel V secolo, e se il fervore culturale che si determina all'epoca di Carlo Magno e dei suoi successori sembra evocare dal sepolcro forme spente di cultura classica, in

realtà la costituzione dell'Impero carolingico è una creazione originale cristiana, che va collocata nel piano ascensionale della Chiesa, chiamata ad assolvere mansioni di direttiva politica e di pedagogia intellettuale.

E non è senza profondo significato che il vescovado occidentale si assuma la responsabilità, di vastissima portata, di consacrare nuovo imperatore un sovrano d'Occidente, nel momento stesso in cui il cesaropapismo di Bisanzio ha mostrato, durante la controversia iconoclastica, di arrogarsi poteri spirituali che manomettono l'autonomia del fatto religioso e la piena libertà della vita ecclesiastica.

Oramai, nella piena maturità dei tempi, dopo che la irruzione islamica ha dilacerato l'unità romana del mondo mediterraneo, la duplice orientazione della comunità cristiana in Oriente e in Occidente ha modo di esplicarsi in tutte le sue possibilità e in tutte le sue vaste ripercussioni.

Mentre in Oriente il potere episcopale è sempre piú rigidamente asservito al libito governativo, Roma, libera nelle sue mosse, praticamente isolata da Bisanzio, cerca in Occidente quella cooperazione politica che se umanamente offrirà tutti i rischi delle cupidigie terrene, spiritualmente consentirà alla Chiesa una funzione pubblica di cui altrimenti non sarebbe stata capace.

L'incoronazione imperiale di Carlo Magno è senza dubbio l'avvenimento capitale e centrale del Medioevo. È anzi uno di

quei rarissimi avvenimenti di cui, considerati in sé, si può dire che se non fossero accaduti, la storia del mondo sarebbe stata profondamente diversa.

Ma è vano e stolto immaginare che un passo di quell'importanza sia il risultato del proposito deliberato di un Papa o dell'accorgimento singolo di un sovrano.

Esso è piuttosto uno di quei fatti tipici di cui si può segnalare, passo per passo, la maturazione lenta e la preparazione sotterranea, di cui poi l'accadimento esteriore non è che l'epilogo tempestivo e il risultato appariscente.

Noi già abbiamo detto al principio di questa sistematica esposizione del ciclo di sviluppo del fatto cristiano nella storia che, trasportato sul terreno sociale e politico, l'annuncio cristiano, l'annuncio della rinascita gloriosa dei credenti nel Regno di Dio, che è trasfigurazione di valori e di cose, aveva determinato come conseguenza immediata una separazione netta e assoluta tra elementi politici ed elementi religiosi, operanti nel quadro della vita associata degli uomini.

L'inciso evangelico, «restituite a Cesare quel che è di Cesare ma a Dio quel che è di Dio», divenuto consegna di una società in evoluzione, la società mistica della Chiesa, aveva assunto una portata e una significazione variabili, in funzione delle circostanze peculiari in cui la società uscita dal Vangelo veniva a trovarsi e ad operare.

Per la Cristianità pre-costantiniana si era trattato, esclusivamente, di rivendicare l'autonomia della coscienza religiosa, al cospetto delle pressioni e delle ingerenze dello Stato totalitario romano.

Tertulliano, Ippolito Romano, Cipriano erano stati i veri indicatori intransigenti dell'assoluta incompatibilità tra valori religioso-cristiani e valori politico-statali, dal momento che questi ultimi erano conglobati in quell'Impero romano che non ammetteva e non consentiva evasioni e sconfinamenti dall'àmbito ecumenico dei suoi poteri e della sua giurisdizione.

Col passaggio di Costantino e dell'Impero ad una formale professione cristiana, il cristianesimo si era trovato in un serio imbarazzo ed immediatamente l'apologia e la teologia della comunità cristiana ufficiale si erano palarizzate su due direttive divergenti.

Già prima di Costantino, apologisti cristiani avevano cercato di mostrare una certa convergenza ideale fra la universalità progressiva dell'Impero di Roma e le finalità cattoliche del messaggio evangelico.

Dopo la conversione di Costantino scrittori orientali come Eusebio di Cesarea non avevano esitato ad imbarcarsi entusiasticamente verso le nuove prospettive dischiuse dal favore imperiale e a proclamare che oramai il Regno di Dio si era effettuato in qualche modo con la cristianizzazione ufficiale e propizia della corte imperiale.

In Occidente le resistenze all'accaparramento e all'asservimento cortigianeschi furono decise ed eroiche, specialmente quando, con il favore concesso alla professione ariana, cosí largamente fruttifera nel mondo del proselitismo barbarico, l'Impero mostrava di voler fare sua per sempre una concezione del messaggio cristiano che, sopprimendone gli elementi misterici, svuotava l'organismo ecclesiastico di qualsiasi autonoma funzione e di qualsiasi inconfondibile essenza.

Costantino si era proclamato vescovo per gli affari esteriori. Fu una pretesa che i sovrani di Bisanzio continuarono a fare costantemente propria, dando una portata sempre maggiore a quella zona di «affari esteriori» a cui essi avrebbero preteso di limitare i loro diritti statali.

Già agli inizi del quarto secolo e durante il suo corso, Osio di Cordova, Lucifero di Cagliari, Ilario di Poitiers, Ambrogio di Milano, avevano rivendicato la libertà inviolabile e i diritti sacrosanti della Chiesa, sul terreno delle formulazioni dogmatiche e su quello dell'amministrazione carismatica.

Ma il problema che questi grandi scrittori occidentali avevano tenacemente risolto in nome dei diritti della coscienza cristiana si era venuto facendo, adagio adagio, piú urgente e piú complesso, di pari passo con la ingerenza sempre maggiore dei sovrani bizantini nella sfera della vita sacramentale e liturgica della comunità credente.

Per quanto ormai staccata da Roma, la corte bizantina faceva sentire su tutto l'Occidente cristiano gravosa e pesante la sua mano.

Non bisogna mai dimenticare che l'Impero romano continuava ad apparire, per tutti, Impero unico ed indivisibile. Anche diviso tra amministrazione occidentale ed amministrazione orientale, l'Impero era unico e i due imperatori apparivano come amministratori solidali del medesimo unico Stato.

Ma adagio adagio simile concezione appariva sempre piú come un'illusione giuridica. A mezzo il secolo ottavo il mondo orientale o bizantino-greco-slavo e il mondo occidentale-romano-germanico non rappresentavano per lingua, per composizione etnica, per interessi spirituali due mondi differenti e distinti?

Con la sua azione energica, con la sua politica lungimirante, con la sua forte coscienza spirituale, il Pontificato romano aveva potentemente contribuito alla delineazione delle rispettive posizioni. Fin dal tramonto del secolo quinto, quando Zenone aveva emanato quel suo editto d'unione che avrebbe voluto riconciliare ortodossi e monofisiti, i Papi di Roma, Felice III, Gelasio I, Simmaco, Ormisda, avevano rivendicato, di contro all'imperatore che ostentava animo di sacerdote e di principe, l'esclusiva potestà spirituale dell'episcopato e la suprema dignità magistrale del Pontificato romano. Gelasio specialmente aveva formulato in

piena regola la teoria della distinzione dei due poteri, in una lettera incorporata piú tardi nel corpo giuridico della Chiesa occidentale.

Già nel 484, a due anni di distanza dalla promulgazione dell'*Enotico*, Felice III aveva richiamato l'imperatore Zenone al dovere tassativo di rispettare e di far rispettare i privilegi della Chiesa, la quale si deve reggere secondo le leggi proprie.

Ad un decennio di distanza Papa Gelasio ribadiva i medesimi concetti, proclamando senz'altro che qualora un reggitore cristiano presuma per la sua qualità di poter dettare sentenze in materia religiosa, non farà altro che meritarsi la qualifica di persecutore.

E nella famosa lettera all'imperatore Anastasio, la duodecima della raccolta delle sue lettere, Gelasio aveva definito che la vita umana associata è guidata da due poteri, quello sacerdotale e quello regio. Superiore il potere sacerdotale perché i ministri di Dio e dell'altare hanno al cospetto del Cristo giudice la responsabilità anche della condotta dei sovrani.

Gelasio trae la giustificazione della sua dottrina politica da una vera e propria filosofia della storia: se prima dell'avvento del Cristo vi furono figure che assommarono in sé la potestà sacerdotale e quella regale, come il santo re Melchisedecco, la loro apparizione nella storia non aveva che valore di simbolo. Se gli imperatori pagani hanno accampato la titolatura di pontefici massimi, questo è stato soltanto in virtú di una blasfema parodia

voluta da Satana. Con la comparsa del Cristo nella storia, di quel Cristo che è vero re e sacerdote, gli imperatori dovevano necessariamente ripudiare qualsiasi insegna pontificale, come i Pontefici dovevano spogliarsi di qualsiasi qualifica regia.

Gelasio proclama in tutte le sue lettere che Cristo ha separato i due uffici, sicché una qualsiasi loro rimescolatura non potrà essere che nuovamente una blasfema caricatura satanica.

Papa Simmaco porterà piú innanzi il confronto gelasiano, distinguendo ancor piú nettamente fra l'*honor imperatoris* e l'*honor pontificis*.

Che il pensiero di Gelasio e di Simmaco non fosse espressione personale di una dottrina romana, fosse bensí la formulazione ufficiale di un pensiero comune a tutta la Cristianità occidentale, appare dalle opere degli scrittori africani del tempo.

Secondo Fulgenzio di Ruspe il vescovo e l'imperatore rappresentano le due autorità massime, e ciascuna di esse ha il suo ambito, oltre ai limiti del quale non può spingersi.

Naturalmente non mancano vescovi cortigiani che, come Eusebio di Cesarea in Oriente, anche in Occidente abbondano nei complimenti adulatori per il potere regio. Basta ricordare Ennodio di Pavia e il suo panegirico a Teodorico.

Come non mancano del resto in Oriente scrittori che si ribellano alla concezione aulica della tradizione eusebiana. Basta ricordare Massimo il Confessore.

Ma la linea politica della Chiesa appare chiara e coerente.

Quando pertanto nella prima metà del secolo ottavo la persecuzione iconoclastica ruppe definitivamente i collegamenti ideali fra Oriente ed Occidente, fra Roma e Bisanzio, la visione politica, pazientemente elaboratasi nel grembo della Cristianità occidentale, prese automaticamente forma concreta e incarnazione personale.

Questa concezione della duplicità dei poteri, cosí nettamente venutasi formulando nella tradizione della Curia romana, induceva ormai logicamente e fatalmente l'episcopato romano a ricercare in Occidente, in quell'Occidente che fin dall'epoca dell'imperatore Costanzo si era cosí fieramente levato in difesa dell'ortodossia di fronte all'insidia dell'Oriente ariano, il rappresentante degno di quella potestà regale che la Chiesa di Roma avrebbe contemporaneamente innalzato ed abbassato, per farlo sovrano degli interessi terreni e nel medesimo tempo strumento dei suoi interessi spirituali.

Situazione delicatissima di equilibrio instabile, ma sulla quale appunto per questo, in virtú di quella legge delle realizzazioni attraverso le antitesi che è il fondamento di tutta la dialettica pedagogica e fattiva del cristianesimo nel mondo, Roma avrebbe innalzato lembo a lembo la sua originale creazione politica e sociale.

Dove rivolgersi, se non ai Franchi? La Gallia cristiana era stata la grande conquista di Cesare, ma era stata anche la grande conquista di Cristo.

Quando a mezzo il secolo quarto l'Oriente di Costanzo aveva creduto di poter soggiogare, non solamente in politica, ma anche in religione, l'Occidente, la Gallia cristiana di Ilario di Poitiers aveva resistito come un sol uomo all'insidia contaminante.

La calata dei Franchi nella Gallia romanizzata e cristianizzata aveva determinato una progressiva assimilazione che doveva culminare nel battesimo ortodosso di Clodoveo.

Fu il primo dei capi tribú che seppe riunire i Franchi. Con lui si iniziava la dinastia dei Merovingi.

Se la sua vita e il suo governo furono maculati da delitti innominabili e da dissolutezze nefande, il suo battesimo lo redense, al cospetto degli scrittori ecclesiastici, da tutte le sue malefatte.

Si direbbe che questi scrittori presentissero il destino del popolo da lui capeggiato.

Gregorio di Tours, che scrive all'indomani dell'opera di Clodoveo, nel narrare i continui delitti del re ripete invariabilmente che ogni giorno Iddio faceva cadere un nuovo nemico di Clodoveo ingrandendone il regno perché egli «camminava diritto nelle vie del Signore e faceva ciò che al Signore era grato». Altrove egli lo chiama addirittura un novello Costantino.

E cosí altri scrittori piú o meno vicini parlano in modo da far chiaramente capire che in questo nuovo Costantino essi già prevedono Carlo Magno. Ed è veramente mirabile la persistente

continuità con cui i Papi non cessano di seguire l'opera dei Franchi, imponendo ad essi la missione desiderata e preveduta dalla Chiesa.

Cosí l'imperatore Anastasio, anch'egli, dal canto suo, apprestando remotamente alla albeggiante potenza franca in Occidente gli elementi del suo riscatto e della sua futura imperiale affermazione, conferiva a Clodoveo le insegne di patrizio e di console che egli assumeva a Tours, dove i vescovi lo salutavano uomo di Dio, nuovo Costantino.

Fin da allora la sua capitale era fissata a Parigi.

Alla morte di Clodoveo il regno franco subí lacerazioni e discordie logoranti.

I quattro regni di Austrasia, Neustria, Aquitania, Burgundia, sorti e risorti dopo la morte di Clodoveo, si riducevano nel secolo settimo ai soli due primi, l'Austrasia e la Neustria.

Nella Neustria, formata dalla Gallia occidentale e meridionale, erano i Salici. In mezzo ad essi gli elementi romani avevano un netto e riconoscibile predominio. Nell'Austrasia invece erano i gruppi dei Ripuari e in grembo ad essi avevano la prevalenza gli elementi germanici, favoriti naturalmente dai contatti e dalle continue relazioni con la piú vicina patria antica.

Fra i due regni è viva la concorrenza che si esplica in particolare fra i due palazzi, dove primo ufficiale era il maestro o mag-

giordomo, le cui mansioni, dapprima unicamente amministrative, divennero sempre piú vaste attraverso la gestione delle finanze, fino senz'altro alla direzione suprema di tutto il governo.

Le ragioni del prevalere dell'una o dell'altra casa regale vanno ricercate in tutto l'andamento della civiltà mediterranea, a partire specialmente dalla irruzione islamica.

Il prevalere dei maggiordomi sulla stessa autorità regale ha fatto apparire i decadenti re merovingi sovrani deboli e spregevoli, incapaci di qualsiasi energico sforzo di volontà e di qualsiasi gesto autoritario. La tradizione li ha bollati col titolo di *re fannulloni*, destinati prima o poi a cedere il posto ai loro tutori e ai loro consiglieri, divenuti irresistibilmente loro fortunati rivali.

È una visione semplicistica, superficiale ed ingiusta della vera situazione e del genuino corso dei fatti.

Che ai Franchi dovesse spettare un destino eminente nello sviluppo della costituzione europea, mano mano che si andavano sgretolando i vincoli della vecchia *Romània* e che il centro di gravità di tutta la politica europea andava spostandosi verso il Nord, era cosa che si sarebbe potuta intuire dal momento stesso in cui i Franchi, venuti a contatto con le popolazioni gallo-romane, ne avevano assorbito l'infrangibile senso della solidarietà con Roma, e verso Roma avevano rivolto le loro aspettative e le loro speranze.

Le guerre fortunate che essi poi sostennero ad Occidente come ad Oriente li fecero ancor piú arbitri delle sorti continentali europee.

Ma quel che portò ad efficienza incontrastabile il regno d'Austrasia e i suoi maggiordomi fu lo stesso scompaginarsi della *Romània* di fronte all'espansione musulmana e il conseguente indebolimento del regno della Neustria.

Il regno franco sotto i Merovingi era costantemente apparso come una potenza dominata da una politica internazionale chiara e rettilinea: installarsi solidamente nel Mediterraneo.

Dal loro primo stanziamento in Gallia, i Merovingi avevano, si direbbe d'istinto, cercato di raggiungere la Provenza. Teodorico li aveva allontanati da colà. E allora essi erano stati tratti a pencolare verso la Spagna, ingaggiando la lotta contro i Visigoti.

L'arrivo dei Longobardi in Italia aveva rappresentato un formidabile ostacolo alla loro tendenza a calare verso il Mediterraneo, attraverso la penisola.

Una progressiva debolezza finanziaria corrode la potenza merovingica. Durante il corso del settimo secolo il tesoro di corte viene sensibilmente assottigliandosi.

Non ci sono piú i bottini delle guerre esterne: non ci sono piú neppure i sussidi bizantini. Il re non è un proprietario di terre che viva unicamente del loro reddito. Senza dubbio Gregorio di Tours ci è testimone che esistono copiose terre e *villae* costituenti

il fisco sovrano. Il re ne dona in quantità, ne dilapida prodigalmente a profitto di amici e di chiese. Ma è evidente che il principale cespite degli introiti regali è l'imposta.

Però questa imposta, che come eredità di Roma non è stata mai abolita, sembra dare un reddito sempre piú basso. La verità è che l'imposta indiretta, vale a dire il pedaggio, è diminuita enormemente in rapporto alla diminuzione generale del commercio. Il quale rallentamento commerciale appare come la conseguenza di una crescente anemia del traffico marittimo, paralizzato dalla espansione dell'Islam sulle coste del Mediterraneo.

Questa decadenza del traffico doveva soprattutto colpire la Neustria, dove si trovavano le città commerciali. Per questa ragione la Neustria, la quale era stata la base della potenza regale, era fatalmente condannata a cedere adagio adagio di fronte all'Austrasia, dove la vita economica era disciplinata in molto minore misura dalla economia monetaria.

La decadenza del commercio toccò molto meno le regioni del Nord, essenzialmente agricole. Sicché si capisce come, dopo la rovina della economia urbana e commerciale, il movimento di restaurazione dovesse venire di là.

La decadenza del commercio, concentrando tutta la vita verso la terra, doveva d'altro canto dare all'aristocrazia una potenza che nessun'altra forza avrebbe potuto ostacolare.

L'Austrasia, che non aveva sentito le conseguenze della sparizione del commercio dalle città, dove l'amministrazione regia

era meno sviluppata e dove la società gravitava tutta intiera intorno ai grandi dominî, doveva acquistare automaticamente una preponderanza sempre piú sensibile.

Alla testa della sua aristocrazia appare la famiglia dei Pipini, famiglia di grandi proprietari del Belgio che ha ad Héristal, sulla Mosa, la residenza favorita, nominata, a partire dal 752, come un *palatium*.

Bisogna tener conto di queste circostanze preliminari per comprendere lo sviluppo della politica cosí continentale come papale che porterà all'incoronazione dell'800.

Fin dalla morte di Clodoveo II, nel 656, i maestri di palazzo erano divenuti nell'Austrasia cosí potenti che già tradivano le loro tendenze a costituire un ducato separato ed autonomo. Ma i legami sempre stretti ancora tra Salici e Ripuari e dall'altro canto l'unità territoriale del paese, spingevano invece inevitabilmente alla formazione di un solo regno, con la prevalenza dei Ripuari.

Alla morte di Pipino il 16 dicembre 714, Carlo Martello vinceva le rivalità familiari e si accingeva, con la sua chiaroveggenza, a costituire stabilmente le fortune della propria dinastia. Con una serie di guerre vittoriose contro Sassoni, Frisi, Bavari, Alamanni, poneva termine all'invasione germanica.

Nel 732 vinceva a Poitiers i musulmani d'Africa, avanzanti dalla Spagna attraverso i Pirenei, con quella memorabile rotta che doveva restare avvolta in un alone di leggenda nelle canzoni di gesta.

Cinque anni dopo occupava la Provenza, riuscendo cosí a costituirsi signore di tutta la Francia, che tenne, inviolabile, fino alla sua morte, nel 741.

A lui succedevano i figli Carlomanno e Pipino. Si sarebbe potuto aspettare una delle consuete sanguinose contese fra i due fratelli, se Carlomanno, dopo le stragi da lui compiute nella guerra contro gli Alamanni nel 746, non avesse sentito il bisogno di andare a ritirarsi, stanco del mondo, nell'alta solitudine del Soratte.

Pipino rimaneva dunque solo. Erede non solo dei territori, ma anche dell'accorta saggezza del padre, sentí il bisogno di chiedere alla Roma dei Papi, che non era piú la Roma degli imperatori, un riconoscimento ed una consacrazione ufficiali, che venissero a legittimare di fronte al mondo la sua posizione regale rispetto all'erede dei Merovingi, Childerico.

Mandò pertanto una sua ambasciata al Papa Zaccaria, chiedendo se non convenisse a lui anziché a Childerico, che non esercitava di fatto alcuna autorità regale, il titolo di re. Il Papa compí allora un gesto di una importanza storica incalcolabile: si ingerí direttamente e personalmente nelle cose politiche, atteggiandosi a distributore di regni e a sanzionatore di vincoli di sudditanza, fra le comunità statali e il rispettivo sovrano.

La sua parola ebbe l'aria di volere semplicemente sanzionare uno stato di fatto. E poiché nell'Impero romano il principio ereditario di successione al trono non era stato mai apertamente e

giuridicamente sanzionato, mentre tra i barbari l'elezione dei rispettivi re era pratica comune, il Papa sentenziò che, ove il bene del paese lo avesse suggerito, era ben conveniente che assumesse il titolo regale colui che di fatto la potestà regale esercitava.

Ed ecco il grande colpo di Stato. Nel novembre del 751, in un'assemblea di Grandi radunati a Soissons, Pipino era solennemente innalzato al trono e proclamato re «per consiglio e consenso di tutti i Franchi, con l'assenso della Santa Sede, per elezione della Francia intera, con la consacrazione dei vescovi e l'obbedienza dei Grandi».

L'elezione fu compiuta e secondo il costume germanico e a norma di un'originale pratica cristiana.

In nome del Papa, alla testa dei vescovi, Bonifazio, originariamente Vinifrido, missionario anglosassone che aveva già largamente propagato il nome cristiano fra le tribú germaniche, in mezzo alle quali egli organizzò la gerarchia cattolica, ponendola in relazione con quella di Francia, sottoponendole entrambe alla assoluta autorità del Papa, consacrava Pipino, al modo biblico di Samuele consacrante Saul.

Possiamo facilmente congetturare le ripercussioni vastissime di questo gesto consacratorio, di questo intervento papale nella politica continentale europea, di questa mano tesa dal vescovo di Roma agli usurpatori eredi di Pipino, cosí nelle sfere politiche longobardiche come nella corte imperiale di Bisanzio.

Il Papato sentí la necessità non solamente di destreggiarsi tra questi poteri in contesa per attenuare le impressioni del suo audace gesto politico, ma anche di escogitare un mezzo qualsiasi per legittimare una volta per sempre tutte quelle ambizioni territoriali che la sua preminente posizione morale e spirituale veniva automaticamente a suggerirgli, come frutto inopinato ma indeclinabile del rivolgimento profondo, politico, economico, sociale, che si era venuto determinando nel mondo mediterraneo.

Il Fustel de Coulanges scrisse già ai suoi tempi: «Se si considerino i 150 anni che seguono la morte di Clodoveo, si riconoscerà che gli uomini differiscono poco da quello che erano verso l'ultimo secolo dell'Impero. Trasportiamoci invece ai secoli ottavo e nono e si vedrà che sotto un'apparenza, forse, piú romana, la società è assolutamente differente da quella che era sotto il governo di Roma».

È questa elementarissima ed intuitiva constatazione che vieta di parlare di rinascita carolingica.

Qui noi assistiamo alla nascita pura e semplice di una nuova temperie storica, di una nuova configurazione, non soltanto politica e istituzionale, bensí anche economica, morale, giuridica.

Il cristianesimo occidentale è emerso adagio adagio dai lunghi secoli della sua maturazione religiosa e si sente oramai imporre dalle circostanze esterne un còmpito inalienabile: quello di tenere a battesimo nuovissimi rapporti fra società religiosa e società politica.

Mentre a Bisanzio la Cristianità, logorata dai lunghi dissensi che sono etnici prima che teologici, si abbandona senza resistenze alla manomissione completa dei poteri politici, la Chiesa romana, forte del suo autonomo magistero e della sua libera vita carismatica, in un mondo nel quale l'idea imperiale orientale non ha piú alcun valido e concreto potere, suscita, dal fascio delle forze barbariche, quella che meglio pare atta ad assolvere la sua funzione di cooperatrice, e la solleva per farsene strumento nella sua opera che, essendo spirituale, non manca però di avere infinite e capillari rifrazioni materiali e sociali.

E come la Chiesa d'Oriente escogita i suoi sistemi teologali quasi per farsene baluardo del suo potere, la Chiesa occidentale escogita atti giuridici fallaci e surrettizi, per giustificare, al cospetto del mondo e della storia, le pretese di dominio temporale che vengono formandosi e vengono fermentando all'ombra della originalissima nuova situazione europea.

È in questa temperie morale e storica che noi possiamo individuare le circostanze che debbono aver preparato nel mondo della Curia romana la compilazione fraudolenta di quel documento noto col nome di «Donazione Costantiniana», destinato a esercitare nel Medioevo una cosí profonda azione da determinare il modo comune di giudicare la validità e l'origine del potere temporale dei Papi.

La separazione dell'Occidente dall'Oriente in séguito all'occupazione islamica del Mediterraneo; la necessità per il Papato

di trovare in un possesso territoriale la garanzia della sua libertà, di quella libertà religiosa che Roma vedeva cosí apertamente e funestamente manomessa a Bisanzio; l'opportunità di crearsi nella dinastia dei Pipini e dei Carolingi in territorio di Francia un usbergo tanto piú valido quanto piú lontano, nell'atto stesso con cui questa dinastia incipiente si rivolgeva a Roma per attenerne appoggio e consacrazione; tutte queste circostanze devono avere potentemente influito a far sì che qualcuno in Curia si desse a credere, quasi in virtú di una fantasmagorica autosuggestione, che Costantino, che aveva donato alla Chiesa di Roma la *Domus Lateranorum*, non poteva avere trasportato la capitale a Bisanzio senza avere in pari tempo elargito al Papato dell'età della vittoria ad *Saxa Rubra* un appannaggio conveniente. Il *Constitutum Costantini* è il frutto di questa autosuggestione.

Come tutti i documenti di artefatta compilazione anche il testo del *Constitutum* che noi possediamo in una duplice versione, latina l'una, greca l'altra, tradisce successive stratificazioni leggendarie ed apologetiche, mal giustapposte dal compilatore intenzionale.

Si ritrova innanzi tutto nel documento la leggenda del Papa Silvestro che avrebbe esercitato presso Costantino un'azione cosí provvidenzialmente salutifera.

A questa prima parte tra agiografica e confessionale fa séguito quella che è specificamente definita *donatio*. In questa seconda parte noi possiamo riconoscere elementi di una vera e propria

teoria politica. Costantino vi dichiara di voler concedere al Papa una potestà terrena piú ampia di quella che non possegga lo stesso imperatore. La ragione addotta a giustificazione di simile enunciato si riduce al fatto che il Pontefice fa le veci di colui che Cristo ha eletto suo vicario in terra, vale a dire di San Pietro.

È da tener presente che il documento parla sempre del Papa come vicario del Principe degli Apostoli, non già come vicario di Cristo.

La sovranità temporale attribuita cosí a Papa Silvestro dal documento non è ancora una piena sovranità sul mondo cristiano. È semplicemente un calco del potere imperiale che seguita a sussistere in completa indipendenza.

Si direbbe che i manipolatori del documento abbiano pure sentito e abbiano quindi constatato la costituzione, di fronte all'Impero orientale bizantino, di un Impero occidentale o papale.

Il *Constitutum* si diffonde nel descrivere l'organizzazione gerarchica e lo spiegamento di dignità dell'uno e dell'altro Impero.

In entrambi, le insegne del potere e gli uffici si corrispondono con una perfetta simmetria: al Papa è concesso il diritto di portare la corona d'oro, il *phrygium*, lo scettro e le vesti imperiali, mentre ai suoi chierici sono conferiti l'onore e i privilegi connessi con le cariche del Senato e della milizia.

Il documento parla della corona aurea concessa a Silvestro, specificando però che il Pontefice non ha permesso che gli fosse

posta sul capo, per rispetto alla corona chiericale, mentre invece ha accettato di coprirsi con il frigio, il cui candore designa la resurrezione del Salvatore.

Papa Adriano I, nella sua corrispondenza con Carlo Magno, è il primo Pontefice che fa esplicito e solenne e ufficiale rimando al documento pseudo-costantiniano, come titolo giuridico e legale ineccepibile delle rivendicazioni temporali del Papato. Egli parla esplicitamente «della gran donazione fatta da Costantino a Silvestro, in base al presupposto che non era giusto che l'imperatore terreno esercitasse la propria potestà, là dove l'Imperatore celeste aveva costituito il suo principato sacerdotale».

Ma quando Papa Adriano si riporta cosí alla pseudoDonazione Costantiniana, sono le vicende politiche italiane che già hanno posto, nella giurisdizione del Pontefice, quei territori sui quali egli invoca, attraverso la finzione costantiniana, l'investitura sovrana di Carlo. Tanto vero che quando Carlo accoglie presso di sé alcuni abitanti della Pentapoli, i quali erano andati a lui senza averne ricevuto il permesso dal Pontefice, questi protesta. «Come i Franchi – egli scrive – non vengono a Roma senza licenza del re, cosí costoro non avrebbero dovuto andare in Francia senza licenza del Papa. E come questi rispetta il patriziato del re, cosí il re dovrebbe rispettare quello di San Pietro».

Adriano si rifiuta di ammettere come lecito che Carlo si ingerisca negli affari di Ravenna, perché l'Esarcato e la Pentapoli appartengono oramai a San Pietro.

Un complesso di circostanze veramente sorprendente fa precipitare cosí nel corso della seconda metà del secolo ottavo gli avvenimenti, che da lunga pezza avevano fatto innalzare sempre piú in Occidente la potestà spirituale e politica del vescovato romano.

Destreggiandosi tra Costantinopoli e Pavia, Stefano II aveva tenuto a bada nel suo quinquennio di Pontificato, fra il 752 e il 757, l'insidia longobardica che, da Ravenna occupata, mirava su Roma.

E quando la situazione parve disperata, Stefano II rivolse la bussola della sua linea politica verso Pipino, annunciandogli una sua visita, e col pretesto di chiedere soccorso contro i possibili repentagli che al suo viaggio avrebbe potuto apprestare l'ira di Astolfo, il Papa chiese apertamente soccorso al sovrano franco che dai Papi aveva ricevuto la sua consacrazione.

Pipino accortamente intuisce il vantaggio di una piú stretta collaborazione con il Pontefice. E una solenne ambasceria franca venne ad assicurare Stefano II che la incolumità del suo itinerario sarebbe stata gelosamente salvaguardata.

E il Papa si pose in cammino. Con finissima diplomazia però il Pontefice passa da Pavia e cerca di farsi restituire da Astolfo le terre da lui occupate, che toccavano al Sud di Roma il castello di Ceccano, facente parte del ducato romano. Poiché Astolfo rifiuta qualsiasi concessione, il Papa continua il viaggio e traversa le Alpi.

Era il dicembre del 753. Nei pressi di Ponthion il Papa si incontrava col primogenito del re Pipino, Carlo, il futuro imperatore. Il 6 gennaio 754 il re stesso si faceva incontro al Pontefice, accompagnandolo per un buon tratto e profondendosi in manifestazioni di ossequio.

Fin dal primo colloquio diplomatico fra loro, il re si impegna a far restituire l'Esarcato e gli altri luoghi che vanno di diritto a Roma, non all'Impero, di cui non si parla piú ormai, ma a San Pietro, alla repubblica dei Romani, alla santa Chiesa di Dio.

Ed ecco qui il trapasso già effettuato. Pipino, che non avrebbe avuto nessun interesse a intraprendere qualsiasi guerra in favore di una restituzione territoriale in Occidente nell'interesse dell'Impero d'Oriente, si dichiara ben disposto a rivendicare terre da conferire alla Chiesa e al suo capo.

Gli stessi Longobardi, dal canto loro, possono essere stati soddisfatti che terre rivendicabili dall'Impero d'Oriente o conquistabili dai Franchi, figurassero sotto l'investitura giuridica dei Papi, con i quali, dovevano pensare, sarebbe stato sempre straordinariamente facile fare i conti.

Stefano II seppe abilmente destreggiarsi fra queste disparità convergenti. Che cosa si poteva sognare di piú conveniente in questo momento che immaginare una investitura sovrana, risalente all'epoca di Costantino? Stefano II, a buon conto, approfittava della sua permanenza in Francia per consacrare ed incoronare personalmente Pipino e la sua consorte Bertrada, insieme

con i suoi due figli Carlo e Carlomanno. La dinastia dei Carolingi era costituita.

Ma Pipino dovette avere ben chiara la sensazione che Astolfo non avrebbe mai acconsentito alle decisioni adottatate a suo danno nel convegno di Ponthion. Calò quindi in Italia con un esercito, accompagnato dal Papa.

Scese fino a Pavia. Astolfo assediato dovette venire a patti. Patti effimeri e pace transitoria. Pipino aveva appena rivarcato le Alpi, che Astolfo era di nuovo in campagna contro il ducato romano.

A distanza di meno che due anni Pipino doveva di nuovo scendere in Italia. Vincitore nuovamente di Astolfo, imponeva patti piú duri. Oltre una forte contribuzione di guerra ed un annuo tributo, il re longobardo dovette cedere un maggior numero di città e dare nuovi ostaggi. Nel novero di queste città furono comprese Comacchio, Ravenna, tutto il paese fra l'Appennino ed il mare, da Forlí e Senigallia. Ne furono escluse la Marca di Ancona, Faenza, Bologna, Imola, Ferrara. Si trattava in sostanza dell'Esarcato e della Pentapoli (Rimini, Pesaro, Fano, Senigallia, Ancona), con le riduzioni però apportate in tale territorio dalle conquiste longobardiche anteriori ad Astolfo.

Astolfo moriva pochi mesi dopo la pace gravosa e Stefano II lo seguiva nel sepolcro a poca distanza di tempo.

La costituzione dello Stato Papale doveva approfittare anche di questo trapasso di poteri.

La donazione implicita nella pace imposta dal re franco al re longobardo costituiva senz'altro il capo della Chiesa sovrano temporale. Padrone dell'Esarcato e della Pentapoli era naturale che egli aspirasse ormai anche al dominio effettivo del ducato romano. Non si trova piú a Roma un duca. Evidentemente il Papa ne fa le veci, non senza la resistenza della nobiltà laica e dell'esercito, rintuzzata fierissimamente dalla nobiltà ecclesiastica.

Il successore di Stefano, Paolo I, continuando sempre piú apertamente la politica di Stefano, reputa opportuno rinnovare l'invocazione di appoggio al re Pipino, contro le sempre minacciose velleità longobardiche, rappresentate ora energicamente dal successore di Astolfo, Desiderio.

Il decennale Pontificato di Paolo I fu agitato dalle turbolenze dei Longobardi di Nepi e di Spoleto. Alla sua morte, queste turbolenze riescono a varcare le mura stesse di Roma e a far sentire il peso della forza armata sull'elezione pontificia.

Due Papi improvvisati, Costantino e Filippo, rappresentanti del partito longobardo, hanno per breve ora la possibilità di rivestire le insegne pontificie. Violente, barbariche sollevazioni di popolo fanno loro oscenamente espiare l'audace ambizione.

Stefano III, già amico fedele di Paolo I, stenta a dominare le discordie cittadine, su cui si ripercuote la rivalità dei due figli di Pipino.

Questa rivalità parve non potesse avere altra risoluzione che quella determinata dal matrimonio di Carlo con Desiderata, figlia di Desiderio.

Quanto ormai quello sforzo del Papato per costituirsi sovrano appoggiato su possessi territoriali, potesse indurre il supremo magistero ecclesiastico a perdere di vista gli interessi spirituali del Vangelo per la garanzia dei propri interessi materiali, si vide ben chiaro in quella occasione.

Quella conciliazione di Franchi e Longobardi, che avrebbe dovuto sorridere al suo animo di pastore universale dei fedeli, è invece definita da Stefano III come «una diabolica unione fra la nobilissima gente dei Franchi e la iniquissima dei Longobardi».

In realtà, quella combinazione matrimoniale aveva voluto mascherare incompatibilità etniche e morali inconciliabili.

Carlo ripudiava ben presto la propria moglie Desiderata, scavando ancor piú profondo l'abisso fra i due popoli.

La situazione si semplificava, anche se poteva apparire piú ardua e minacciosa.

Quando, alla morte di Stefano III, Adriano I nel 772 era innalzato al Pontificato, la sua anima fieramente religiosa trovava tutte le circostanze propizie per lo spiegamento di quella autorità pontificale che si era ormai avvolta in un cosí vasto alone di luce e di energia.

Era il momento delle grandi decisioni.

Si potrebbe dire che fino allora i rapporti del Pontificato col regno franco avessero avuto carattere di approcci e di premesse. L'ora della esplicita e solenne conclusione si avvicinava.

Adriano cominciava con l'intensificare i suoi appelli a Carlo.

Come sempre, quando una diuturna e inafferrabile maturazione storica si va avviando al suo epilogo, il corso dei fatti si fa ora piú accelerato, piú preciso.

Fra la pressione dei Longobardi vicini e la tutela che, si può prevedere, sarà anch'essa accaparratrice e premente del regno franco, ma sarà sempre lontana; mentre l'Impero d'Oriente si fa sempre piú remoto, nelle nebbie caliginose della sua politica statolatra; e per tutta l'Italia la larga corrente migratoria degli asceti greci fuggiti alla persecuzione iconoclastica (le fonti parlano di diecine di migliaia di profughi), diffonde i suoi lai e le sue iraconde recriminazioni, il Papato si avvia sempre piú decisamente con Carlo ad una intesa di cui probabilmente non riesce neppure ad antivedere al momento l'efficienza e le conseguenze.

Fra il 772 e il 773, mentre Desiderio, di nuovo occupato l'Esarcato ed entrato nella Pentapoli, si avvia verso il territorio romano, Adriano sollecita ancora una volta l'aiuto franco e nuovamente Carlo scende in Italia. Dopo aver vinto i Longobardi reputa giunto il momento di scendere fino a Roma a celebrarvi la Pasqua del 2 aprile 774.

A trenta miglia di distanza dalla città, presso il lago di Bracciano, il re incontra i primi dignitari mandatigli incontro da

Adriano. Avvicinatosi alle porte dell'Urbe è accolto dalla milizia e da tutta una moltitudine, che fa a lui le medesime acclamazioni use a farsi all'Esarca. Il re si avvia poi verso San Pietro, dove è atteso dal Papa circondato da tutto il suo clero.

Il 6 aprile, quarto dí della settimana pasquale, Adriano e Carlo riconfermavano solennemente la donazione fatta da Pipino. Questa volta veramente la pseudo-donazione costantiniana produceva tutti i suoi effetti. In questa donazione si diceva esplicitamente che Costantino cedeva «la città di Roma e tutti i luoghi, le provincie e città d'Italia al beatissimo Papa Silvestro e ai suoi successori».

Era dunque aspirazione del Papato prendere senz'altro in Italia il posto che l'Impero di Bisanzio era stato ormai tratto da tante cosí complesse vicende ad abbandonare.

Ma è difficile pensare che potesse entrare nello spirito di Carlo un riconoscimento cosí vasto della potenza territoriale papale. Certo doveva contare piuttosto sulla formazione di un regno longobardo nella Lombardia e nella Liguria, cedendo al Papa, oltre il ducato di Roma, l'Esarcato e la Pentapoli.

Per ora, nella convenzione del 774, i confini delle terre concesse al Papa furono indicati in un modo assai indeterminato.

Se le aspirazioni del Papato avevano assunto proporzioni cospicue, Carlo aveva una magnifica occasione di imporre le piú vaste riserve alle sue concessioni nel fatto stesso che tanta parte

di quei territori agognati dalla Curia doveva essere ancora conquistata dalle armi. In questa vaga indeterminazione di concessioni e di privilegi, Carlo riprendeva la via delle Alpi.

Egli contava allora appena 32 anni. Aveva da ogni parte assicurato il suo vasto regno, aveva ampliato largamente le conquiste che egli andava ora spingendo su quel territorio sassone, dove la violenza delle sue armi credeva di poter trovare consacrazione e riscatto in una imposta conversione dei vinti che non avrebbero mai piú dimenticato nei secoli l'imposizione della fede cristiana.

Il cristianesimo che i Sassoni venivano cosí a ricevere per la prepotenza delle armi franche, non era davvero il cristianesimo delle origini, non era davvero il cristianesimo che i missionari di Roma, Bonifacio e Villibrodo, avevano portato fra i Frisi, non era il cristianesimo che i missionari di Gregorio Magno avevano portato oltre Manica.

La razza germanica d'oltre Reno, alla luce di questi fatti, può dirsi che abbia mai conosciuto il genuino messaggio cristiano primitivo?

Non è da pensare che frattanto la nuova situazione creata da questi progressivi approcci tra il Papato e il regno franco, per la instaurazione di una configurazione politica continentale avulsa completamente da qualsiasi attacco con l'Oriente e incompatibilmente avversa all'elemento longobardico, potesse andare esente da recriminazioni e avversioni tenaci.

A Ravenna, sede dell'Esarcato, gli arcivescovi pretendono, con lo scadere del dominio bizantino, di guadagnare la medesima posizione che i vescovi di Roma venivano accampando nella loro sede.

Di fronte a questo dualismo le città della Pentapoli si mostravano esitanti e perplesse. Adriano doveva di nuovo chiamare in soccorso l'intervento di Carlo. Il quale di nuovo nel 780 scendeva a Pavia per cercare di rassodare questa volta non militarmente, ma legalmente, le convenzioni precedentemente pattuite col Pontefice.

Con una serie di capitolari pubblicati in quel torno di tempo Carlo cerca di dare assetto definitivo al governo della penisola. A prescindere da alcune costituzioni già emanate in Francia, questi capitolari, in linea generale, non mirano che a consolidare il potere ecclesiastico. Assicura cosí alla Chiesa la riscossione delle decime; ne aumenta le rendite. Ne regola e ne disciplina il gettito dei censi; cerca di sistemare l'amministrazione della giustizia attraverso l'autorità comitale. Preceduto da questa serie di provvidenze legislative accortamente elargite al Papa allo scopo di averne in cambio tutti i desiderati carismi per il suo ampliantesi potere regio, Carlo scende a Roma dove trascorre la Pasqua del 781.

Adriano sente sempre piú lucidamente che questo è il momento propizio per allargare i confini del proprio dominio e rafforzare per l'avvenire le assise del proprio governo.

In questa singolarissima temperie storica nella quale la spiritualità e l'extra-temporalità dell'autorità religiosa cristiana hanno dinanzi cosí libera via per la organizzazione del mondo circostante, è perfettamente comprensibile ed umano che i rappresentanti del potere vescovile di Roma cerchino di arrotondare territorialmente i loro possessi e di avvolgere la virtú dei carismi in un grande alone di potenza terrena.

L'insidia longobardica, rappresentata ora da Arichi di Benevento, induce Carlo a scendere di nuovo in Italia e a trascorrervi la Pasqua del 787.

Quando nel Natale del 795 Adriano I moriva, il Papato poteva riconoscere di aver compiuto una strada notevolissima nella costituzione della nuova economia politico-religiosa del continente europeo.

Il suo successore Leone III doveva portarne a definitiva sanzione ufficiale l'opera e gli ideali. Il primo suo atto fu di annunziare a Carlo la morte del predecessore e la propria elevazione al soglio pontificio, trasmettendogli in pari tempo le chiavi auree di San Pietro e la bandiera della città, come a Patrizio, di cui egli, Pontefice, riconosceva, senza esitazione, la superiore autorità politica. In pari tempo incaricava i suoi messi di invitare il re a scendere di nuovo a Roma per ricevere il giuramento di fedeltà del popolo romano.

Il mosaico che egli ordinò perché fosse posto nel Triclinio del Laterano e che, scomparso all'epoca della sistemazione del piazzale Lateranense sotto il Pontificato di Sisto V, si vede oggi riprodotto, sulla base di un vecchio disegno, nella piazza attuale di Porta San Giovanni, sul muro esterno della Scala Santa, ci mostra quale fosse il concetto che egli coltivava della nuova situazione europea. Diviso in tre compartimenti, offre in quello di mezzo la figura maestosa di Cristo circondato dagli Apostoli che manda per il mondo ad annunciare il Vangelo. Una mano sua è stesa in atto di benedire, l'altra tiene un libro su cui è scritto *Pax Vobis*. Nel compartimento di destra si scorge nuovamente il Cristo seduto fra Papa Silvestro e l'imperatore Costantino, inginocchiati, in proporzioni molto piú modeste, ai suoi lati. Nel compartimento di sinistra infine San Pietro, con le chiavi sulle ginocchia, ha ai due lati, anch'essi inginocchiati in esigue proporzioni, Leone III e Carlo. San Pietro dà al Papa una stola, al re la bandiera. E sotto si ha la leggenda: «*Beate Petre, donas vitam Leoni PP. et victoriam Carulo Regi donas*».

Carlo si affrettava a mandare in cambio i suoi messi con parole che erano nel medesimo tempo di ossequio e di monito.

Avvertiva il sovrano franco che ancora qualcosa mancava alla solida costituzione della penisola e che ancora qualcosa mancava perché il Papato potesse essere nel medesimo tempo garante dei poteri conferiti al sovrano e degno nel medesimo tempo delle elargizioni ricevute. La sommossa romana dell'aprile 799, che

mise a repentaglio la vita stessa del Pontefice, dovette ad ogni modo far presente a Carlo la necessità di un nuovo intervento e di una definitiva organizzazione politica e religiosa del mondo occidentale europeo.

Accampando l'impossibilità di muoversi, date le continue difficoltà delle campagne contro i Sassoni, pensò bene però di invitare a Paderbona il Papa prima di decidersi ad una nuova calata in Italia.

Leone dovette pertanto compiere il suo viaggio, che si svolse del resto in mezzo ad accoglienze di ossequio e di devozione.

Il fedele consigliere di Carlo scriveva frattanto al suo sovrano: «Fino ad oggi vi erano stati al mondo tre insigni potestà: quella del vicario di San Pietro, che oggi noi vediamo sacrilegamente maltrattato e ingiuriato dal suo gregge romano; quella dell'imperatore laico dominatore della nuova Roma il quale, in maniera altrettanto barbarica, venne sbalzato giú dal suo trono su cui fu innalzata una donna (Irene di Costantinopoli); e finalmente la regia dignità che Gesù Cristo ha a te affidato, per reggere l'universo popolo cristiano. Questa tua dignità regia sovrasta le altre in sapienza, in potenza. In te pertanto è riposta la salute della Cristianità. Devi quindi prima pensare a portare rimedio al capo che è a Roma, per pensare poi a guarire i piedi (i Sassoni e gli altri nemici), i mali dei quali sono sempre meno pericolosi».

Il consiglio di Alcuino, già probabilmente concertato in anticipo col sovrano, doveva essere decisivo. Carlo scendeva dunque

in Italia dopo aver fatto partire Leone III accompagnato dagli arcivescovi di Colonia e di Salisburgo, da cinque vescovi subalterni e da tre conti.

Veniva alla testa di un grande esercito, in compagnia di suo figlio Pipino. Nei primi di novembre era incontrato a Mentana da Leone circondato dai suoi militi, dal suo clero, da una rappresentanza del popolo romano.

Il 1° di dicembre si svolgeva in San Pietro una scena solenne. Rivestito di toga e di clamide, con a fianco il Papa e dinanzi i suoi accusatori, Carlo si atteggiava a giudice e proclamava di essere venuto appositamente come patrizio e difensore della Chiesa per ristabilire l'ordine sconquassato e purificare la dignità papale dalle accuse che le erano state mosse. Di tali accuse ignoriamo la natura. Sta di fatto che il verdetto regale dovette apparire come una sentenza inappellabile.

Dopo di che fu la volta del Pontefice, chiamato a rendere la pariglia. Il 23 dicembre, in mezzo ad una infinita adunata di popolo e di dignitari, il Pontefice Leone III, asceso sull'ambone, la mano tesa sugli Evangeli, con chiara voce affermava la propria innocenza e due giorni dopo, mentre Carlo assisteva alla messa celebrata dal Papa in persona in San Pietro, Leone III, levatosi improvvisamente a messa conchiusa, poneva sul capo di Carlo la corona imperiale, mentre il popolo acclamava festosamente: «*Carolo, piissimo, augusto, a Deo coronato, magno, pacifico imperatori vita et victoria*».

La leggenda ha larghissimamente fantasticato su questo evento. Fu gesto improvviso del Pontefice, fu l'epilogo di accordi preventivi, segretamente passati fra Leone e Carlo? Impossibile rispondere.

Val molto meglio cercare di comprendere la portata dell'evento, grosso di conseguenze, dal punto di vista dello sviluppo dei principi cristiani intorno all'economia dei poteri nel mondo della vita associata umana, e dal punto di vista del complesso sviluppo degli elementi che dominavano al tramonto del secolo ottavo e agli inizi del nono l'unitaria civiltà del Mediterraneo.

Il giorno in cui Leone III aveva mandato a Carlo la bandiera della città di Roma, introducendo in pari tempo l'uso nuovo di inserire nella datazione delle Bolle gli anni di Carlo *a quo coepit Italia*, è evidente che Carlo era divenuto qualcosa di piú che un *patricius Romanorum*. Egli ormai è il vero protettore della Cristianità, è il vero arbitro della situazione occidentale.

L'Impero si è isolato nel suo mondo bizantino e la presenza dei musulmani nel Mediterraneo ha spezzato senza pietà i vecchi collegamenti fra Mediterraneo orientale e Mediterraneo occidentale.

L'Impero di Carlo Magno pertanto rappresenta il punto logico di sbocco e l'epilogo conseguente della rottura a cui era andato incontro l'equilibrio europeo sotto la pressione islamica. Se esso poté realizzarsi, se ne deve ricercare la ragione nel fatto che

da una parte la separazione fra Oriente ed Occidente aveva circoscritto l'autorità del Pontefice all'Europa occidentale e che dall'altra parte la conquista della Spagna e dell'Africa per opera dell'Islam aveva fatto del re di Francia il padrone dell'Occidente cristiano.

La storia della civiltà aveva preso, in séguito alla irruzione islamica, una nuova direzione. Il centro di questa nuova vita europea continentale è nel Nord. Ora veramente, emergendo da questa originalissima e rivoluzionaria situazione del mondo mediterraneo, il cristianesimo è in grado di applicare in forma propria e inconfondibile i suoi capitali principî sulla separazione di poteri fra religione e politica e sulla autonomia delle rispettive sfere d'azione. Naturalmente simile autonomia teoretica è sottoposta quotidianamente al cimento duro e variabile della realtà. Tutto il travaglio del Medioevo sarà d'ora in poi quello di assestare progressivamente le sfere d'azione dell'un potere e dell'altro, e tutta la storia del Medioevo sarà nel drammatico incontro di due autorità che han cercato di federarsi nella maniera piú armonica per la creazione di una civiltà di stampo originalissimo.

Non è detto che la linea divisoria fra i due poteri apparisse chiara al Papa o al sovrano, nell'atto della loro scambievole intesa. La natura composita dell'uomo impedisce automaticamente sempre una delimitazione concretamente raffigurabile del trascendente e dell'empirico, dello spirituale e del temporale, del transitorio e dell'eterno. Ma il cristianesimo è appunto la piú

drammatica delle religioni storiche, perché non lascia adito alla quiete di un definitivo equilibrio stabile, ma è al contrario uno stimolo permanente a superare delle posizioni che tendono a cristallizzarsi nel frutto materiale delle loro conquiste.

Se il Papato è istintivamente tratto a profittare delle circostanze eccezionalmente propizie per impinguare i suoi redditi e arrotondare i suoi domini territoriali, non è detto che l'Impero di nuova creazione non fosse anch'esso sospinto, dalla propria altera e avida cupidigia, ad intromettersi nel dominio dell'amministrazione ecclesiastica, e a giudicare dal proprio punto di vista la condotta della Chiesa e la stessa disciplina carismatica.

Se Bisanzio era gelosa della crescente autonomia politica dell'Occidente cristiano, il regno franco si era già manifestato geloso di qualsiasi approccio fra Roma e la rivale del Bosforo. Non è detto che i Papi non abbiano saputo astutamente avvantaggiarsi di questa singolarissima condizione di cose.

Quando il Concilio di Nicea del 787, con la perentoria condanna della iconoclastia, segnò una momentanea riconciliazione fra la vecchia e la nuova Roma, Carlo si rifiutò di accogliere le definizioni conciliari. Una serie di trattati, compilati per suo volere dai suoi cortigiani, i cosiddetti *libri carolini*, impugnò le deliberazioni di Nicea. Una speciale ambasceria fu spiccata a Roma per presentare al Papa un elenco di non meno di 85 rimostranze e, quasi tutto ciò non bastasse, un sinodo di vescovi occidentali

da lui radunato nel 794 a Francoforte condannava esplicitamente anche esso le dottrine patrocinanti il culto delle immagini.

Quando Adriano morí, il medesimo Carlo scriveva a Leone III una lettera in cui si presume di stabilire la netta linea divisoria tra il potere civile e quello religioso.

«È nostro còmpito», vi diceva Carlo, «difendere, col soccorso di Dio, la santa Chiesa di Cristo dalle impugnazioni dei pagani, dalle devastazioni degli infedeli, per tutto ciò che riguarda la sua vita esterna. È nostro còmpito, nell'ambito suo, garantirle l'integrità della fede. A Voi, padre Santissimo, spetta soccorrere la nostra milizia con l'innalzare, a simiglianza di Mosè, le mani a Dio, affinché, mercè la Vostra intercessione, Dio essendo guida ed elargitore, il popolo cristiano abbia sempre vittoria, sopra i nemici del Santo Nome».

Le pretese laiche andavano evidentemente un po' al di là di quelli che sarebbero stati i limiti concessi dall'autorità sacerdotale.

Il re si arrogava il diritto di difendere la Chiesa dai nemici esterni; di estirpare le eresie; di sorvegliare i costumi ecclesiastici; di partecipare alle elezioni vescovili e a quelle papali; di convocare i Concilî e di partecipare ai loro lavori; di eseguirne le decisioni.

Di quanti mai inconvenienti non sarebbero state causa nello sviluppo della disciplina ecclesiastica queste pretese civili!

Ma si direbbe che la vita religiosa e cristiana medioevale avesse, per questi inconvenienti, la sanazione e la cura infallibili nella stessa profondità del sentimento religioso e nel soccorso permanente dell'ascetismo organizzato. Al quale del resto l'autorità civile stessa sentiva prepotentemente il bisogno di fare ricorso, nella educazione spirituale della massa e nella creazione di quella cultura spirituale, senza cui le istituzioni politiche sono effimere e lacunose.

Bisogna rendersi conto esattamente del significato e della portata che la designazione di Carlo come imperatore aveva per il mondo occidentale al tramonto dell'ottavo secolo, per comprendere le ragioni ideali e pratiche che ispirano tutta la sua successiva condotta.

Corrono in proposito le idee piú disparate. V'è chi assevera che il titolo non gli conferiva alcun nuovo diritto, rimanendo egli come prima «re dei Franchi e dei Longobardi e patrizio romano». Secondo costoro, assumendo la corona imperiale, Carlo Magno non faceva che assumere un nuovo titolo.

Secondo altri, invece, la incoronazione di Carlo dava nuova vita all'Impero d'Occidente, costituitosi in una completa ed autonoma indipendenza al cospetto dell'Impero d'Oriente o bizantino. Si sarebbe ricostituita cosí la diarchia dell'epoca di Teodosio.

Si tratta, nell'uno e nell'altro caso, di giudizi e di valutazioni posteriori. Al tramonto dell'ottavo secolo nessuno sarebbe stato

indotto a pensare che si trattasse di una semplice titolazione e molto meno della costituzione di un Impero occidentale separato.

Né Carlo Magno né Leone III si sognarono di creare un Impero d'Occidente, che facesse da contrappeso all'Impero d'Oriente. Roma era stata sempre troppo consapevole del suo indiviso potere e del suo insurrogabile magistero politico e spirituale. Se Bisanzio veniva meno ai doveri delle sue origini e alle mansioni della sua primitiva costituzione, Roma riprendeva in pieno la totalità dei suoi diritti e la universalità delle sue significazioni morali.

Quel che c'era di nuovo era soltanto che Roma, abbandonata da Costantino e d'altro canto tutta piena delle sue funzioni di disciplinatrice del mondo cristiano, sentiva di avere in sé il diritto di designare chi succedesse e prendesse il posto del degenere sovrano d'Oriente.

Roma ritoglieva a Costantinopoli il diritto di eleggere l'imperatore. Non è da pensare che l'Occidente del secolo ottavo spirante potesse concepire l'esistenza simultanea di due Imperi. In virtú della sua stessa essenza, l'Impero romano non era forse un Impero unitario?

Piú che mai, ora che tutto il mondo cristiano aveva fatto caposaldo della sua fede e della sua visione del mondo l'idea del Dio unico, appariva chiaro che l'Impero, espressione della autorità divina sulla terra, non poteva essere che unico.

In questa associazione inscindibile dell'idea unitaria romana e dell'idea unitaria cristiana è la sostruzione e il presupposto della nuova costituzione politica, uscente dalla incoronazione natalizia di Carlo Magno, per opera del Pontefice Leone III.

Appare quindi ancora piú chiara l'improprietà che c'è nel designare il regime inaugurato con la coronazione imperiale di Carlo Magno come una reviviscenza di forme politiche morte e di istituzioni sociali perite col perire dell'Impero romano.

Il solo fatto che l'Impero carolingico è un impero continentale, mentre l'Impero romano è essenzialmente un impero mediterraneo, dovrebbe fare molto esitanti prima di ristabilire un qualsiasi parallelismo e una qualsiasi effettiva continuazione fra l'organismo politico uscito dal secolare travaglio della storia romana e la nuova configurazione politica uscita dall'incontro di Carolingi e di Curia al tramonto del secolo ottavo.

Si aggiunga che è un attribuire al cristianesimo una ben scarsa capacità di creazione e di formazione, immaginare che il gesto di Leone III nel Natale dell'800 fosse potuto equivalere nudamente e semplicemente ad una evocazione artificiosa di un'organizzazione politica che i rivolgimenti etnici e le trasformazioni morali effettuatesi fra il quinto e l'ottavo secolo, avevano completamente smantellato e sepolto.

La semplice considerazione dei singolari rapporti che si vengono ad instaurare fra imperatore e Pontefice nella nuova sistemazione europea; il semplice dato di fatto che mancano alla

nuova configurazione politica le idee cardinali della struttura imperiale romana, l'idea cioè dello Stato accentratore e totalitario e l'idea della proprietà assoluta ed incomunicabile, dovrebbero render ben chiaro che l'Impero di Carlo Magno rappresenta nella storia della civiltà mediterranea un fatto nuovo ed inconguagliabile. Esso rappresenta lo sbocco logico, ma compiutamente originale, della collaborazione nuova che si è venuta instaurando fra i poteri religiosi ed i poteri politici, a norma di quell'originale visuale cristiana per cui nella vita dell'uomo sussiste il duplice dovere di «rendere a Cesare quel che Cesare mette in circolazione (l'insieme cioè dei valori politici, economici, sociali, in cui è tutta l'esperienza dei rapporti esteriori fra gli uomini) ma di rendere a Dio quel che è dominio esclusivo ed inviolabile Suo, l'anima umana, le sue facoltà, i suoi ideali, la sua vocazione, il suo destino».

Con l'occhio fisso a questa singolarissima e inconfondibile originalità della creazione cristiana che è, nell'ambito della politica medioevale, l'Impero carolingico, si può e si deve riguardare alle mansioni svolte da questo Impero sul terreno della elaborazione della cultura e della disciplina ecclesiastica.

Non è senza profondo significato che gli strumenti piú efficaci dell'azione spirituale dell'Impero carolingico siano i monaci. Non per nulla è durante i primi decenni dell'Impero consacrato da Leone III che Benedetto di Aniano realizzerà la fusione uni-

taria delle consuetudini monastiche benedettine e darà alla veneranda tradizione di San Benedetto una ripresa di vitalità proporzionata ai nuovi còmpiti e al nuovo proselitismo.

Si può dire senza esagerazione che con Benedetto di Aniano, consigliere di Ludovico il Pio, un nuovo spirito entra nel monachismo franco e nel monachismo germanico.

La Regola benedettina era nata da un lungo travaglio spirituale, non soltanto di San Benedetto, ma di tutta la Cristianità occidentale. In un'epoca di vasta e rovinosa disgregazione, il monachismo era nato, dopo la parentesi anacoretica di Subiaco, come un tentativo fortunato di creare cellule autarchiche di vita spirituale ed economica. Il cenobio benedettino non è una specie di *curtis* feudale, prima del feudalismo, improntata però dal crisma della vocazione ascetica e contemplativa?

Ora che con le prime riforme carolingiche era chiamato ad esercitare una vastissima azione nel mondo della cultura e dell'organizzazione agraria, il monachismo, attenendosi strettamente a quel fondamentale, anche se non avvertito, canone cristiano, che fa dei progressi civili il risultato impreveduto di idealità extra-mondane, sentiva il bisogno di affermarsi intransigentemente nella zona pura e idealistica della preghiera e della meditazione.

Già di buon'ora Carlo Magno, nei capitolari del 787 e del 789, contempla la erezione di scuole nelle chiese cattedrali e nei cenobi. Da uomo politico consumato ed accorto Carlo Magno non

si preoccupa gran che dell'aspetto ascetico della vita monastica. Egli ha di mira soltanto il vantaggio che la vita della comunità può ricavare da quei focolari di intensa spiritualità che sono i cenobi. Ciò non pertanto egli non manca di insistere sulla necessità della perfetta e scrupolosa osservanza della Regola. Quasi che, nell'atto stesso in cui egli spreme dall'ascetismo organizzato tutto quello che esso può dare di piú nutriente e di piú vitale alla comunità, egli avverta che questo apporto è condizionato e reso efficiente soltanto dal rispetto piú geloso dei doveri della clausura e dalla fedeltà piú guardinga all'ideale dell'esilio dal mondo.

Sicché, quando Benedetto di Aniano si accingerà a ripristinare la clausura in tutta la sua interezza, insistendo perché il monaco viva nella piú completa separazione dal mondo, unicamente consacrato alla preghiera e al lavoro, egli non farà altro, per quello strano paradosso che ha accompagnato e ha contrassegnato nei suoi secoli migliori l'azione pubblica del cristianesimo, che fare del monachismo l'organo e lo strumento per eccellenza delle grandi creazioni artistiche e culturali.

Noi abbiamo qui una riprova del carattere peculiare delle istituzioni pubbliche nate con l'avvento e con l'elevazione di Carlo alla dignità imperiale, in virtú del gesto evocatore di un Pontefice lungimirante.

È con l'avvento dell'Impero carolingico che la cultura cristiana subisce la prima sua disciplina scolastica e la sua prima elaborazione, in vista della nuova sintesi che uscirà, a qualche

secolo di distanza, dall'intima elaborazione dei nuovi fattori, cosí politici come religiosi.

Schola e *scholaris* sono termini che nella lingua latina del Medioevo hanno trovato il loro senso determinato nel quadro delle istituzioni culturali sorte sotto l'egida della nascita carolingica. *Schola*, trascrizione del vocabolo greco *scholè* che vale «tempo di libertà e di riposo e ozio», era venuta nell'uso del mondo romano nell'epoca repubblicana, al momento della piú propinqua azione dell'ellenismo, a designare gli alti studi letterari, di grammatica cioè e di retorica. E il vocabolo primitivo latino designante la scuola e i suoi esercizi, *ludus*, finí con l'essere applicato solamente all'insegnamento elementare.

E come il vocabolo *chiesa* dall'aver indicato inizialmente la riunione dei fedeli, era passato ad indicare il luogo dove l'adunanza dei fedeli si teneva, cosí il vocabolo *schola*, dal designare le alte ricerche intellettuali, era passato ad indicare i luoghi in cui ci si riuniva per conversare e per discutere.

All'epoca costantiniana la denominazione di *scholae* veniva data a gruppi di militari o di funzionari piú o meno militarizzati e di dignitari della corte imperiale. Segno questo non discutibile del carattere militaresco dell'Impero, nelle sue estreme fasi di sviluppo. Ancora in piena epoca merovingica, *schola* indica un corpo di ufficiali regi o un gruppo di funzionari amministrativi, sotto l'autorità di un *major domus*. Per una trasposizione comprensibile,

schola, e ce ne è testimone Gregorio di Tours, designa nel medesimo tempo l'insieme del personale addetto alla casa vescovile. Nulla qui ancora del significato culturale e didattico del termine. Questa significazione permane ancora alla corte di Carlo Magno.

Ma ormai la trasformazione si viene effettuando. È in virtú dell'apporto cristiano e della funzione prammatica della cultura religiosa in un mondo pubblico, nel quale l'esperienza del Vangelo è uno dei fattori dominanti, che il termine *schola* cessa di essere esclusivo dominio della terminologia burocratica e militare, per indicare gli aggruppamenti nei quali si effettuano la formazione intellettuale e il tirocinio didattico.

Il vocabolo *scholaris* dal canto suo subisce anch'esso

una evoluzione e una specificazione che sono piene di significato.

Scholaris infatti designa inizialmente colui che è deputato o che si prepara ad uno dei servizi amministrativi, civili o militari, della corte del re o dell'imperatore.

Da questo significato passa all'altro, secondo cui designa quegli che riceve un insegnamento ed è sottoposto ad una disciplina intellettuale, vale a dire un *discipulus*, uno scolaro.

Le cronache dell'undecimo secolo adopreranno il vocabolo *scholasticus* per additare il maestro piú eminente di una scuola. Ma un po' di ambiguità rimane tuttora. Nell'antichità infatti era stato

designato con l'appellativo di *scholasticus* l'uomo colto e piú precisamente colui che, grazie ai suoi studi di retorica, sapeva adoperare una parola distinta ed elegante.

La bassa latinità conserva questo significato. Salviano giustappone il vocabolo *scholasticus* a quello di *disertus*. San Girolamo ricordava ai suoi tempi come lo scrittore Serapione avesse ricevuto il soprannome di *Scholasticus* «*ob elegantiam ingenii*». Tale uso si conserva fino all'epoca di Carlo Magno nella lingua del suo ministro della pubblica istruzione Alcuino.

Ma è proprio allora che noi vediamo sdoppiarsi la significazione del vocabolo per assumere quella esprimente una dignità ecclesiastica, collegata alle funzioni didattiche.

Nei Capitoli delle cattedrali il canonico incaricato dell'insegnamento sarà per definizione lo *scholasticus*, che avrà il suo posto, subito dopo il *praepositus* e il *decanus*.

Piú chiara ed eloquente testimonianza non si potrebbe desiderare dell'eminente funzione pedagogica ed istruttiva che il ministero ecclesiastico viene ad assumere, nel momento in cui, per volontà e potere della Curia romana, la società europea continentale si accinge ad assidersi su una sistemazione reciproca dei poteri politici e religiosi, in cui lo spirito cristiano ha trovato la sua piú ardita e complessa attuazione. In questa armonica organizzazione dei suoi poteri e delle sue capacità sociali, la Cristianità del secolo nono incipiente ha copia piú che abbondante di

materiali da mettere in valore e da tradurre in termini di discipline concettuali.

La dialettica di sviluppo della comunità cristiana nella storia è costituita infatti precisamente dal trapasso delle sue idee primordiali e delle sue idealità spirituali nella zona di quelle trascrizioni dottrinarie e concettuali che rappresentano lo sforzo di assestamento e di solidificazione, compiuto da una collettività che ha bisogno di norme costituite, anziché di aspirazioni fluttuanti, nell'atto stesso in cui diviene piú vasta di proporzioni e piú esigente di disciplina.

Per averne una prova di una eloquenza impareggiabile, basta rilevare la trasformazione dei vecchi concetti, che avevano presieduto allo sviluppo della Cristianità nei primi secoli della sua storia, quale appare negli scrittori piú eminenti dell'età carolingica e specialmente in quello che alla corte di Carlo Magno ha assolto, è stato detto felicemente, le funzioni di ministro della pubblica istruzione. I principî infatti che regolano il nuovo insegnamento noi possiamo e dobbiamo domandarli a colui che, prima di risollevare la cultura letteraria in Gallia, fu l'allievo piú brillante e poi il disciplinatore delle scuole anglosassoni, Alcuino.

Alcuino è infatti l'erede genuino di quelle scuole monastiche d'oltre Manica, presso le quali la cultura classica non aveva suscitato quelle animosità e quelle idiosincrasie che erano perfettamente comprensibili e naturali negli ambienti continentali, piú largamente esperti delle reminiscenze pagane.

Nella pedagogia e nella didattica di Alcuino, come è perfettamente naturale in un maestro di una civiltà cristiana positiva in formazione, noi vediamo cosí attenuarsi di già quella visione soprannaturalistica della vita che era stata il contrassegno del cristianesimo progrediente.

Uno dei suoi principî è che l'uomo non s'innalza fino alla scienza in virtú del solo soccorso di Dio e mercè la sola forza della preghiera. Noi troviamo ripetutamente ribadito nelle opere di Alcuino il concetto che se Dio dona la sapienza e la scienza, tale dono non basta di per sé alla piena ed esauriente vita dello spirito. «La pietra – egli dice – racchiude naturalmente e potenzialmente in sé la scintilla che sprizza sotto i colpi ripetuti. Cosí la luce della scienza è naturale allo spirito umano. Ma se lo sforzo assiduo del maestro e l'esercizio vigile della cultura non la fanno sprizzare, rimane nascosta».

La necessità dello studio deriva, a norma delle enunciazioni di Alcuino, dalla nozione stessa della sapienza, di quella sapienza che è lo scopo ultimo e altissimo dell'attività umana.

Proprio perché in Alcuino maturano, verso una laboriosa e organica trascrizione pedagogica, atta alla disciplina di una comunità saldamente organizzata, i vecchi valori della rivelazione cristiana, vocaboli come quello di *sapientia* assumono, nel maestro della corte carolingica, valori singolarmente complicati. Che cosa è esattamente la sapienza per Alcuino? È virtú spirituale, è

perizia tecnica nella conoscenza della Scrittura, è cultura contrapposta alla incultura? È tutto questo e qualche altra cosa ancora. Per Alcuino, la qualità della sapienza esprime lo stato morale e intellettuale a cui l'uomo, il cristiano, è condotto in pari tempo dall'ardore della fede, dal sentimento dei suoi doveri religiosi, dalla pratica delle virtú, dalla meditazione illuminata della Scrittura, accompagnata dall'esercizio delle facoltà intellettuali, in cui si realizza la scienza. Perché anche la scienza, che rappresenta un aspetto della sapienza, deve contribuire prevalentemente alla discoperta del pensiero di Dio e al rinvenimento e alla decifrazione dei suoi alti consigli.

Vediamo cosí brillare per la prima volta nell'orizzonte della ufficiale dottrina cristiana la figura ancora evanescente ma luminosa della filosofia.

Alcuino la definisce con i termini di Cassiodoro. Ma mentre nel solitario di Squillace del sesto secolo la visione della filosofia rappresentava ancora un elemento secondario nel quadro globale di quel tirocinio dello spirito di cui il monachismo andava ad effettuare il còmpito nella solitudine, in Alcuino la filosofia già assume quei còmpiti predominanti, che poi assumeranno, nelle piú tarde elaborazioni scolastiche cristiane, un peso si potrebbe dire esclusivo.

«La filosofia è la istitutrice di tutte le virtú; essa sola, tra tutte le ricchezze di quaggiú, non abbandona mai nella infelicità colui che la sostiene. La filosofia è la ricerca delle nature, la scienza

delle cose umane e divine nella misura in cui è consentito all'uomo di valutarie. La filosofia è pure l'onestà della vita, lo zelo nel ben vivere, la meditazione della morte, il disprezzo del secolo: quel che conviene di piú ai cristiani che, calcando sotto i piedi le ambizioni del secolo, vivono nella imitazione metodica della patria futura, è la filosofia».

Come siamo lontani ancora da quella distribuzione gerarchica di filosofia e teologia che noi troveremo nell'epoca aurea della Scolastica e come siamo piú lontani dalla riduzione della filosofia al problema circoscritto della conoscenza!

In questo processo di enucleazione, di cui noi cogliamo progressivamente gli stadi e i momenti, di una filosofia disciplinatrice di su la incandescente tradizione dei principî soprannaturali della pedagogia cristiana, che Agostino aveva disciplinato, con spirito di profeta, Alcuino segna una data capitale, perché epoca peculiarissima è quella in cui egli vive.

È l'epoca in cui la separazione dei poteri politici e religiosi, in che è tutta la metodica del cristianesimo nella storia, si realizza per la prima volta in una forma concreta e in una configurazione pratica.

La Chiesa e l'Impero sono due istituti universali l'uno di fronte all'altro nella consapevolezza indistinta di un grande còmpito storico da assolvere.

E poiché le culture sono sempre gli strumenti della disciplina associata, la cultura carolingica risente di questo indistinto amalgama di valori intellettuali e di valori mistici che si innestano e si inseriscono gli uni sugli altri, con tutto il retaggio della precedente mistica cristiana e con tutto il presentimento delle sue trasformazioni in termini di astrazione concettuale e di riflessione filosofica.

Bastano i dati di Alcuino, come quelli dei contemporanei Rabano Mauro, Agobardo, Fredegisio, Incmaro, per farci avvertire e constatare come i problemi che dominano la cultura del tempo sono quelli posti irresistibilmente e logicamente dal programma latente di trascrivere in termini di concettualità sistematica l'esperienza fluida e viva del messaggio cristiano.

Si era effettivamente ad una svolta nello sviluppo delle capacità socialmente normative della tradizione cristiana.

Nato come messaggio di palingenesi individuale e interiore in vista di un evento catastrofico, che per virtú divina doveva reintegrare il mondo del peccato e della ingiustizia in un mondo di pace, di equità e di amore universale, il cristianesimo aveva prodigiosamente dissociato i valori della politica da quelli della vita morale, religiosamente intesa e praticata. Per secoli aveva lavorato a quest'opera di dissociazione. La conversione di Costantino, spostando le visuali iniziali della propaganda cristiana, aveva determinato reazioni e resistenze di cui l'organizzazione ascetica era la piú eminente e la piú efficiente.

Il monachesimo aveva rappresentato una meravigliosa arma di conquista e di assestamento, per il cristianesimo passato dalla età della dissociazione a quella della ricostruzione.

Ora, con la consacrazione di un imperatore occidentale, la Chiesa di Roma veniva ad assidere le fondamenta dell'edificio cristiano su un rapporto di poteri, che rispecchiava in qualche modo l'equilibrio instabile sognato e predicato dal cristianesimo fra mondo empirico e mondo trascendente, fra relativo ed assoluto, fra temporaneo ed eterno, fra precario e necessario.

Si comprende come in una temperie nuova di questa natura cosí originale e cosí inconguagliabile con tutti gli stadi di sviluppo della millenaria civiltà mediterranea, il patrimonio concettuale e spirituale della Cristianità organizzata dovesse essere sottoposto ad un processo di revisione che, mentre cercava di ricavare dalle posizioni dogmatiche del cristianesimo la piú vasta capacità normativa per il complesso dei rapporti sociali, si sforzasse in pari tempo di prevenire quelle possibili sostanziali deviazioni, a cui il messaggio cristiano poteva andare incontro in una configurazione storica che faceva correre il rischio alla eredità del Vangelo di perdere il senso della precarietà di fronte all'unico valore assoluto, che è il Regno di Dio.

Basta considerare la qualità dei problemi religiosi che sono posti sul tappeto dalle esigenze culturali dell'età carolingica, per scoprirne le ragioni intime e la dialettica soggiacente.

Ecco ad esempio come un allievo di Alcuino, Fredegisio, anglosassone, cancelliere di Ludovico il Pio, venuto con Alcuino alla corte di Carlo Magno e iniziato alla scuola della corte, successore di Alcuino nella direzione della scuola di Tours, sente il bisogno istintivo di scrivere un trattato intitolato: «Del nulla e delle tenebre – *De nihilo et tenebris*».

Una costituzione sociale e politica armonistica come quella creata da Leone III e impostasi al mondo occidentale europeo dopo che la irruzione islamica ha devastato e lacerato la vecchia unità della *Romània,* può fare obliterare che alle basi della rivelazione cristiana c'è un acutissimo senso del realistico dramma svolgentesi permanentemente nel mondo fra il bene e il male. Pur nel tono puramente didattico e speculativo del suo trattato, Fredegisio tradisce la preoccupazione istintiva di premunire la trasmissione del pensiero cristiano da una rischiosa e funesta negligenza degli atteggiamenti dualistici che il cristianesimo si porta inviolabilmente con sé.

Ed ecco come, con una gnoseologia straordinariamente, quasi diremmo grossolanamente, realistica, Fredegisio consacra il suo trattato a dimostrare che il nulla e le tenebre sono delle vere e genuine realtà, perché ogni parola del nostro idioma, ogni fantasma della nostra mente, ogni atteggiamento delle nostre capacità apprensive, corrispondono ad esseri reali ed esteriori.

Pur nel suo contenuto astratto e nella sua andatura razionale, il trattato di Fredegisio ci è testimone della intima ed inseparabile

interferenza in cui attività speculativa e bisogni religiosi vivono nell'anima dei contemporanei di Carlo Magno. Questo senso realistico e questo profondo collegamento fra religiosità e pensiero sono cosí dominanti nell'insegnamento dei maestri carolingi da far pensare a un lettore superficiale e disattento che alla produzione teologale di quest'epoca manchi completamente il senso del mistero.

E invece è vero precisamente il contrario. Quel che i teologi dell'età scolastica chiameranno il valore analogico delle formule dogmatiche, manca completamente alla scuola di Alcuino. Le formule hanno per essi qualcosa di cosí concreto e aderente alla realtà anche trascendentale, che credono di ragionare astrattamente e logicamente, quando invece non fanno che muoversi nell'atmosfera del mistero religioso.

Fredegisio non ha neppure lontanamente l'idea che, esercitandosi nella dialettica, egli possa non servire alla religione.

Ed è perciò che in questo meraviglioso nono secolo della civiltà mediterranea non ci sono eretici che non siano appassionatamente cristiani, perché in tutte le controversie teologali non prevale che un'unica preoccupazione: quella di conoscere e dominare la genuina dottrina cristiana e di scandagliarne le riposte e insospettate capacità disciplinatrici, normative ed edificative.

Lo vediamo molto bene nelle controversie classiche di questa età, l'adozionistica e la predestinazionistica: due controversie, queste, eccezionalmente significative, perché preludono a quelle

controversie teologico-ecclesiastiche che caratterizzeranno gli albori della Scolastica e gli albori della Riforma: polemiche intorno al dogma trinitario e al mistero della grazia operante.

Le origini del mistero trinitario erano state, noi l'abbiamo visto ampiamente, di natura essenzialmente pragmatistica. Il dogma trinitario era uscito da formule liturgiche, divenute formule espressive e riassuntive di una vasta filosofia della storia.

Mano mano che gli elementi escatologici del messaggio cristiano si erano venuti ottundendo, il dogma trinitario, da visione pragmatica dei destini storici dell'umanità, si era venuto atteggiando a dogma risolvente l'incognita della vita intima di Dio e dei suoi rapporti creativi col mondo.

Ora che una solida e stabile organizzazione sociale era risultata dal commercio della tradizione cristiana coi valori empirici della vita associata, il mistero trinitario subiva di nuovo un istintivo processo di rielaborazione e di reinterpretazione.

Un gruppo di dignitari ecclesiastici spagnoli si pose a predicare che Gesù Cristo, in quanto uomo, è soltanto Figlio adottivo di Dio, mentre è Figlio naturale di Dio solamente come Verbo.

Il principale rappresentante di questa dottrina appare essere stato il vecchio Elipando arcivescovo di Toledo, insorgente verso il 782 contro il vescovo Migezio che, a quanto è lecito arguire dai rimbrotti che gli muovono i suoi avversari, avrebbe professato una dottrina trinitaria pragmatisticamente fusa con una visione della storia, precisamente al modo, per quanto esagerato e ormai

anacronistico, dei teologi trinitari del terzo secolo nascente, Tertulliano e Ippolito Romano.

Migezio infatti avrebbe identificato nella Trinità il Padre con David in cui si sarebbe incarnato, il Figlio con l'Uomo Gesù, e il Santo Spirito con l'Apostolo Paolo, sua vera ed empirica incarnazione.

Per reazione naturale Elipando insiste dal canto suo sulla distinzione nel Cristo di due elementi, l'uno divino e l'altro umano, finendo col pencolare verso una distinzione di due filiazioni divine nel Verbo incarnato, l'una filiazione naturale da assegnarsi al Verbo eterno, l'altra filiazione adottiva nell'Uomo Gesù.

Sicché Elipando e i suoi seguaci, come Felice d'Urgel, ammettevano espressamente la divinità e l'eternità del Verbo, la sua incarnazione e la sua unione ipostatica con la natura umana. Riconoscevano che il Verbo forma una persona sola con l'umanità che esso ha assunto, fin dal primo istante del concepimento. Evitavano cosí il nestorianesimo. Ma in certo qual modo vi ricadevano perché facendo della filiazione un attributo della natura e non già della persona, finivano col distinguere nel Cristo un duplice rapporto di figliolanza al cospetto di Dio, al cospetto del Padre: figliolanza naturale come Verbo, figliolanza adottiva come uomo.

Se la concezione di Migezio conservava ancora, in Pieno secolo ottavo, l'ispirazione mistico-storica che aveva suggerito ed alimentato le prime concezioni trinitarie della patristica cristiana,

l'adozionismo di Elipando e di Felice rappresentava un esagerato sforzo di razionalizzare il dogma trinitario, sforzo che la cultura carolingica non poteva non condannare, dato che alla costituzione della nuova società cristiana, sorta e basata sull'equilibrio instabile dei due poteri, erano altrettanto necessarie la disciplina dialettica e l'esperienza mistica. Il trionfo della razionalità teologale sarebbe stato retaggio piú tardo della cultura ecclesiastica nel Medioevo.

Altro problema religioso che agita la cultura carolingica, e anche qui si comprendono perfettamente le ragioni delle controversie in argomento, è il problema eucaristico.

L'Eucaristia era nata come consacrazione del pasto associato, dell'agape, consumata dai membri della comunità costituenti il corpo mistico del Signore. Questo elemento mistico della celebrazione eucaristica era tuttora vivo e ispirante all'epoca di Sant'Agostino. In uno dei suoi sermoni eucaristici egli aveva detto espressamente rivolgendosi ai fedeli: «Voi consumate quello che siete». Perché non c'è presenza del Signore nel pasto eucaristico, a norma del solenne riconoscimento paolina, se non c'è composta fraternità fra i fedeli che vi partecipano. Essi soli sono il Cristo mistico ed eucaristico.

Ma ora, all'epoca carolingica, la Chiesa ha stilizzato i suoi riti, come ha disciplinato il suo pensiero. Il mistico senso corporativo che aveva retto e avvivato il Sacramento del pasto associato nel

Signore, si era affievolito, travasatosi in una pratica rituale esteriore, segno di un'adesione giuridico-empirica alla Chiesa burocratica.

E allora doveva nascere naturalmente il quesito: che cosa è esattamente il Sacramento eucaristico e in qual modo Cristo vi è presente?

Nell'831 Pascasio Radberto, abbate di Corbie, scriveva un *De Sacramento Corporis et Sanguinis Domini Nostri Jesu Christi*, sostenendo, senza i termini di transustanziazione e affini che solo piú tardi entreranno nel linguaggio teologico, la presenza reale e fisica del Cristo sotto le specie eucaristiche. In frasi esplicite egli asseriva che la carne di Cristo eucaristicamente presente era la medesima nata da Maria, trafitta sulla croce, risorta dal sepolcro. È su quest'ultimo inciso soprattutto che si svolge la polemica ingaggiata contro Pascasio da Rabano Mauro, da Ratranno e da Raterio di Verona. Secondo costoro il *modus existendi* non è il medesimo per il Cristo reale storico che per il Cristo eucaristico. Sulla terra il *modus existendi* di Cristo fu un *modus connaturalis*, nell'Eucaristia è un *modus sacramentalis*. Evidentemente nella terminologia degli avversari di Pascasio il *sacramentalis* implica una foggia di esistenza mistica e simbolica che conserva piú fedelmente la ispirazione del cristianesimo antico.

Noi scorgiamo in queste polemiche teologali dell'età carolingica quel lampeggiare del razionalismo pelagiano che verrà da

ora in poi mano mano sempre piú insinuandosi nella speculazione e nella disciplina dell'universale magistero ecclesiastico. Non si fa mai dell'esperienza religiosa uno strumento di disciplina collettiva, senza che la dialettica e la sistemazione razionalistica dell'ideale entrino come coefficienti e strumenti indispensabili.

Lo vediamo ancor meglio nello sviluppo di un'altra polemica religiosa del tempo, la polemica predestinazionistica, che potremmo definire preannuncio medioevale della insurrezione luterana del secolo XVI.

Nei primi decenni del secolo nono viveva nel monastero di Fulda un nobile sassone, figlio del conte Bernone. Era stato offerto fin dai suoi piú teneri anni alla tutela e all'educazione dei monaci, e, come era naturale, dato il suo tirocinio e data la sua formazione, egli era stato poi introdotto nella piena vita monastica. Ma un giorno, il suo bisogno di libertà e di autonomia lo indusse a chiedere l'esodo da una vita monastica che gli si rivelava impari e inadatta alle sue aspirazioni e alla sua coscienza.

L'abbate Rabano Mauro si oppose allora alla volontà espressa dal suo monaco. Unica cosa che egli poté ottenere fu quella di trasferirsi in un'altra Badia. E il monaco, che si chiamava Godescalco, prescelse la Badia di Orbais nella diocesi di Soissons. Qui egli, trovandosi in un centro eminentemente di cultura letteraria e patristica, ebbe modo di dedicarsi ad intensi studi nel campo delle dottrine teologiche.

Sant'Agostino fu allora il suo maestro indiscusso. E alle fonti agostiniane Godescalco apprese la dottrina della duplice destinazione, la dottrina di quell'augusto e terrificante mistero dell'infallibile decreto di Dio, che vota l'uno alla salvezza, l'altro alla perdizione.

L'ambiente e il momento storico non erano tali da consentire alla polemica che fu ingenerata dalla propaganda di Godescalco larghe ripercussioni pubbliche.

Combattuto aspramente ed apertamente dall'abbate Rabano Mauro, Godescalco fu condannato in successivi sinodi e costretto ad essere chiuso per sempre in una Abbazia presso Reims.

Ma è strano osservare che già in questo momento la trasformazione della società cristiana, la immissione aperta e illimitata del magistero cristiano ed ecclesiastico sul terreno della costituzione sociale, porta automaticamente la teologia ufficiale a deflettere dall'insegnamento agostiniano, verso una visione ed una raffigurazione della grazia e del destino umano che già si delinea permeato di ispirazioni pelagianistiche.

Ma se l'ambiente storico del nono secolo nascente non è propizio a quelle vaste ripercussioni di tali discussioni carismatiche, ripercussioni che sette secoli piú tardi determineranno la scissione del mondo cristiano europeo, ci sono già problemi e innovazioni nel dominio della liturgia occidentale che, pure avendo tanto minore portata dottrinale e pratica, determinano però ripercussioni vastissime quasi a mostrare ancora una volta come

le polemiche religiose ricevano la loro efficienza pubblica unicamente da complessi specifici di circostanze, in cui si rispecchiano i fattori politici e sociali dei vari momenti storici.

Nel sinodo di Toledo del 589 a professione pubblica e solenne di una fede completa e intransigente nel dogma trinitario contro tutte le possibili deformazioni portate dalla eresia di Ario, superstite nelle regioni occidentali, noi troviamo per la prima volta il simbolo di Costantinopoli del 381 recitato con l'aggiunta della clausola *Filioque* laddove si parla della processione dello Spirito Santo.

In fondo già nel quinto e nel sesto secolo, sulla traccia della teologia del *De Trinitate* di Sant'Agostino, la dottrina della processione dello Spirito Santo a *Patre et Filio* era universalmente ammessa nella Chiesa latina. Non solamente i teologi la riconoscevano e l'ammettevano nei loro scritti, ma essa si era anche tacitamente insinuata in professioni di fede singole come quella del vescovo Pastore di Galizia e nel diffuso simbolo *Quicumque vult*.

Nel convegno di Toledo del 589 il re Reccaredo lesse una dichiarazione di fede compilata da lui stesso.

Vi aggiunse poi i simboli di Nicea e di Costantinopoli, quest'ultimo con la formula completa: «*Credimus et in Spiritum Sanctum dominum et vivificantem, ex Patre et Filio procedentem*». Dopo di

che i vescovi, passati recentemente all'ortodossia romana; pronunciavano ventitré anatemi, fra cui il terzo esprimeva la medesima dottrina.

Il sinodo poi, su proposta del re, disponeva che da allora in poi il simbolo di Costantinopoli, ad imitazione della Chiesa greca, sarebbe stato recitato nella messa dopo il *Pater*, con l'aggiunta relativa alla processione dello Spirito Santo.

Un secolo piú tardi la dottrina del *Filioque* entrava nel formulario ufficiale della Chiesa e della liturgia gallicane. Alla corte di Carlo Magno dovette essere adottata verso il 780. Roma fu riluttante ad assecondare la novità liturgico-confessionale gallico-spagnola. La formula divenne in qualche modo l'insegna dell'opposizione fra la Chiesa latina e la Chiesa greca che, sotto la pressione delle nuove popolazioni slave da guadagnare al messaggio cristiano, andava assumendo proporzioni di sempre maggiore e aspra acutezza.

Quando verso l'808 monaci latini installati a Betlemme si diedero a cantare nella messa il simbolo di Costantinopoli con l'aggiunta del *Filioque*, furono designati dai greci come eretici e minacciati di espulsione. Essi resistettero protestando a gran voce la loro ortodossia e ne scrissero al Papa Leone III invocando una chiarificazione dottrinale. Leone III rispose riconoscendo la processione dello Spirito Santo *a Patre et Filio*, ma senza insistere oltre misura sul delicato punto controverso e astenendosi scrupolosamente dal pronunciarsi in maniera troppo recisa.

Investito della questione, Carlo Magno invitava Teodolfo di Orléans a scrivere il suo trattato *De Spiritu Sancto* e sottopose il quesito al sinodo di Aquisgrana del novembre 809, dove la dottrina del *Filioque* fu di nuovo solennemente ribadita.

Roma temporeggiò ancora. Avvertiva d'istinto che la polemica sarebbe potuta diventare velenosa tra l'Occidente e l'Oriente su questo terreno.

Già ai suoi tempi, San Massimo il confessore aveva dovuto difendere, al cospetto dei suoi compatrioti, Papa Martino a proposito della processione dello Spirito «dal Figlio» anziché «mediante il Figlio».

L'insistenza con cui San Giovanni Damasceno rigetta la dottrina della processione dello Spirito Santo dal Figlio è lí a testimoniare che perfino uno scrittore cosí commendevole come il dottore di Damasco sentiva il bisogno di protestare contro l'idioma teologico dei latini, ripugnante alla tradizione del mondo orientale.

Comunque, la polemica non sarebbe mai assurta a controversia decisiva fra Roma e Bisanzio, se la tensione fra le due capitali, straordinariamente acuitasi dopo la creazione dell'Impero d'Occidente e mano mano sempre piú aggravatasi attraverso la lotta sostenuta per il predominio sulle nuove popolazioni cristiane slave, non fosse giunta nella seconda metà del secolo nono alla sua fase estrema e al suo epilogo clamoroso.

Segno anche questo della sconfinata significazione del nuovo regime che Roma aveva instaurato nell'Europa occidentale e continentale con la creazione del nuovo Impero cristiano e con la incoronazione di Carlo Magno.

Segno anche questo della nuova storia europea che con questo Impero cominciava.

Quel che era stata la figura leggendaria di Augusto nella unificazione del mondo mediterraneo, fu ora la figura di Carlo Magno nella nuova unificazione cristiana dell'Europa continentale. L'Impero carolingico apparve ed era effettivamente una *Romània* continentale, di fronte a quell'Impero augusteo che aveva costituito una *Romània* mediterranea.

Se dal punto di vista territoriale e politico la nascita carolingica non toccava l'ampiezza e il fulgore dell'Impero augusteo, moralmente e spiritualmente rappresentava una creazione originale del cristianesimo, di quel cristianesimo che si era portato in seno, come canoni fondamentali, il postulato che la piú armonica costituzione civile è quella che nasce dalla credenza fattiva nei valori trascendenti del Regno di Dio e il principio assiomatico che tra valori religiosi e valori politici bisognava mantenere quanto piú è possibile appariscente e netto il divario.

Per questo Carlo Magno sarebbe stato l'eroe di tutte le tradizioni e di tutte le posteriori leggende cristiane.

Dall'814 al 1901 non meno di mille poemi, in venti paesi diversi, hanno cantato Carlo Magno. I poeti latini, i trovadori in

lingua volgare del secolo XII, e poi i poeti epici fino al trovadore Victor Hugo, da Dante che scrive il Paradiso, all'Ariosto, fino giú al De Bornier, hanno cantato le gesta di Carlo Magno, ricelebrando a lor modo quel che avevano appreso nelle scuole, quel che avevano ascoltato nei comuni conversari di gesta, quel che avevano sperimentato nel loro animo riflettendo all'azione dell'eroe.

Il Carlo Magno di Dante, che è una fiamma luminosa, non rassomiglia in niente al Carlo Magno del XII secolo, che cavalca collerico con la barba candida spiegata sulla corazza. Rassomiglia ancor meno al Carlo Magno dell'Orlando Furioso o al Carlo Magno della *Légende des siècles.*

Ma sempre e dovunque l'eroe si chiama Carlo, e appare come il grande condottiero a scrittori delle piú varie provenienze, che hanno però visto forgiarsi la loro esperienza religiosa e culturale sulla trafila del catechismo cristiano e delle storie concernenti i loro rispettivi paesi.

Queste ultime storie nazionali, in cui si è in maniera lussureggiante riflessa la facoltà fabulatrice dei paesi continentali europei, assumono la piú complessa varietà. Eccitano la curiosità e la immaginazione dei letterati. È lo stimolo della comune coscienza cristiana che avvince queste disparate forme d'arte, e Carlo Magno rimarrà l'eroe tipico della Cristianità mediterranea, finché il cristianesimo abbia per la nostra civiltà un valore normativa e un significato parallelo.

Con Carlo Magno, consacrato da Leone III, il cristianesimo aveva effettivamente raggiunto uno dei momenti capitali e inconguagliabili della sua pubblica efficienza.

VI
LO SCISMA GRECO

Insediandosi nel mondo, ormai, come forza disciplinatrice e sistematrice degli elementi che presiedono alla economia della vita associata, il cristianesimo ecclesiastico affrontava il piú duro cimento della sua carriera.

Non si entra mai impunemente nel giuoco dei fattori sociali, e un messaggio come quello cristiano, tutto rivolto verso i valori trascendenti e verso le idealità dell'Assoluto, non poteva non risentire pericolosamente il contraccolpo delle inevitabili contaminazioni politiche, nell'atto stesso in cui si sforzava di installare la civiltà circostante sui principi e sui fondamenti del trascendentismo evangelico.

Già Sant'Agostino, tracciando idealmente nel suo *De Civitate Dei* le linee programmatiche di quel che era e che doveva fatalmente essere il cammino della Cristianità nella storia, era caduto in patenti e irriducibili contraddizioni.

Si può dire che in quella sua opera capitale il dottore di Ippona era stato tratto inconsapevolmente a lasciare in un ondeggiamento, che potrebbe anche chiamarsi provvidenziale, la stessa idea centrale della sua filosofia politica, l'idea della *civitas Dei*.

Nel suo concetto primordiale ed essenziale infatti la *civitas Dei*, come comunità di coloro che pongono l'amore di Dio al

disopra dell'amore di sé, è cronologicamente prima e spazialmente al di là della Chiesa visibilmente costituita.

Essa infatti è nata, potenzialmente, in contrasto con quella *civitas terrena* che è la comunità di coloro i quali pongono l'amore di sé sopra l'amore di Dio, il giorno stesso in cui, nel primo uomo, si delineò la polarizzazione antitetica dei due *amores*: l'*amor Dei* e l'*amor sui*.

Il suo reclutamento e la sua anagrafe, definitivi e infallibili, sono qualche cosa che qui sulla terra è tuttora avvolta nella oscurità e nel mistero, per essere rivelata appieno solo nel Regno di Dio nel cielo. Quaggiú, di questa *civitas Dei* non c'è altro contrassegno e altra tessera di riconoscimento che l'umiltà docile e silenziosa, il caritatevole servizio reciproco.

Prosperata, prima dell'avvento del Cristo, rigogliosamente in grembo al popolo d'Israele, prefigurazione predestinata della comunità dei santi, la *civitas Dei* vive in qualche modo una sua *abscondita* vita dovunque un conglomerato di anime umane realizzi, nel mistero, il problema dell'eterna salvezza.

Cosí Sant'Agostino avverte e segnala l'aspetto misterioso e ineffabile della configurazione delle due città, che vivono permiste e interferenti, dovunque si trovino uomini associati.

È questa una sociologia fatta di visioni mistiche e di realtà carismatiche. Ma, d'altro canto, Agostino vive nel grembo di una comunità ecclesiastica, che ha già, ai suoi tempi, una struttura

riconoscibile, un funzionamento gerarchico, una disciplina organizzata.

La Chiesa tende, nelle sue visuali, a diventare una cosa sola con la città di Dio. Sant'Agostino a volte lo riconosce e lo proclama. Essa sola, secondo lui, ha il diritto di gridare alto, al cospetto del mondo, l'encomio di sé, che la madre di Samuele aveva pronunciato una volta, quasi misteriosamente prefigurandola: «Il mio cuore trasalisce di gioia in Jahvè, la mia forza è stata esaltata da Jahvè!».

Non è però da credere per questo che una simile identificazione, intravvista appena e piú tosto vagheggiata che affermata, facesse smarrire a Sant'Agostino il senso tremante e inquieto della impossibilità astratta di immedesimare, sempre e dovunque, la Chiesa visibile con la città di Dio. Nei sermoni pronunciati al cospetto del suo gregge, Sant'Agostino non esita a tornare insistentemente sul motivo mistico della inconfondibile e invalicabile separazione tra istituti empirici e valori trascendenti.

Le due città procedono a fianco a fianco nella storia, spoglie di qualsiasi segno di riconoscimento esteriore, e di qualsiasi connotato percettibile. L'esteriorità non può essere che ragione di abbaglio. «La città di Dio e la città di Satana», dice in tutte lettere Sant'Agostino, «sono destinate ad essere nel corso dei secoli stranamente mescolate l'una all'altra. Solo alla fine dei tempi saranno nettamente separate. Nel frattempo, esse lottano ininterrottamente, l'una contro l'altra, l'una schierata a favore dell'iniquità,

l'altra schierata a favore della giustizia. L'una militante per tutto quello che è fatuo e vano, l'altra militante per la verità e per l'eterno. Questa stessa mescolanza nel tempo fa sí che a volte individui appartenenti, nell'intimo, alla città di Babilonia, amministrino le realtà e i valori che appartengono a Gerusalemme. E può capitare di rimbalzo che individui appartenenti a Gerusalemme siano chiamati ad amministrare realtà e valori appartenenti a Babilonia».

Cosí profondi in Sant'Agostino sono il senso mistico delle realtà carismatiche e la visione puramente spirituale delle due città militanti nel mondo, da spingerlo a ritenere possa verificarsi il caso mostruoso che cittadini di Satana siano deputati a reggere, rimanendo tali, l'amministrazione della Gerusalemme, che è la Chiesa. Ci sembra che previsione piú esatta di quel che doveva essere la storia della Chiesa nel suo movimentato cammino medioevale, una volta installatasi sul terreno delle concrete applicazioni dei principî sociologici cristiani, non si sarebbe potuta immaginare.

Se la politica implica sempre qualche contaminazione, comunque essa sia praticata, la Chiesa, uscita dal Vangelo, doveva fare la piú amara delle sue esperienze nell'atto stesso in cui, con la creazione dell'Impero d'Occidente, cercava di dar forma sensibile e palpabile al principio evangelico della netta separazione fra i poteri di Dio e di Cesare. La nascita carolingica segnava

l'alba di un'epoca brillantissima dal punto di vista civile e culturale; ma questa stessa stabilizzazione dei rapporti fra Chiesa ed Impero apriva il varco ad aberrazioni giuridiche, teologiche, disciplinari, che avrebbero poi pesato per sempre sullo sviluppo ulteriore della Cristianità cattolica. Seguire questo processo di lenta e sottile contaminazione è straordinariamente malagevole.

Il secolo nono, se rappresenta, da alcuni punti di vista, l'età aurea per le possibilità costruttrici di una sociologia e di una politica ricavate dai presupposti basilari del Vangelo, rappresenta d'altra parte un'età di formidabili lotte teologico-morali fra l'Oriente e l'Occidente e nel medesimo tempo un periodo di raffinatissimi raggiri e di colossali falsificazioni, diretti a permettere e a consolidare i privilegi materiali che dignitari politici cercano contemporaneamente di captare, all'ombra delle nuove istituzioni politico-religiose.

Nessuna storia, come la storia religiosa, conosce falsificazioni letterarie.

Ma c'è modo e modo di falsificare i testi o di lanciarli alla circolazione sotto mentite spoglie. Gli apocrifi e gli pseudo-epigrafi sono, si potrebbe dire, un retaggio indispensabile di tutte le propagande spirituali religiose.

Si direbbe che, in particolar modo nelle età di trapasso, le nuove idee, per acquistare credito e per trovare piú agevole la possibilità della propaganda, hanno bisogno di ricorrere a nomi

illustri di vecchie glorie spirituali e letterarie, per affibbiare ad esse la paternità dei nuovi scritti di propaganda.

La letteratura giudaica, dall'epoca degli Asmonei al tramonto del primo secolo cristiano, fu probabilmente quella che di letteratura apocrifa fece piú lussureggiante uso. Quanto numerosa non fu la suppellettile letteraria e propagandistica che circolò allora sotto il nome del patriarca Enoch?

Il cristianesimo antico, nella moltiplicazione delle sue correnti e nella difformità dei suoi orientamenti, fece anch'esso ricorso larghissimo alla letteratura pseudo-epigrafa.

Si potrebbe sentenziare che la intensità di vita spirituale di un'epoca storica ha precisamente il suo contrassegno piú eloquente e il suo sintomo piú significativo proprio nella spontanea molteplicità degli scritti pseudo-epigrafi.

La letteratura pseudo-epigrafa del giudaismo dell'epoca neotestamentaria era una letteratura diretta a propagare, di contro all'accaparratrice e accomodante intransigenza della casta sacerdotale, il pio sogno del veniente Regno di Dio. Presso a poco sul medesimo solco, gran parte della letteratura pseudo-epigrafa del cristianesimo primitivo volle servire particolari movimenti di propaganda circa il significato e le applicazioni da dare al messaggio del Cristo. In casi di questo genere tale letteratura, spoglia da qualsiasi interesse di lucro e da qualsiasi fine di profitto indi-

viduale, è una letteratura edificativa, e fa completamente dimenticare ed assolvere il peccato di origine che è nella falsa attribuzione e nella mentita paternità.

Ma il caso morale cambia completamente aspetto quando, come nel nono secolo, ci troviamo di fronte a produzioni pseudo-epigrafe che non hanno altro scopo che quello di garantire privilegi o di assicurare poteri arbitrari o immunità giurisdizionali.

Tra questi monumenti letterari pseudo-epigrafi del secolo nono il posto piú eminente è occupato dalle cosiddette Decretali dello pseudo-Isidoro. Esse rappresentano la documentazione palmare di quelle che erano le conseguenze umanamente viziate della costituzione paritetica, instaurata dal gesto consacratorio di Leone III.

Se la Chiesa di Roma volle con questo gesto consacratorio porsi al riparo di una nuova formidabile autorità politica per assicurare il proprio potere autonomo di fronte a Bisanzio, l'autorità imperiale di Carlo Magno, investita da cosí sacrosanta legittimazione religiosa, si lasciò andare a manomissioni nel dominio delle cose ecclesiastiche, da cui le autorità vescovili non trovarono altro modo di garantirsi, che escogitando una serie innumerevole di vecchie decisioni papali atte ad immunizzare i poteri religiosi da ogni manomissione civile.

Per la prima volta nell'858 Lupo, abbate della Badia di Ferrières, scrivendo a Papa Nicola I, cita una decisione della raccolta

di decretali nota nella tradizione manoscritta sotto il nome di Isidoro. Un anno prima, nella lettera sinodale emanata dal sinodo di Quiercy a nome di Carlo il Calvo, parecchi testi della medesima raccolta sono pure citati. Nello stesso anno Incmaro, vescovo di Reims, adoperava la medesima raccolta nella redazione della propria opera intitolata: *Collectio de ecclesiis et capellis.*

Quando cosí la raccolta entrava nell'uso della Chiesa del regno franco occidentale, da piú che cinquanta anni l'Impero di Carlo Magno era stato costituito. La vita ecclesiastica si era tutta impregnata dei nuovi abiti mentali ed aveva fatto l'esperienza del nuovo regime politico-religioso.

Questa raccolta, divenuta cosí rapidamente testo ufficiale, tradisce di per sé preoccupazioni tali che fanno palesemente riconoscere i motivi che l'hanno suggerita.

L'anonimo compilatore ha voluto evidentemente, con la raccolta di lettere attribuite ai Pontefici romani da San Clemente a San Gregorio Magno, e di canoni conciliari composti di sana pianta, corroborare un suo fine particolare che è molto facile riconoscere.

Il falso Isidoro non si occupa di polemiche teologiche, con quell'ampiezza che avrebbe potuto fare attendere la vivacità delle polemiche teologali del suo tempo. Il suo intento è preciso e determinato. Poiché l'autorità politica ricorre spesso e volentieri alle accuse e alle imputazioni disonoranti, per colpire i dignitari ecclesiastici e spogliarli cosí della loro autorità e dei loro possessi,

l'autore della raccolta apocrifa si propone, attraverso decisioni che egli attribuisce, sulla scorta delle indicazioni sommarie del *Liber Pontificalis*, ai Papi dei primi secoli, di porre al sicuro i dignitari ecclesiastici dalle facili accuse.

Lo pseudo-Isidoro pertanto tende a venire cosí in aiuto ai vescovi perseguitati dai potenti del secolo, che molto spesso tentano di mascherare i loro atti di violenza sotto l'apparenza di una giustizia che è grossolana e irregolare. Si sforza di denunciare e di render vane le mene che la cupidigia ispira a questi potenti del secolo. Le false decretali non si stancano di pronunciare le piú severe condanne contro gli autori delle usurpazioni ai danni della Chiesa, ponendo bene in luce i caratteri peculiari, inconfondibili e sacri dei beni e delle proprietà devoluti a Dio. Nulla deve distrarre mai questi possessi dalla loro destinazione religiosa. I laici, anche quando sono animati dalle intenzioni piú pie, non hanno alcuna veste giuridica per disporne.

E perché a tutte queste sentenze di condanna non manchi la opportuna sanzione, lo pseudo-Isidoro raccomanda, contro i depredatori dei beni ecclesiastici, come contro i persecutori dei vescovi e dei preti fedeli alla loro vocazione, il ricorso alle censure spirituali piú gravi e in particolar modo alla scomunica, che l'autore della raccolta si sforza di rendere il piú possibile efficace. Per questo egli ripete spesso e volentieri di porre lo scomunicato al bando della società cristiana: «*Excommunicatos nullus recipiat*...

nec cum eis communicet». Che si tratti di persone o di beni ecclesiastici, le false decretali rappresentano innanzi tutto un energico sforzo diretto a rivendicare ed a proclamare l'indipendenza della Chiesa, al cospetto dei potenti di questo mondo.

Ed ecco uno dei sorprendenti paradossi della storia ecclesiastica in questo meriggio del secolo nono, cosí ricco di avvenimenti costruttivi della politica cristiana nel mondo.

Il proposito dei vescovi piú direttamente dipendenti dall'autorità politica imperiale in Occidente e dai rappresentanti subalterni del regime feudale che si viene rapidamente costituendo sotto l'egida dell'Impero carolingico, di garantirsi, in nome di vecchie decisioni ecclesiastiche, dalle manomissioni economiche e finanziarie perpetrate dalle rivali autorità politiche, porta l'episcopato medesimo ad appoggiarsi con tanto maggiore zelo e con tanta maggiore forza sul sostegno e sulla salvaguardia del Pontificato romano.

Il potere della Sede romana viene cosí innalzandosi sempre piú nell'estimazione e nell'ossequio della gerarchia episcopale occidentale, in quanto questo episcopato occidentale sente il bisogno di appoggiarsi a Roma, come fulcro e sostegno contro le indebite e illecite invadenze di quell'autorità imperiale che Roma stessa ha creato, e dei suoi funzionari.

Lo pseudo-Isidoro è straordinariamente favorevole all'autorità della Chiesa romana. Per sottrarsi alla pressione soffocante

del potere laico, le Chiese particolari non hanno altro mezzo efficace che quello di stringersi sempre piú intorno al centro della loro unità spirituale. Altrimenti esse sarebbero fatalmente ridotte al medesimo stato di servilismo e di soggezione, di cui la storia parallela delle Chiese orientali offriva, in quel medesimo torno di tempo, cosí lacrimevoli esempi. Per questo il falso Isidoro ama rievocare assiduamente i privilegi della Chiesa romana, madre di tutte le Chiese, Chiesa che non ha mai errato, perché mai si è allontanata dalla tradizione ricevuta dagli Apostoli.

Il Papa è designato come il giudice supremo nella Chiesa, colui il quale emana l'ultimo verdetto e pronuncia l'ultima parola, non solamente nelle cause dei vescovi, bensí anche in tutte le controversie maggiori, direttamente e solennemente. Il ricorso pertanto alla sua autorità rappresenta, per i pastori delle Chiese singole, un diritto che non può esser mai loro sottratto e un dovere che molto spesso ad essi si impone.

A norma delle decretali pseudo-isidoriane la giurisdizione del Pontefice romano non si esercita soltanto su vescovi isolati, bensí anche su vescovi radunati in concilio. Lo pseudo-Isidoro insegna che la convocazione dei Concili, anche quelli che riuniscono soltanto i vescovi di una provincia, è subordinata al consenso o quanto meno al controllo della Chiesa apostolica. Solo cosí i sinodi si salvano dal pericolo di soggiacere ad una docilità troppo supina alle sollecitazioni del potere laicale.

Naturalmente è da tener presente che le false decretali non sarebbero state mai e poi mai redatte nei termini in cui noi le possediamo, se la Santa Sede, al momento della loro redazione, non fosse stata già in possesso, nel mondo occidentale, di un potere di cui era indispensabile ottenere il concorso per assicurare l'indipendenza necessaria alla Chiesa nell'Impero franco.

Ed ecco allora che un documento abilmente redatto, suggerito da peculiari controversie economiche e giurisdizionali della Chiesa franca nelle sue controversie con la Chiesa celtica e pervaso dal bisogno di premunire i possessi ecclesiastici e piú genericamente la giurisdizione vescovile dalle immancabili manomissioni di un potere laicale che tanto piú mirava ad ingerirsi di affari ecclesiastici in quanto era uscito da un solenne atto consacratorio della Santa Sede; un documento compilato, con molta probabilità, nella provincia ecclesiastica di Tours, diviene un testo ufficiale per la Chiesa stessa di Roma per la giustificazione del proprio potere universale.

A norma delle vecchie decretali ecclesiastiche compilate dall'anonimo raccoglitore, il Papa possiede nella Chiesa il supremo potere legislativo senza condividerlo affatto con l'episcopato. Egli è superiore ai Concilî di cui deve disciplinare l'azione e confermare le decisioni.

Nicola I nell'865 dava una esplicita sanzione e un ufficiale riconoscimento alle false decretali isidoriane, condannando la dottrina del vescovo Incmaro secondo cui i canoni e i sinodi sono

superiori alle decretali pontificie. Nicola I pone invece l'autorità delle decretali al disopra di ogni sentenza sinodale e in virtú di esse pone l'autorità del Pontefice al disopra di qualsiasi sentenza vescovile o sinodale. L'universalità del potere pontificio ha cosí, in un documento apocrifo e surrettizio, la prima sanzione giuridica e il primo riconoscimento ufficiale.

Proprio nel medesimo torno di tempo l'autorità del Pontefice romano, cosí gagliardamente appoggiata all'autorità imperiale da una parte, dall'altra a una raccolta apocrifa escogitata per garantire i vescovi stessi dalle intrusioni di questo potere imperiale, riceveva in Oriente un colpo di una gravità irrimediabile.

La creazione dell'Impero occidentale con tutte le sue conseguenze faceva perdere a Roma l'Impero d'Oriente.

Bisanzio era anch'essa e per le peculiari circostanze della vita etnica e politica dell'Oriente europeo e come sotto la ripercussione degli avvenimenti occidentali, ad un'ora decisiva della sua storia.

A mezzo il secolo nono, lungo tutte le frontiere della monarchia bizantina si muoveva un oceano confuso e turbolento di tribú selvagge, residuo della vasta invasione che fra il quinto e il settimo secolo aveva mancato poco non sommergesse l'Impero. A nord-ovest della penisola balcanica si muovevano i Croati e i Serbi, giunti cosí, lungo il litorale dalmatico, fin sulle sponde dell'Adriatico. A nord-est, fra il Danubio e l'Emo, si allineavano

i Bulgari, sovrappostisi alla popolazione slava della regione e slavizzatisi al suo contatto.

Al di là di questi Stati costituitisi su l'antico territorio imperiale si spiegava, oltre il Danubio, la grande Moravia, altro Stato slavo anch'esso occupante il territorio dell'attuale Ungheria. Orde magiare premevano sempre piú. Nella valle media del Dnieper intorno a Kiev si muovevano i Vareghi che con Rurik e i suoi compagni arrecavano agli Slavi della Russia un primo embrione di organizzazione sociale.

Piú a sud ancora, lungo il Mar Nero, dal Danubio al Caucaso, sul corso inferiore del Dnieper, si stendevano i Peceneghi di razza turca, mentre sul Don vivevano i Khazari.

Bisanzio si trovava dinanzi questa multiforme corona di popoli appena appena iniziati alla vita civile, posti al bivio di andare a cercare le fonti e le forme della loro educazione o a Roma o alla nuova Roma del Bosforo. Era un conflitto formidabile quello che si profilava all'orizzonte fra la vecchia e veneranda metropoli del Tevere e la capitale imperiale che Costantino le aveva contrapposto ad Oriente: si trovavano in giuoco le sorti stesse unitarie o divise della civiltà europea.

Purtroppo, quel che avrebbe potuto essere l'elemento riconciliativo fra i due centri, quel Mediterraneo cioè che all'epoca dell'Impero augusteo aveva rappresentato effettivamente l'elemento connettivo di tutta la *Romània,* secondo la denominazione

usata dagli scrittori dell'epoca di Agostino per indicare il dominio unitario di Roma, era percorso ancora dalle scorribande islamiche e il sogno crociato non aveva ancora illuminato la coscienza cristiana dell'Occidente.

Fu fatale legge storica che Roma volgesse l'asse della sua politica unificatrice, attraverso l'insegnamento e la disciplina del Pontificato romano, verso le popolazioni occidentali.

Cercò in qualche modo anch'essa di far giungere alle popolazioni slaviche, calanti verso il Sud e propagantisi verso l'Occidente, la voce del suo insegnamento e il prestigio del suo magistero.

Ma come in pieno quarto secolo, all'epoca dell'imperatore Costanzo e della propaganda dell'arianesimo, ci fu sulla linea del Danubio una parete divisoria fra la ortodossia occidentale e l'eresia orientale, cosí anche ora la necessità di salvaguardare l'unità dell'Impero carolingico fu piú forte di qualsiasi possibilità di proselitismo verso Oriente.

Gli sforzi sporadici compiuti in questo senso attraverso alternative delle direttive pontificali che travolsero la Curia romana in uno dei piú foschi drammi della sua storia, furono sommersi e sopraffatti dal pencolare preponderante delle popolazioni slave, nuovamente battezzate, verso la capitale bizantina.

Furono missionari bizantini che, propagandando la fede orientale, iniziarono al cristianesimo le popolazioni rozze, calanti dal Nord-Est, insegnando in pari tempo ad esse, attraverso la

religione, tutto quello che costituisce lo Stato organico e civilizzato.

Ai popoli da lei convertiti, Bisanzio ha dato la nozione del governo e i principî del diritto, le forme di una vita piú raffinata e la cultura intellettuale ed artistica.

I suoi ingegneri costruirono le città dei Khazari come i suoi architetti edificarono le chiese dei Russi. Le sue cronache tradotte in bulgaro, in serbo, in russo, offrirono agli annalisti slavi gli esemplari che questi imitarono. Le sue leggende popolari affascinarono la fantasia di questi popoli adolescenti, avviati contemporaneamente alla professione cristiana e alla educazione della intelligenza e della fantasia.

Ma c'è ancora qualcosa di piú grande e di piú decisivo che Bisanzio ha dato agli Slavi, e questo è l'alfabeto e la lingua letteraria, il giorno in cui Cirillo e Metodio, gli «Apostoli degli Slavi», incaricati dall'imperatore Michele III di evangelizzare i Moravi, tradussero per i nuovi convertiti i libri santi in un dialetto slavo e inventarono, per fissare questo dialetto nello scritto, la scrittura glagolitica, derivandola dalla minuscola greca.

Infine le razze dell'Europa orientale trovarono nei Bizantini gli annalisti delle loro origini. Sono Menandro e Teofane, il Porfirogenito, Leone Diacono e Cedreno che ci hanno conservato le primitive memorie storiche di Russi e di Ungheresi, di Serbi e di Croati.

Ancora oggi, in tutto il mondo slavo milioni di fedeli ortodossi usano l'alfabeto cirillico e lo slavonico ecclesiastico, inventati piú di dieci secoli fa dai due fratelli Metodio e Cirillo venuti da Tessalonica.

Questo grande rivolgimento etnico-politico si effettua, per una singolarissima coincidenza storica, proprio mentre ad Occidente dell'Europa Roma prende sotto la sua tutela quell'amalgama di popoli e di tradizioni culturali che Carlo Magno effettua e favorisce sotto il suo regno.

Quale sarebbe stata mai la convivenza di questi due grandi organismi morali e politici e quali ne sarebbero state le scambievoli comunicazioni?

La lotta iconoclastica aveva lasciato un penoso strascico di rancori, di recriminazioni, di malintesi. È sotto la foschia temporalesca di quella persecuzione che Roma aveva guadagnato piú che mai nitida la consapevolezza della sua efficiente autonomia e l'aveva volta a farsene strumento di rinnovamento unitario nell'Occidente europeo.

Di rimbalzo, Bisanzio guardava con tanto maggiore diffidenza la potenza occidentale di Roma e ne era tratta d'istinto a rinchiudersi in una sua autonomia che, data la mentalità orientale, non poteva non essere religiosa oltre che politica e culturale.

Teofilo, il penultimo imperatore iconoclasta della dinastia dei Leoniani, moriva nell'842. La vedova imperatrice Teodora assumeva le redini del governo, come tutrice del figlio minore Michele III a cui la vita sregolata meritò l'appellativo di Ubriaco.

Teodora restituiva il culto delle immagini, chiudendo cosí la lunga parentesi delle agitazioni religiose orientali attraverso cui gli imperatori della dinastia leoniana avevano, per la piú gran parte, cercato di rafforzare la potestà dello Stato a danno della potestà monastica ed ecclesiastica.

Ma insieme con l'imperatrice curavano la tutela del minorenne erede tre dignitari di corte profondamente diversi l'uno dall'altro per temperamento, per aspirazioni, per formazione spirituale: Teotisto, Emanuele, Bardas. Il terzo, piú ardimentoso e intraprendente degli altri, raggiunse ben presto un prepotente primato.

Nell'854 Teodora si ritraeva dalla sua amministrazione, Emanuele si ritirava dalla corte, Teotisto moriva in carcere.

Bardas, piú abile e sagace, con la dignità di Cesare prendeva nelle mani le redini del potere.

Era patriarca di Bisanzio Ignazio, figlio del disgraziato imperatore Michele Rangabes. Vissuto dall'età di 14 anni nel cenobio di Satira, dove aveva diviso il suo tempo fra l'esercizio della pietà e lo studio delle scienze sacre, aveva raggiunto tal fama di virtú e di umiltà che alla vacanza del patriarcato, alla morte di Metodio,

la voce pubblica lo designò alla successione, data anche la nobiltà del suo lignaggio.

Installato sulla sede patriarcale di Costantinopoli, Ignazio non poteva non portarvi, si direbbe, i suoi sentimenti di famiglia e le sue reminiscenze ancestrali.

Bardas non godeva le sue simpatie e poiché la vita privata di costui non era delle piú raccomandabili, Ignazio lo allontanò dalla comunione sacramentale.

Quando Teodora lasciò la corte per chiudersi in un convento, Ignazio fu additato come complice di un complotto destinato a sbalzare Bardas dal suo dispotico potere. Fu pertanto spogliato della dignità patriarcale e relegato nell'isola di Terebinto.

Bardas innalzava allora alla dignità di patriarca un uomo fatale all'unità religiosa della Cristianità europea, Fozio. Era semplice laico e dignitario di corte, di una cultura vastissima, (il suo *Mirobiblios*, che è un riassunto delle sue letture, tradisce una erudizione prodigiosa), esperto nelle scienze sacre e profane: era ritenuto dai suoi contemporanei come l'uomo piú dotto che vivesse nell'Impero. Possedeva una singolarissima duttilità di spirito, risorse infinite di dialettica, una eloquenza appassionata, che gli conferiva un ascendente sovrano sulle masse.

Accettò senz'altro l'alta situazione procuratagli da Bardas.

Era un'intrusione irregolare, perché Ignazio si era dignitosamente ed ostinatamente rifiutato di formulare l'atto delle sue dimissioni, e d'altro canto Fozio doveva passare di colpo dallo stato laico alla dignità patriarcale.

Si trovò un vescovo greco di Occidente, Gregorio Asbestas di Siracusa, che, profugo a Costantinopoli per motivi tutt'altro che raccomandabili, si prestò a consacrarlo patriarca.

Il decimo canone del concilio di Serdica vietava la subita elezione vescovile di un laico. La consacrazione di Gregorio Asbestas era pertanto tutt'altro che regolare.

Una certa insurrezione contro l'elezione di Fozio si determinò fra l'episcopato orientale, ma Fozio riuscí ad averne ragione convocando una congrega di vescovi fedeli che sottoscrisse l'anatema d'Ignazio e la scomunica dei recalcitranti.

Tuttavia la dignità patriarcale bizantina non avrebbe potuto essere considerata valida senza una sanzione romana e Fozio cercò di estorcerla con l'astuzia ed il raggiro. Nell'859 pertanto un'ambasceria partiva da Bisanzio per Roma, incaricata di informare il Pontefice degli avvenimenti orientali secondo una versione naturalmente addomesticata.

La qualità delle persone prescelte per l'ambasceria, la copia dei donativi che essa arrecava con sé, minutamente descritti dal compilatore del *Liber Pontificalis*, avrebbero dovuto lusingare e sollecitare l'amor proprio di Papa Nicola I, tutto impegnato or-

mai in una politica, diciamo cosí, occidentalistica. Il sagace Pontefice non si lasciò prendere in inganno. E poiché da Bisanzio si domandavano rappresentanti romani che assistessero e presenziassero e sanzionassero con la loro presenza un sinodo destinato a metter fine alla polemica iconoclastica, Nicola scelse legati adatti, incaricati però di astenersi da qualsiasi sentenza definitiva sulla legittimità della sostituzione patriarcale che aveva veduto Ignazio cacciato in esilio e un laico improvvisamente rivestito dì infule sacerdotali.

Roma dovette avvertire che al di là di quella sostituzione di persone si nascondevano cospicui interessi non solamente di corte bensí anche di orientamenti politici e religiosi, al cospetto di quelle nuove masse slave che si avviavano alla iniziazione cristiana e si sarebbero ben presto trovate all'immancabile bivio fra Roma e Bisanzio.

I messaggeri papali portarono con sé due lettere papali, l'una all'imperatore, l'altra a Fozio.

La prima mostrava una certa sorpresa per il ritiro inopinato di Ignazio. La seconda si rifiutava senza ambagi di riconoscere l'avvenuta consacrazione prima di avere ricevuto dai legati una relazione diretta e scrupolosamente vagliata.

Giunti a Costantinopoli nel febbraio dell'861, i legati papali si accinsero ad assolvere il loro delicatissimo còmpito.

Non fu facile bisogna. La vecchia animosità tra le due capitali rivali ebbe modo di tradirsi attraverso una sorveglianza sospettosa e diffidente, che le autorità politiche bizantine organizzarono intorno ai rappresentanti del Papato romano.

Adagio adagio questi due legati, Rodoaldo di Porto e Zaccaria di Anagni, furono sapientemente circuiti e captati. Quando si trovarono dinanzi all'imponente assemblea di 318 vescovi nella chiesa dei Santi Apostoli e quando videro presentarsi Ignazio e assisterono alla violenta invettiva pronunciata contro di lui dall'imperatore Michele, il loro spirito tentennò.

Dimentichi della consegna ricevuta, non si levarono a difesa del reietto e non osarono contrapporsi alla manifesta maggioranza episcopale, guadagnata dalle arti e dalla nomea di Fozio.

La deposizione di Ignazio fu solennemente pronunciata, basandosi sul trentesimo canone apostolico comminante la deposizione del vescovo che si fosse servito della potenza secolare per rientrare in possesso della sua chiesa.

Roma era disfatta attraverso i suoi rappresentanti.

Nicola provvide a ristabilire la violata giustizia. I legati reduci da Costantinopoli recavano lettere dell'imperatore Michele e dell'usurpatore patriarcale Fozio.

La lettera di quest'ultimo è un vero gioiello di astutissimo accorgimento bizantino. Lo scrivente comincia col celebrare la virtú santa della carità cristiana, per concludere abilmente e sot-

tilmente che nelle difficoltà in mezzo a cui l'aveva gettato l'inopinata elezione a patriarca, egli aveva fatto particolare assegnamento su un conforto caritatevole del Papa. I messaggi romani l'avevano invece amaramente deluso.

Dopo di che Fozio affrontava il lato canonico della sua situazione, osservando che di laici innalzati senza periodo interstiziale alla dignità episcopale, la storia ecclesiastica forniva esempi copiosi. Ricordava le elezioni vescovili di Nettario, di Ambrogio, di Tarasio. Dopo di che toccava discretamente le questioni pendenti tra la sede romana e la sede bizantina, tra cui capitale quella della giurisdizione religiosa sulle sedi vescovili della Bassa Italia, sulle quali Bisanzio non aveva mai cessato di rivendicare il predominio. Capziosamente Fozio osservava trattarsi qui di affari politici, non dipendenti dalla propria volontà, quasi che un patriarca potesse abdicare al suo intervento giurisdizionale in questioni di gerarchia episcopale, per demandarne la competenza all'autorità politica.

Nicola rispose. In tale risposta egli si dilungava rivendicando il dovere e il diritto della sede episcopale romana di intervenire in tutti i singoli affari religiosi della Chiesa cristiana.

«Noi dobbiamo con ogni cura evitare», egli scriveva, «che si possa a noi applicare il detto profetico: – Ecco dei cani muti, incapaci di latrare. – Noi dobbiamo piuttosto ottemperare al precetto dell'Apostolo: – Insisti e vigila tempestivamente e magari intempestivamente. – Risulta bene infatti che la Chiesa romana,

attraverso il beato Pietro principe degli Apostoli, il quale meritò di ricevere il primato ecclesiastico dalle labbra del Signore, è stata costituita centro e capo di tutte le Chiese».

Nicola rispondendo poi direttamente alle allegazioni del patriarca bizantino dimostrava come gli esempi allegati non servissero allo scopo, e come quindi fosse ingiustificata e irrecevibile la pretesa di Fozio di essere riconosciuto come legittimo patriarca. Contemporaneamente, notificava solennemente a tutti i vescovi orientali che Roma condannava le decisioni del sinodo bizantino di un anno prima.

Ricevuti poi ulteriori ragguagli direttamente da Ignazio, Nicola radunava nell'863 un sinodo a Roma, deponendo i suoi fedifraghi legati e scomunicando formalmente Fozio e il suo illegittimo consacratore.

La lotta era apertamente dichiarata. Sobillato da Fozio, lo stesso imperatore Michele III scriveva una lettera al Pontefice, cui questi rispondeva con parole elevatissime: «Se tu osi levare la tua minaccia contro i privilegi intangibili della Chiesa romana, bada bene che la minaccia non si ritorca su te. Ricordati che è ben pericoloso e rischioso e duro per te recalcitrare contro il pungolo. Che se tu non darai ascolto alle nostre parole, non rimane per noi che considerarti come il nostro Signor Gesù Cristo ci ha prescritto di ritenere coloro che tengono a spregio la Chiesa di Dio. Sia ben chiaro che i privilegi della Chiesa romana, san-

zionati dalla parola del Cristo, nella persona del beato Pietro, privilegi tradizionalmente conservati dalla nostra sede, costantemente rispettati dai sacri ecumenici Concili corroborati, non possono essere né sminuiti né alterati e che nulla di umano può sovvertire quel che Dio ha statuito».

Frattanto a Costantinopoli maturavano avvenimenti politici di vasta entità che dovevano immediatamente ripercuotersi nei rapporti stessi fra le due capitali rivali.

La dinastia degli Isaurici, con quella sua politica iconoclastica che era in fondo un tributo piú o meno consapevole pagato alle tendenze spirituali delle confinanti popolazioni islamiche, era arrivata alla sua decrepita inanizione. La stessa figura repellente di Michele III, lasciato tutto in balìa di Bardas, era il simbolo e il sintomo di questa oramai precaria e peritura decrepitudine.

L'Impero doveva cambiare assolutamente tattica e direttive, se voleva ritrovare il suo sangue e la sua vitalità. Conveniva veramente tendere cosí all'infinito le asprezze e le rivalità col mondo occidentale, per soggiacere ad una politica accomodante e servile col mondo islamico propinquo?

Un cambiamento di uomini avrebbe immancabilmente rappresentato un radicale cambiamento di indirizzi e di programmi.

Un tentativo di riscossa da parte di Michele III per affrancarsi dalla opprimente tutela di Bardas, tentativo che sboccò nell'uccisione di quest'ultimo, segnò il principio della metamorfosi integrale dello Stato.

Aveva allora raggiunto un'altissima posizione a corte un macedone, di stirpe armena probabilmente, che, venuto dalla sua terra di origine a cercar fortuna a Costantinopoli, si era inizialmente imposto per la sua forza erculea e la sua destrezza nel maneggio dei cavalli. Michele III lo aveva chiamato presso di sé e lo aveva, soggiogato dalla sua imponente forza, innalzato alla dignità di coimperatore. Doveva esserne malamente ricompensato. Quando Basilio, tale era il nome dell'audace avventuriero, ebbe ragione di pensare che Michele cominciasse ad averlo in sospetto come aveva avuto in sospetto il precedente consigliere aulico, Bardas, lo fece assassinare e ne prese il posto.

Originata cosí da un regicidio, la dinastia che cominciava con Basilio I e che è nota appunto col nome di dinastia dei Macedoni, doveva segnare un'epoca di brillantissima gloria militare nell'evoluzione di Bisanzio.

Per centocinquant'anni, dall'867, anno della proclamazione imperiale di Basilio, al 1025, l'Impero bizantino conobbe un incomparabile splendore.

Ebbe la fortuna di avere alla propria guida politica una successione di sovrani che quasi tutti furono uomini notevolissimi.

Basilio I, fondatore della dinastia, Romano Lecapene, Niceforo Foca, Giovanni Tzimisce, usurpatori gloriosi che governarono sotto il nome di sovrani legittimi, infine Basilio II che occupò il trono per mezzo secolo, non hanno nulla davvero di quel

che la fantasia popolare suole raffigurarsi quando si parla, con disdegno e con sarcasmo, di governi bizantini.

Furono invece anime energiche e dure, prive spesso di qualsiasi scrupolo e insensibili a qualsiasi pietà, volontà autoritarie e forti, molto piú preoccupate di farsi temere che di farsi amare, ma furono in pari tempo, anzi proprio per questo, uomini di Stato eminenti, appassionati per la grandezza dell'Impero, e illustri condottieri che seppero e vollero trascorrere la loro vita negli accampamenti in mezzo alle loro soldatesche, nelle quali scorgevano e amavano la sorgente prima e inattaccabile della potenza e del prestigio monarchici.

Furono amministratori abili, di una energia tenace e inflessibile, che nulla faceva esitare quando si trattava di assicurare il bene pubblico.

Non ebbero il gusto delle spese inutili, unicamente preoccupati com'erano di aumentare e di impinguare la ricchezza nazionale. Il fasto splendente della corte, la pompa delle cerimonie di palazzo, erano da essi ricercati soltanto nella misura in cui lo esigeva il fascino imperiale.

Ebbri di gloria, colmi di ambizione, questi sovrani vollero fare dell'Impero bizantino la grande potenza del mondo orientale, personificazione solenne dell'ellenismo e in pari tempo dell'ortodossia.

Mercè lo sforzo magnifico delle loro armi, la duttile abilità della loro diplomazia, il fiero vigore del loro governo, essi realizzarono infatti il loro sogno, facendo del loro periodo una epoca genuina di rinascita, una delle ore piú gloriose della lunga storia di Bisanzio.

Programma vasto il loro, che non poteva non sortire ripercussioni cospicue nei rapporti internazionali e nelle direttive religiose.

Nel momento in cui Basilio I saliva, attraverso un misfatto politico, al trono, la situazione della monarchia era ancora straordinariamente difficile. Appariva ben chiaro che la struttura stessa dello Stato doveva essere ricostituita.

Il rude contadino macedone che il delitto aveva innalzato al trono, possedeva tutte le qualità necessarie per soddisfare cosí formidabile còmpito. Era intelligente, ugualmente desideroso di ristabilire l'ordine nell'interno della monarchia e di restaurarne il prestigio all'estero.

Fu un sagace amministratore e un eccellente soldato. Durante i venti anni del suo regno egli seppe riporre su basi solide gli affari dell'Impero e in pari tempo assicurare la fortuna della propria casa.

Se fino allora l'Impero bizantino aveva cercato di mantenere rapporti di buon vicinato con le popolazioni islamiche confinanti, non disdegnando misure atte a solleticarne l'amor proprio

e l'acquiescenza, anche se per far ciò era necessario vedere intorbidarsi i rapporti con l'Occidente ecclesiastico romano, ora, con gli imperatori macedoni, la politica doveva essere rovesciata.

Quale mai doveva essere il principale scopo della politica estera bizantina? Il miraggio dell'unità mediterranea splendeva sempre dinanzi agli occhi degli eredi, sia occidentali come orientali, di Roma. Ma questa unità mediterranea, rotta dall'invasione islamica, non avrebbe potuto essere ricostituita che a prezzo di parziali intese e di progressive rifusioni.

Mentre l'Europa occidentale si organizzava in maniera unitaria attraverso le progressive fortune dei Franchi, favoriti da Roma, Bisanzio quale via avrebbe dovuto prescegliere? Avrebbe cercato anch'essa di costituire una certa unità con le popolazioni slave sopravvenienti, tenendo a freno il prurito di conquista islamico, in vista di piú vaste fusioni future?

La politica isaurica doveva fatalmente cedere il posto ad una politica piú energica di fronte agli Arabi e ad una politica di piú intimo avvicinamento agli Slavi del Nord.

I Macedoni attuarono questo programma.

Fin dall'826 gli Arabi avevano conquistato Creta, divenendo essa cosí il flagello dei mari bizantini. Candace, la capitale dell'isola, costituiva ormai la base marittima della pirateria islamica. Da là, come da Tarso o da Tripoli di Siria, i corsari arabi devastavano tutto il mare Egeo.

Basilio I si dié a tutt'uomo a riorganizzare la flotta. In pari tempo riprendeva felicemente l'offensiva in Asia Minore. Fin dai primi anni del suo regno egli riusciva a riportare fino all'Eufrate i confini dell'Impero, riconquistando Samosata e conducendo fino in fondo in Cappadocia e in Cilicia campagne vittoriose.

Di pari passo con la sua forte politica militare Basilio mandava innanzi la sua rinnovatrice diplomazia religiosa. La quale però seguiva con dei contraccolpi, che sono una prova impressionante dei rapporti fra vita politica e vita religiosa, l'andamento delle vicende militari dell'Impero bizantino, avviato, attraverso una campagna indefessa contro l'invadenza araba, a ricostituire in qualche modo l'unità mediterranea e a determinare un nuovo incontro dell'Impero d'Oriente e dell' Impero d'Occidente, attraverso quella sua naturale via di comunicazione che è il Mezzogiorno d'Italia: quel Mezzogiorno d'Italia che non aveva mai cessato di essere nel medesimo tempo pomo di discordia e termine d'incontro di Roma e di Bisanzio.

Battuti in Anatolia e in Siria, gli Arabi si rifacevano nel Mediterraneo centrale, impadronendosi dell'isola di Malta, e spingendosi sulle coste sicule. Nell'878 essi conquistavano d'assalto Siracusa dopo un assedio di nove mesi. Un testimone oculare, il monaco Teodosio, ci ha lasciato di questo assedio memorando una descrizione raccapricciante. Egli racconta che durante l'assedio la popolazione fu ridotta all'estremo e che scene di una

disperazione inaudita accompagnarono le estreme sofferenze della città.

In compenso le truppe di Basilio, condotte dal loro generale Niceforo Foca, oecupavano Taranto, risalendo il versante Adriatico delle regioni meridionali della penisola.

Usurpato appena il trono Basilio faceva ritornare immediatamente a Costantinopoli Ignazio, per reintegrarlo nella sua dignità patriarcale.

Fozio era senz'altro allontanato dalla capitale. Intento a riguadagnare la simpatia e la solidarietà di Roma, Basilio inviava al Pontefice legati che annunciassero il ritorno a rapporti di perfetta cordialità e di devota intesa.

Nicola I era morto proprio in quel torno di tempo e un altro Pontefice romano, Adriano II, ne aveva preso il posto.

Da quasi un secolo la sede papale era stata ininterrottamente occupata da ecclesiastici usciti dagli strati piú genuini della Curia e della cittadinanza romane.

Il Pontefice ricevette con i dovuti onori, nel momento della conciliazione, gli ambasciatori di Basilio.

Sarebbe stato mai possibile instaurare rapporti di cooperazione e di solidarietà fra la Bisanzio rivale di Roma e l'Impero occidentale che il Papato aveva consacrato per farsene usbergo e baluardo?

Un sinodo fu adunato nella chiesa di Santa Maria Maggiore e da esso il conciliabolo che Fozio aveva convocato per farsi dare

un'investitura ufficiale fu paragonato al latrocinio di Efeso. E furono spediti a Bisanzio legati i quali avrebbero dovuto rappresentare la sede romana a quel Concilio ecumenico che Basilio aveva mostrato il proposito di voler convocare, per ridonare alla lacerata Chiesa bizantina unità e concordia.

I legati papali furono Donato vescovo d' Ostia, Stefano vescovo di Nepi, e il diacono Marino. Furono ricevuti a Costantinopoli con i piú grandi onori e in Santa Sofia si tenne il preannunciato Concilio, quarto costantinopolitano, ottavo ecumenico per universale riconoscimento (ottobre 869).

Nessuna questione teologale era dinanzi all'esame conciliare. Si trattava di sanzionare puramente e semplicemente una situazione disciplinare che aveva già ricevuto la sua aperta risoluzione mercè i decreti di Nicola e di Adriano: si trattava cioè di ribadire la condanna di Fozio.

I legati di Roma pertanto, prima di qualsiasi altro procedimento conciliare, chiesero che si leggesse e si approvasse una formula di unione fra le due Chiese, occidentale e orientale, che i legati avevano portato da Roma e che arieggiava da presso quella mandata già da Papa Ormisda a Bisanzio nel 519.

Ciascun vescovo dovette sottoscriverla col proprio nome. Alla formula seguiva l'impegno di bollare di anatema Fozio e il suo conciliabolo, di riconoscere le decisioni dei due sinodi romani tenuti sotto Nicola e sotto Adriano, di mantenersi saldi nella comunione con Ignazio, di obbedire indiscriminatamente

alla sede vescovile romana, nella quale, si diceva, «risiede la vera ed integra salvezza della religione cristiana».

Il sinodo si chiuse con la condanna confermata di Fozio, del consacratore e dei suoi complici e con quella delle opere del patriarca condannato e deposto.

Innegabilmente l'umiliazione inferta da Roma alla sede che da secoli ormai le insidiava e le invidiava il primato, fu bruciante. Bisanzio non l'avrebbe tollerata a lungo.

D'altro canto le radici profonde della lotta rimanevano. A farle prorompere di nuovo sarebbero bastate le rivalità inestinguibili di razza e di tradizione fra romanità e bizantinismo; sarebbero bastate le persistenti gelosie politiche fra Impero bizantino e Impero franco nonostante i fuggevoli e precari contatti nella comune lotta contro la invadenza islamica; sarebbero bastate soprattutto le naturali ostilità fra potestà pontificia e potestà ecclesiastica bizantina dinanzi all'indirizzo da imprimere a quella iniziazione cristiana, verso cui si avvicinavano le popolazioni del Sud-Est europeo.

Tre giorni soli dopo la chiusura del Concilio, Basilio convocava a corte i legati pontifici, i piú eminenti rappresentanti dell'episcopato orientale, il patriarca Ignazio, l'ambasciatore del popolo bulgaro, di recente convertito al cristianesimo.

L'incontro, che avrebbe dovuto dare il suggello all'avvenuta riconciliazione fra Roma e Bisanzio, segnò invece, immediatamente, la ripresa dei contrasti.

Sembra che, ingannando la buona fede degli emissari papali, Basilio desse a credere al pubblico bizantino che questi legati romani avevano riconosciuto il dovere, per il popolo bulgaro testè convertito, di sottostare ecclesiasticamente a Bisanzio anziché a Roma.

Dall'esilio Fozio poteva ricominciare, sulla base di questo inganno, a ordire la sua trama, mirante alla riconquista del seggio patriarcale, sempre in vista di una affermazione giurisdizionale della sede patriarcale stessa sulle neo-convertite popolazioni slaviche.

È a questo momento che l'insidia di Bisanzio a Roma, complici le complesse situazioni politico-etniche nella media Europa, assume l'andatura di un palpitantissimo dramma, e di rimbalzo la storia del Pontificato entra in una fase di peripezie che toccano il vertice del romanzesco e del macabro.

Occorre seguire queste peripezie istante per istante, per comprendere come la storia pontificale del nono secolo assuma un rilievo senza pari nell'organizzazione del mondo occidentale e piú genericamente del mondo europeo mediterraneo.

Adriano II era morto nel dicembre dell'872 dopo un breve Pontificato.

Era designato a succedergli un'altra eminente figura del clero romano: Giovanni VIII. Da circa un ventennio questi esercitava in Roma le alte funzioni di arcidiacono. Si presentava come una personalità espertissima negli affari, di ricche riserve d'animo, di

attività desta e pronta, pari alle oscure e complesse esigenze dell'ora.

I problemi che si presentarono subito al suo governo pontificale erano della piú insidiosa difficoltà. L'Impero carolingico era nelle mani di Ludovico II. Da tre quarti di secolo l'Impero, consacrato da Leone III, aveva avuto agio di mostrare le sue capacità benefiche come le malefiche: i suoi vantaggi come i suoi svantaggi. Continuare nella medesima politica di solidarietà e di cooperazione avrebbe potuto avere l'aria di essere il miglior partito possibile, se i rovesciamenti politici di Bisanzio, l'iniziata politica antislamica dell'Impero d'Oriente, la salda linea seguita dalla nuova dinastia macedone, non avessero suggerito larga materia di riflessione e di meditazione alla Curia romana che non poteva prescindere dalla minaccia islamica giunta a lambire e a gravare minacciosamente sul Mezzogiorno italico.

Si aggiunga, sull'orizzonte dell'Oriente europeo, la comparsa sempre piú imponente di quelle nuove popolazioni slaviche che si affacciavano ai margini dell'Europa chiedendo una iniziazione e un riconoscimento.

Fin dall'864 i Bulgari di Re Boris si erano orientati verso Bisanzio. Indipendentemente dal pericolo insito nella loro inclinazione verso l'Impero d'Oriente, l'alleanza religiosa della comunità cristiana bulgara col patriarcato bizantino non faceva sorgere un principio di divisione fra i Bulgari e gli altri Slavi meri-

dionali, tutti allora in procinto di unirsi invece al Pontificato romano? Un Papa accorto e vigile non avrebbe dovuto tenere il debito conto di questa delicatissima situazione?

Contatti fra Boris e la Curia romana non erano in verità mancati fin dall'epoca del Pontificato di Nicola. Nell'864 questi aveva mandato a Re Boris una missione con a capo due vescovi, Formoso di Porto e Paolo di Populonia.

Questi vescovi non erano andati col còmpito di prendere le redini della giovane comunità bulgara. Si direbbe che Boris cercasse di trar vantaggio da una possibile intesa con Roma nell'atto stesso in cui chiedeva istruttori ed educatori a Bisanzio. D'altro canto Formoso, chissà in che modo lusingato dall'idea di erigersi a condottiero delle nuove comunità cristiane slave, si mostrò incline ad accettare, contro il divieto dei canoni che condannavano un trasferimento di vescovi da una sede ad un'altra, di rimanere presso Re Boris.

La rivoluzione di palazzo a Bisanzio dell'867 aveva scompaginato tutte queste trame. La nuova politica di Basilio attirerà senz'altro ed incondizionatamente l'adesione di Boris.

Che cosa avrebbe fatto ormai Giovanni VIII quando nel dicembre del1'872 fu innalzato al soglio papale?

Avrebbe cercato di trattenere i Bulgari nella sudditanza romana o li avrebbe abbandonati senza contrasto alla giurisdizione bizantina? E d'altro canto quale atteggiamento avrebbe preso di

fronte al forte governo di Basilio che richiamava le vecchie tradizioni dell'Impero per schierarle contro la petulante pressione islamica?

I primi atti del nuovo Pontefice furono energici e imperiosi. Cercò cosí di richiamare ad una diretta sudditanza Re Boris. Al patriarca riabilitato Ignazio, che Basilio aveva richiamato sul seggio patriarcale e che esercitava le sue pressioni sul medesimo re bulgaro, chiese di venire a Roma per dare spiegazioni. A Formoso, che era rientrato nella sua diocesi di Porto, dava ordine preciso di non pensare piú alla Bulgaria e poiché invece Formoso sembra non si rassegnasse alla sua modesta giurisdizione e seguisse ancora con animo nostalgico le sorti della comunità bulgara, Giovanni VIII lo escludeva dalla comunione ecclesiastica nell'876 con tutto il suo gruppo.

Giovanni VIII misurava tutta la complessità del problema politico-religioso nell'Oriente europeo e avvertiva sensibilmente la necessità di procedere con cautela attendendo il momento delle decisioni risolutive.

Come rassegnarsi a vedere la Bulgaria sottratta per sempre alla giurisdizione romana, ma d'altra parte come evitare rotture insanabili e violente con Bisanzio?

Dopo avere lungamente esitato, l'energico Pontefice si decideva ad un grave colpo. Nell'878 due suoi legati, Eugenio di Ostia e Paolo di Ancona, partivano per Costantinopoli con l'ordine formale di procedere alla deposizione di Ignazio qualora si

fosse rifiutato di richiamare dalla Bulgaria il clero greco che vi aveva inviato.

Quando i legati giunsero a Costantinopoli, la situazione colà era completamente cambiata. Ignazio era morto il 23 ottobre dell'877 e Fozio, riconciliato con l'imperatore, consapevole anch'egli della necessità di non rompere bruscamente i ponti con Roma, aveva ripreso il seggio patriarcale.

Da lungo tempo Giovanni doveva essere rimasto colpito dal fatto che, nei riguardi della Bulgaria, Fozio si era rivelato rispettoso dei diritti pontificali molto piú di Ignazio. Ora che era stato reintegrato nella sua carica patriarcale, Fozio, in armonia con tutto il nuovo orientamento della politica imperiale, aveva sentito il bisogno di non irritare vieppiú le animosità romane e si era astenuto da qualsiasi nuova ordinazione in Bulgaria.

Giovanni VIII non poteva non tener conto di questo dato di fatto. E poiché ora l'imperatore si era riconciliato col già scomunicato patriarca, Giovanni VIII, gravato d'altra parte da tante e cosí opprimenti preoccupazioni per la situazione politica del mondo occidentale, non poteva non sentirsi attratto verso atteggiamenti piú condiscendenti al cospetto della sede bizantina e del suo occupante.

Anno tragico per lui l'879! Oppresso dal petulante vicino di Spoleto, gravato dalla minaccia perpetua di una incursione saracena, sfiduciato nei Carolingi dei quali nessuno osava raccogliere lo scettro imperiale caduto dalle mani di Carlo il Calvo, Giovanni

VIII non aveva dinanzi a sé altra via che quella di appoggiarsi su Costantinopoli. Mentre il giovane Impero carolingico sembrava estinguersi di una morte immatura, il vecchio Impero d'Oriente non sembrava riacquistare con la nuova dinastia macedone forza e vigore?

Basilio prometteva al Pontefice l'invio di una flotta bizantina nelle acque romane quasi a compenso per il riconoscimento della reintegrazione foziana.

D'altro canto Bisanzio sembrava molto piú cedevole sul terreno della questione bulgara.

Probabilmente con una lucidezza che non può essergli attribuita che a merito, Giovanni VIII presentiva, inesorabile ed inevitabile, il momento in cui Bisanzio si sarebbe del tutto staccata dall'unità romana. Non era il caso di abbandonarla al suo destino, sia pure riconoscendo una figura ambigua come quella di Fozio, pur di salvare la giovane cristianità slava e affrancarla dalle sue pretese?

Se Giovanni VIII si è deciso ad assolvere Fozio l'intruso, non è stato davvero per debolezza come ha favoleggiato la leggenda, trasformando perfino il sesso del Pontefice e facendo del Papa una papessa (la leggenda della papessa Giovanna è nata precisamente sulla sua bistrattata figura). A lui dovette apparire piuttosto che l'avvenire religioso di tutto un popolo nel bacino danu-

biano meritasse bene un compromesso di questo genere, circondato come fu da tutte le riserve e da tutte le restrizioni desiderabili.

Ci si domanda piuttosto se in questo modo, accettando e avallando la reintegrazione del patriarca già scomunicato in vista della salvezza religiosa e disciplinare del popolo bulgaro, Giovanni VIII non abbia in qualche modo precipitato lo scisma anziché scongiurarlo o ritardarlo.

Già nel secolo XIII Clemente IV, in un solenne documento papale, additava come unica origine dello scisma greco la reintegrazione patriarcale di Fozio.

Ed oggi molti storici sono proclivi ad attribuire a Giovanni VIII un eccesso di credulità, di buona fede e di condiscendenza.

Si tratta di un verdetto superficiale e affrettato.

Innanzi tutto non si deve dimenticare che giudicare Fozio doveva essere particolarmente arduo se in Oriente stesso e a Bisanzio i pareri su di lui e i sentimenti pubblici erano i piú contrastanti.

Fozio non era un volgare ambizioso e non era uno spirito privo di scrupoli, avido unicamente di dominio. È stato piuttosto un uomo dalle insigni capacità culturali e intellettuali, che ha sentito il decoro della sede patriarcale nel nuovo programma politico della dinastia salita al potere.

Avendo di mira unicamente l'autorità del magistero romano su quelle nuove popolazioni cristiane che si affacciavano sulle

rive del Danubio, Giovanni VIII ha ritenuto che, riconoscendolo come legittimo patriarca, avrebbe potuto avere Fozio piú docile nella rinuncia alla giurisdizione sui Bulgari.

Non per questo rinunciò ad avere in mano documenti sufficienti della resipiscenza foziana. Gli chiese una confessione pubblica delle sue colpe passate. Giudicò insufficiente la vaga professione di umiltà pronunciata da Fozio nel sinodo dell'879. Di volta in volta accentua e fa piú esigenti i suoi reclami.

I legati papali, che avevano presenziato quel sinodo e che avevano quindi in qualche modo corroborato la reintegrazione foziana, erano oggetto di censura per non avere seguìto rigidamente le istruzioni ricevute e un nuovo legato, il vescovo Marino, fu inviato col còmpito di indurre il patriarca a soddisfazioni piú esplicite e a dichiarazioni piú esatte sulla formula circa la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.

Non chiese di piú. L'opera di pacificazione religiosa meritava bene degli accomodamenti. Fozio dal canto suo espungeva dalle liste episcopali del patriarcato bizantino la giurisdizione bulgara e finché visse Giovanni VIII si mantenne docile e tranquillo.

Perché non si continuò in questa politica? Misteri della storia.

Quando Marino e Formoso, successi a Giovanni VIII, rinnovarono i loro anatemi, Fozio riprendeva la sua polemica contro gli occidentali e il dissenso si inacerbiva pencolando verso la irrimediabile catastrofe.

Bisanzio forse del resto aveva già esercitato troppo a fondo la sua azione avvelenatrice nelle file della giovane comunità bulgara.

Giovanni VIII doveva averne il vago presentimento. Sarebbe bastato togliere al patriarcato bizantino, per trasferirlo a Roma, il diritto di investire e confermare il capo della gerarchia ecclesiastica, per imprimere sull'esperienza cristiana del popolo neobattezzato il segno romano anziché il segno costantinopolitano?

In fondo, attraverso secoli di vita spirituale molto piú separata in profondità di quanto lo lasciassero credere i rapporti ufficiali, il diverso orientamento iniziale sul terreno religioso di Roma e Bisanzio aveva prodotto largamente i suoi frutti.

La Chiesa, posta a rimorchio dello Stato, a Bisanzio era divenuta sempre piú un docile e passivo strumento di governo. Assurta a mansioni politiche lungo un paziente tirocinio di educazione spirituale, la Chiesa di Roma era giunta con la sua creazione dell'Impero a realizzare in qualche modo la separazione evangelica dei valori religiosi da quelli politici. La Bulgaria nasceva al cristianesimo sotto l'insegna bizantina. E ne aveva assimilato la metodica politica e i principi ideali.

Prima fra tutte le nazioni slave, la Bulgaria aveva cosí contratto quel che si può benissimo definire il funzionale e organico male bizantino, la passione cioè per la totalitaria autocrazia politica sotto le infule religiose.

Come piú tardi i Russi, allevati anch'essi alla scuola di Bisanzio, i sovrani bulgari non riescono a concepire un'organizzazione religiosa nazionale senza l'indipendenza da qualsiasi giurisdizione straniera e la sudditanza dell'amministrazione carismatica al potere assoluto del sovrano, che deriva direttamente da Dio la sua investitura e la sua missione.

La storia pertanto del primo Impero bulgaro fino alla sua caduta nel 1019 appare effettivamente come il tentativo di realizzare questa concezione pregiudiziale.

Boris tratta fino alla fine la sua Chiesa da autocrate incontrollabile. Suo figlio Simeone fu riconosciuto ufficialmente come sovrano di pari dignità dalla corte bizantina.

Frattanto un'altra grossa questione etnico-religiosa maturava nel Sud-Est europeo. I Moravi, chiusi nella valle della Morava, sottoposti al predominio germanico, cominciavano anch'essi ad aspirare ad una loro autonomia.

Quando una crisi di palazzo, la ribellione cioè di Rastiz a suo zio il re Moimir, scoprí piú apertamente le inframmettenze germaniche nel regime interno del paese, il problema di un affrancamento religioso oltre che politico si presentò dinanzi alla coscienza della comunità.

Rastiz aveva preceduto il suo popolo nella via del cristianesimo. Se il popolo avesse dovuto seguirlo, donde avrebbe preso la sua ispirazione e le sue direttive? Nell'863, dopo diciassette

anni di regno, Rastiz avvertí che per la costituzione unitaria del paese occorreva una professione religiosa, aperta e solidale.

Si sarebbe rivolto, per una gerarchia ufficiale, ai vescovi germanici, a Roma, o a Bisanzio? Rastiz preferí rivolgersi a Bisanzio. Si inizia allora un sottile romanzo politico-religioso il cui epilogo avrebbe avuto conseguenze incalcolabili nello sviluppo della Cristianità europea orientale.

Viveva proprio in quel torno di tempo a Bisanzio presso la chiesa degli Apostoli un giovane prete che il suo nome originario di Costantino aveva cambiato in quello di Cirillo il giorno in cui, sentendosi prossimo a morire, aveva indossato la divisa monastica.

Era nato a Tessalonica nell'827 e dalla sua città natale aveva preso il senso delle avventure ardite e della ecumenicità spirituale. Fu egli il prescelto a compiere la missione cristiana fra i Moravi insieme con suo fratello Metodio.

Il loro spirito d'iniziativa li portò ad innovazioni liturgico-linguistiche di immensa portata.

Non esisteva fino allora alcun sistema di alfabeto capace di esprimere i suoni peculiari alle lingue slave. Mancava pertanto ai popoli slavi l'indispensabile strumento di ogni civiltà, l'arte cioè di ritenere e di diffondere per mezzo dello scritto il complesso di idee e di sentimenti che ogni generazione porta in se stessa e che, mancando il mezzo della trasmissione scritta, è distrutto dal tempo senza alcun profitto delle generazioni future.

Cirillo e Metodio crearono un sistema praticissimo di scrittura. Installatisi fra i Moravi, i due fratelli bizantini scrissero per la prima volta in caratteri slavi il prologo del Vangelo giovanneo. Erano così balbettate le prime sillabe di una lingua sacra attraverso cui per secoli e secoli avrebbero pregato e si sarebbero edificati milioni di uomini.

I missionari venuti da Bisanzio raccolsero larghi successi spirituali sul terreno del loro nuovo apostolato. Abituati a sentir parlare tedesco, questi Moravi furono felici di ascoltare nella loro lingua fraterna i documenti della rivelazione che era loro apportata.

Ed ecco profilarsi il problema formidabile. Cirillo era prete: Metodio non aveva neppure il sacerdozio. Da quale parte avrebbero attinto la consacrazione vescovile?

Non sappiamo con precisione se i due fratelli pensassero prima a Roma o a Bisanzio. Indubitabilmente non pensarono alla Germania.

Uscendo dalla Moravia la via piú naturale li portò a Venezia. Ma di qui per dove si sarebbero indirizzati? Venezia era cosí sulla via di Roma come su quella di Bisanzio.

Ma lí erano raggiunti da un invito di Niccolò I a recarsi presso di lui. Senonché il Papa che li aveva invitati morí in quel frattempo e i due fratelli attesero a decidersi.

L'esperienza di Venezia doveva averli fatti dubbiosi. Erano molti in quei paraggi coloro che credevano il Signore non potesse lodarsi che in tre lingue, le tre lingue della croce, il latino, il greco, l'ebraico. Roma si sarebbe attenuta a questa pregiudiziale? Quasi timorosi, i due fratelli avevan portato con loro dal Chersoneso, viatico da offrire a Roma, le reliquie leggendarie del vecchio vescovo di Roma Clemente.

A Roma il successore di Niccolò I, Adriano II, fece ottima accoglienza ai due missionari moravi e i libri sacri volti e fissati nella lingua di cui essi avevano inventato i caratteri furono dal Pontefice depositati solennemente sull'altare di Santa Maria *ad Praesepe*. Dopo di che Adriano ordinava prete Metodio. Avrebbe anche consacrato vescovo Cirillo se questi non fosse morto nel febbraio dell'869.

Ma ormai la via era ugualmente aperta. Roma riconosceva l'opportunità di ricostruire una diocesi morava, corrispondente all'antica Pannonia sottratta agli episcopati di Passau e di Salisburgo, direttamente dipendente da Roma.

Metodio poteva sul principio dell'870 riprendere vittoriosamente la via della Moravia. Ma vi trovò una situazione sconvolta. Rastiz, come fedifrago, era stato da abili sobillatori germanici chiuso in prigione e Svatopluk, suo nipote, era stato insediato al suo posto.

Metodio stesso fu imprigionato e rimase in prigione fino all'873.

La lotta era aperta fra la tendenza romanizzante e la tendenza germanizzante.

Evaso di prigione nell'873 Metodio corse a Roma e s'incontrò con Giovanni VIII, successore di Adriano.

Questi non nutriva sulla opportunità di una liturgia slavonica le medesime idee del predecessore. A suo giudizio non era conveniente celebrare i misteri divini in altre lingue che non fossero il latino ed il greco. Probabilmente scorgeva un pericolo grave per il magistero romano nell'uso di lingue ignote a Roma.

In un primo momento pertanto ritenne di dover proscrivere l'uso della liturgia slava, ma poi, a contatto con Metodio, vinto dalle doti del bizantino, proclamava e riconosceva solennemente la ortodossia del suo apostolato fra i Moravi, non solo, ma, scrivendo direttamente al re Svatopluk, autorizzava senz'altro la lettura biblica nella lingua slava e la spiegazione in slavo della liturgia.

Ma contemporaneamente a queste ampie assicurazioni date a Metodio e trasmesse ufficialmente al re Svatopluk, Giovanni VIII, quasi in uno sforzo di armonizzazione conciliatrice, dava a Metodio come suffraganeo un prete tedesco, Vichinge.

Quanto diverso non sarebbe stato l'avvenire delle popolazioni slave sul Danubio se la politica di Adriano II e poi quella piú accomodante di Giovanni VIII avessero avuto inalterabile prosecuzione attraverso i Pontificati che seguirono?

Può darsi che una concorde comunanza di lingua nella esplicazione della vita religiosa fra tutti i popoli slavi avrebbe tutelato e garantito la loro unità etnica di fronte agli assalti tedeschi e magiari.

Purtroppo meno di sei anni piú tardi Stefano V prendeva una decisione del tutto contraria a quella di Giovanni VIII, proscrivendo la liturgia slava ed imponendo un latinismo rigoroso.

Ma dove l'avventura raggiunge il piú complicato aspetto romanzesco è nel fatto che i documenti con i quali Stefano V impone la sua volontà affermano in maniera sorprendente che, proscrivendo la lingua slava dalla liturgia, Stefano V non fa che uniformarsi alle decisioni di Giovanni VIII.

Come mai Papa Stefano è caduto in cosí grave abbaglio? Eppure non era uno straniero: romano di origine, del quartiere aristocratico della via Lata, amico di Zaccaria di Anagni, bibliotecario della Santa Sede, Stefano era bene in situazione da poter conoscere tutti i particolari della controversia.

V'è di piu. Il confronto dei testi dimostra in maniera incontrovertibile che nel redigere la sua lettera di proscrizione della liturgia slava Stefano V si è avvalso proprio della stessa lettera con la quale Giovanni VIII si era dichiarato in suo favore.

Non si potrebbe immaginare problema storico piú strano e piú apparentemente insolubile di questo. Le decisioni di Stefano V sarebbero dunque fondate su una menzogna e su una falsificazione? Eppure è proprio cosí.

Sulla base dei testi e delle vicende note del momento, i fatti possono essere logicamente e invincibilmente ricostruiti.

Nel giugno dell'880 Metodio si congedava da Giovanni VIII dopo aver ricevuto l'approvazione della sua opera. Portava con sé la lettera di approvazione. Era diretta a Svatopluk e avrebbe dovuto essere pubblicamente letta e proclamata dinanzi al popolo.

Metodio dovette fare lunghi giri per giungere a destinazione, evitando i territori della Carinzia dove avrebbe corso rischio di ricadere nelle mani dei Tedeschi.

Nel medesimo tempo il vescovo, che incautamente Giovanni VIII gli aveva messo al fianco, non aveva questi timori e poteva passare tranquillamente in territorio germanico. Il viaggio ne era sensibilmente abbreviato.

Vichinge dal canto suo è il falsificatore della lettera affidata da Giovanni VIII a Metodio. Nessuno meglio di Vichinge comprendeva che il trionfo dello slavismo rovinava l'influenza germanica nell'Oriente danubiano.

Già da allora Tedeschi e Slavi erano di fronte gli uni agli altri e la vittoria della liturgia slava avrebbe rappresentato un clamoroso e forse definitivo scacco per l'influenza germanica nell'Europa orientale. Era il momento di manovrare per evitare un indirizzo religioso liturgico che avrebbe compromesso per sempre l'avvenire germanico.

Le prudenti cautele di Giovanni VIII sboccavano in un inganno storico pieno di conseguenze. Fiducioso in Metodio, Giovanni VIII si era trovato nella necessità di evitare ogni apparente favore ai Bizantini. Può darsi che la lettera da lui affidata a Metodio fosse ignorata da molti della Curia. Vichinge riuscí a ogni modo ad averne il testo e lungo la via del ritorno poté abilmente compiere la falsificazione.

Svatopluk si trovò pertanto due documenti dissimili. L'uno, la lettera portata da Metodio, di approvazione della liturgia slavonica, l'altra portata da Vichinge, di piena e recisa disapprovazione. A chi egli doveva tener fede?

Roma fu di nuovo interpellata in termini di disperato accoramento da Metodio. E Giovanni VIII immediatamente garanti l'autenticità della lettera portata da lui a preferenza dell'altra. E Svatopluk seppe a quale decisione attenersi.

Ma, stranissimo fatto storico, Vichinge, sconfitto in Moravia, riportava la sua rivincita a Roma.

A Roma il contrasto fra bizantini e germanizzanti si era andato aggravando negli ultimi anni.

Nel febbraio dell'881, in occasione delle solennità svoltesi per la incoronazione di Carlo il Grosso, Giovanni VIII aveva dovuto sconfessare apertamente tutta la sua politica di condiscendenza a Bisanzio e al suo patriarca.

Nella Basilica di San Pietro, sull'alto dell'ambone, col Vangelo in mano, dinanzi a tutta la corte imperiale, egli aveva dovuto giurare che riconciliandosi con Fozio non aveva voluto offendere e sconfessare l'operato dei suoi predecessori. I fuorusciti dell'876, Formoso e gli altri, erano stati tutti reintegrati per volontà imperiale.

Proprio in quel torno di tempo era giunta la notizia della falsificazione operata da Vichinge della sua lettera a Svatopluk. Pure rispondendo in modo da eliminare ogni equivoco alla corte morava, dovette mantenere una linea prudenziale.

Ma ormai poco rimaneva al suo Pontificato. A un anno e mezzo di distanza Giovanni VIII moriva, forse assassinato.

La sede romana cambiava nettamente politica. Marino I, Adriano III, e soprattutto Stefano V, rompevano definitivamente con Fozio.

Qualcuno dei formosiani nell'archivio del Laterano trafugava le lettere di Giovanni VIII che andavano dall'876 alla fine del Pontificato. Le lettere superstiti erano quelle che nella prima fase dei suoi rapporti con gli apostoli della Moravia testimoniavano l'ostilità di Giovanni a liturgie che non fossero greche o latine.

Era il momento buono per Vichinge. Ed egli veniva a Roma con la sua falsa lettera che fu accettata per buona. Questa servì a Stefano V, che la ritenne autentica per la sua condanna dello slavismo.

Questo falso perpetrato da un vescovo germanico fu decisivo per le sorti della razza slava.

Per secoli Roma non si allontanò piú da questa linea di condotta. Soltanto nel secolo XIII, quando il registro di Giovanni VIII fu conosciuto nella copia di Montecassino, l'atteggiamento di Roma di fronte alle liturgie slavoniche si fece piú temperato.

Ma ormai da secoli il male era compiuto. Dall'epoca del Pontificato di Stefano i discepoli di Metodio furono tutti eliminati dagli Stati di Svatopluk e al cadere del secolo IX la Moravia era preda degli Ungari sotto i quali doveva rimanere per lungo corso di secoli.

La politica dei successori di Giovanni VIII portava alla consumazione definitiva la scissione di Bisanzio da Roma.

Basilio, dietro ispirazione di Fozio, rigettava come invalida l'elezione di Marino essendo egli passato dall'episcopato di Cori a quello di Roma.

Essendo egli rimasto Papa soltanto due anni, Bisanzio non ebbe modo di sanare il dissenso che andava sempre piú facendosi aspro e violento.

Al successore di Marino, Adriano III, Basilio dirigeva una lettera in cui la memoria del predecessore era volgarmente insolentita, ma poiché anche Adriano III scompariva subitamente dalla scena del mondo toccava al successore, Stefano V, rintuzzare le impertinenze imperiali.

E Fozio allora ne riprendeva occasione per ingaggiare di nuovo la sua polemica contro l'Occidente nella sua grande opera sulla Mistagogia dello Spirito Santo.

La morte di Basilio nell'agosto dell'886 e la successione del figlio Leone, chiamato piú tardi il Filosofo, portavano ad un nuovo rivolgimento di parti.

Il nuovo sovrano confinava Fozio in un monastero suburbano dove la sua vita si spense oscuramente nell'891.

Leone designava a succedergli il fratello Stefano, cercandone da Roma il riconoscimento.

Nel medesimo tempo Leone si sforzava di far dimenticare da Roma la precedente politica favorevole a Fozio da parte della corte bizantina.

Le difficoltà delle comunicazioni fra Oriente e Occidente ritardarono però la momentanea riconciliazione che si effettuò soltanto per opera di Papa Formoso nell'892.

Tregua d'armi piú che pace: tregua che si trascinerà ancora per circa due secoli nascondendo in permanenza ragioni insanabili di conflitto e di incomprensione.

Nel groviglio sempre piú arruffato della politica europea, presa fra le lotte etniche, politiche e dinastiche originate dalla costituzione stessa dell' Impero occidentale che pure aveva voluto servire nelle intenzioni di Leone III all'unificazione del continente europeo, e le lotte in cui l'Impero bizantino era impegnato fra Slavi e Musulmani, il fattore religioso ed ecclesiastico

riesce sempre piú difficilmente a mantenere il suo prestigio e la sua incolume vigoria.

Nulla l'avrebbe potuto meglio dimostrare della sorte disgraziata di quel Papa Formoso che dopo aver subìto l'ostracismo di Giovanni VIII a causa dei suoi atteggiamenti filobulgari e quindi anti-bizantini, era stato portato dalle circostanze a riconciliare la Chiesa romana con Fozio.

Un giorno il suo cadavere sarebbe stato dissotterrato dal sepolcro, collocato in San Pietro sulla sedia papale, sottoposto barbaramente a giudizio, oscenamente mutilato e gettato poi nelle acque del Tevere, per rappresaglia della casa spoletana, eliminata da lui dal giuoco delle forze che aspiravano alla corona imperiale. Quel Papato che, creando l'Impero d'Occidente, aveva creduto di potere in tal modo salvaguardare nel medesimo tempo i valori religiosi e i valori politici della nuova costituzione unitaria europea, precipitava cosí ignominiosamente nel baratro di quelle efferate violenze che accompagnano sempre le smodate ambizioni politiche e le rivalità dei partiti.

Cosí paradossalmente difficile è praticare nel mondo l'economia associata, insegnata dalla morale del Vangelo.

VII
LA CULTURA TEOLOGICA

Non ci sono età le cui correnti culturali non ne rispecchino in qualche modo le aspirazioni profonde e le tendenze meno appariscenti.

Non sempre i grandi avvenimenti politici e le solenni rivoluzioni sociali trovano immediatamente il loro riflesso espressivo in sistemi di pensiero e in indirizzi culturali. A volte lo specchio ideale di una determinata configurazione politico-sociale tarda a profilarsi all'orizzonte.

Ma immancabilmente ai grandi avvenimenti storici seguono, a piú o meno breve scadenza, sistemazioni culturali, che ritraggono, in qualche modo, le fattezze del periodo storico da cui dipendono.

L'espressione specifica della società carolingica sul terreno della riflessione filosofica e religiosa ce la dà un pensatore irlandese che, capitato alla corte di Carlo il Calvo, vi assume immediatamente un rilievo preminente, si da individuare con la sua produzione speculativa tutta l'età cui egli appartiene.

È Giovanni Scoto Eriugena, piú che Incmaro o Rabano Mauro, che personifica la rivoluzione politica e sociale rappresentata dalla costituzione dell'Impero occidentale.

Questo Impero aveva rappresentato una sistemazione superba dei principi sociologici che il messaggio cristiano recava nel proprio grembo e che avevano impiegato secoli per trovare le vie di una organizzazione politico-religiosa conveniente.

Separazione dei poteri; unità globale della società rinnovata nel nome di Cristo; sostituzione, al concetto quiritario romano della proprietà e dello Stato, di una concezione nuova, a norma della quale la proprietà è essenzialmente una funzione sociale e collettiva, e lo Stato è un agganciamento di nuclei autarchici, sotto il concetto unitario di una dignità imperiale sottoposta alla investitura e alla garanzia dei valori spirituali; queste le idee basilari su cui si era venuta innalzando la costruzione imperiale carolingica.

La filosofia di Scoto Eriugena rappresenta la sintesi provvisoria del sapere umano alla luce e a norma di questa armonica e gerarchica configurazione della vita associata.

La credenza in Dio è il presupposto di questa filosofia. La società cristiana è ancora in quello stadio di sviluppo nel quale la credenza in Dio è un presupposto che non ha bisogno di dimostrazione e di prova.

Scoto Eriugena non è mai preoccupato – e nessuno scrittore cristiano prima di lui – di dimostrare la realtà di Dio. Questa s'impone come un fatto garantito dalla Scrittura e dalla Chiesa. Essa rappresenta il principio e non già l'oggetto delle riflessioni teologiche. Tutto quel che Giovanni Scoto, al séguito dei «teologi

ispirati da Dio», si permette in argomento, è di spiare amorosamente, nella creatura, la traccia palpabile della sua origine: in altri termini, di illustrare il divino mediante analogie create.

Ecco un dato di fatto di cui bisogna tenere il massimo conto nella esplorazione e nella segnalazione dei momenti di sviluppo della speculazione cristiana. La quale parte da due capisaldi ugualmente inconcussi e al di fuori di ogni possibilità di dubbio e di discussione.

Questi due capisaldi sono: la realtà del mondo esterno, oggetto della nostra conoscenza, la quale è, per definizione e per natura, portata a farsene un'idea veritiera e fedele; e l'esistenza di Dio, presupposto inviolabile di ogni nostra capacità conoscitiva e morale.

La stessa vastità delle conoscenze di Scoto Eriugena dimostra come nel prendere per punto di partenza questi due momenti capitali della spiritualità cristiana, Giovanni Scoto rispecchi nella maniera piú aderente e piú concreta la tradizione cristiana del primo millennio.

Il suo *De divisione naturae* rappresenta nel medesimo tempo una ricapitolazione felice del travaglio concettuale cristiano dell'antichità e dell'alto Medioevo, e il punto di partenza dell'ulteriore riflessione teologica.

Non importa che Scoto Eriugena appaia nella sua età come un isolato e un solitario. Sono spesso le figure che si ergono maestose al disopra della mentalità e delle possibilità speculative dei

loro contemporanei quelle che esprimono piú adeguatamente il punto di arrivo di una tradizione e di una istituzione.

La poderosa opera di Scoto, dettata in un latino elegante e forbito, sola sintesi teologica e filosofica dell'alto Medioevo, sarà un giorno, nel 1225, condannata al fuoco da Onorio III, sotto l'imputazione di avere offerto esca al panteismo di Amalrico di Bena.

Ma lo stesso fatto che siano dovuti passare piú di tre secoli perché la sede romana abbia scoperto nell'opera del filosofo di Carlo il Calvo sentore di panteismo, mostra a chiarissime note che fra 1'880 e il 1225 la società e la cultura cristiane avevano percorso un lungo tratto di strada, smarrendo precisamente quel senso della onnipresenza divina, che caratterizza l'apologia eriugeniana e di cui, agli albori del secolo XIII, si era perduta la capacità, dopo che Dio era diventato un problema da risolvere ed una realtà da dimostrare.

Professa Scoto Eriugena a principio della sua speculazione religiosa: «Che i falsi ragionamenti dell'opinione umana, cosí remoti dalla verità, mi abbiano altra volta indotto in errore, io non posso negarlo. Fu cosí: io sono andato vagando quando ero ancora senza istruzione, sedotto da fallaci apparenze di verità.

«Ma oggi, messomi alla sequela dei santi padri, e guidato sul retto cammino dal raggio della luce divina, io abbandono ogni falsa pista. Perché la bontà di Dio non permette che coloro, i quali vanno piamente e umilmente alla ricerca della verità, si

smarriscano nelle tenebre dell'ignoranza, e cadano, per perirvi, nel tranello delle false opinioni.

«Non c'è morte peggiore di quella che è rappresentata dal disconoscimento della verità. Noi dobbiamo pregare senza posa e dire: – Dio, nostra salvezza e nostra redenzione, tu ci hai dato la natura, accòrdaci anche la grazia. Guida con la tua luce coloro che procedono a tentoni nella notte dell'ignoranza, per trovarti. Traici dai nostri errori. Tendi la tua destra agli infermi, che senza di te non possono venire a te. Mostrati a coloro, che nulla domandano fuori di te. Dissipa le nubi delle vane immaginazioni, che impediscono allo spirito di vedere te, l'invisibile. Degnati di mostrarti a coloro che desiderano di contemplare il tuo volto, vale a dire che cercano il loro proprio riposo e la loro finalità, al di fuori della quale nulla v'è di desiderabile, perché nulla v'è al disopra del bene supremo che è il bene superessenziale».

Non si potrebbe immaginare formulazione piú precisa dello stato d'animo di un cristiano colto del secolo IX di fronte al problema del mondo, della vita, del fine ultimo.

La natura è là dinanzi ai nostri sguardi. È la realtà commisurata alla nostra capacità conoscitiva. Ma non esaurisce le possibilità della vita universa. Il mondo della grazia è il complemento del mondo della natura, ma il collegamento fra i due mondi è dono esclusivo ed immediato di Dio. Bisogna invocarlo. E poiché non c'è conoscenza del mondo che non postuli conoscenza

dell'ultra-mondo, anche per la conoscenza del mondo occorrerà chiedere sempre e ottenere l'aiuto corroborante di Dio.

Gli sbarramenti fittizi fra filosofia e teologia non hanno senso per l'anima religiosa del nono secolo cristiano. Per lo stesso fatto di appartenere alla società cristiana, il credente ha già in sé la iniziazione alle realtà del mondo soprannaturale, e non ha bisogno, per attingerla, di una peculiare ulteriore iniziazione.

Si consideri ad esempio il modo stesso con cui Scoto Eriugena ripartisce l'orizzonte delle realtà esistenti.

Ne troviamo la formulazione al principio stesso dell'opera di Scoto, *De divisione naturae*: «Avendo molto spesso riflettuto ed essendomi applicato con la piú diligente cura, nella misura delle mie forze, a delineare la prima e suprema divisione dell'insieme delle cose percettibili dallo spirito o superiori ad esso, cosí quelle che sono come quelle che non sono, mi è apparso che il nome generico che a tutte loro meglio conviene è il nome greco di *phisis* e il nome latino di *natura*. La natura mi appare come comprendente quattro differenze, vale a dire quattro specie: la prima è la natura che crea e che non è creata; la seconda è quella che è creata e crea; la terza è quella che è creata e non crea; la quarta è quella che non crea e non è creata. La prima deve intendersi della causa di tutte le cose; la seconda deve intendersi delle cause primordiali; la terza deve intendersi di tutto ciò che appare come prodotto nello spazio e nel tempo; la quarta è la causa finale, in cui ritorneranno le creature».

C'è qui un tentativo gigantesco di abbracciare la totalità dell'universo esistente, Dio compreso, come facente parte di una sconfinata ed organica circolazione di Essere, che parte da sé ed in sé ritorna.

Sotto le forme ingegnose di Scoto, si nasconde in sostanza il duplice schema della concezione totalitaria neo-platonica, la *processio* dalla causa alle cause e agli effetti e la *reversio* dagli effetti, attraverso le cause, alla causa.

Il profondo realismo che caratterizza il pensiero eriugeniano, in quanto questo pensiero è tutto tuffato nella tradizione della speculazione mistica cristiana, appare ben chiaro dalle enunciazioni del teologo carolingico sui rapporti fra la dialettica che noi applichiamo alle cose e le cose stesse: «L'arte», egli scrive, «che divide i generi in specie e riduce le specie in generi e che viene chiamata comunemente *dialettica*, non è già il frutto degli sforzi soggettivi dell'uomo. Ché l'autore di tutte le arti vere, Dio, l'ha creata egli stesso e l'ha posta nella natura delle cose, dove i sapienti vanno a scoprirla per utilità della sana ricerca».

Parlando in particolare delle categorie dialettiche dell'*agire* e del *patire* (nel significato metafisica del vocabolo) e delle loro molteplici applicazioni, Scoto scrive: «I generi e le specie dell'essere si rivelano operanti quando si moltiplicano e si rifrangono nelle specie e negli individui. D'altro canto, se si pensa a chi, mercè la ragione, riconduce gli individui all'unità della specie, e le specie all'unità dei generi, e i generi all'unità dell'essere, si dirà

che specie e generi sono passivi. Non già naturalmente perché chi opera simi1e passaggio dialettico produca lui stesso l'unità, poiché è bene nella realtà della natura che queste cose sono unite e distinte, ma perché, mercè l'atto razionale, egli si dà l'aria di fonderle insieme e di riunirle».

Il problema tipico degli universali, che poco piú di due secoli piú tardi solleciterà cosí vivamente il pensiero delle scuole teologiche, non è ancora avvertito nella sua formulazione logica e metafisica, ma è sentito nella sua concretezza, come un problema di conformazione spontanea dell'umano pensiero alla trascrizione della mano di Dio nel creare.

Ecco perché, per Scoto Eriugena, la teologia è attingimento della realtà suprema nella sua intima essenza e nel suo esprimersi concreto. Il suo itinerario è chiaramente delineato: Dio; la formazione delle idee creatrici nel Verbo; la formazione sensibile dell'universo, ricapitolato nell'uomo, attraverso il tempo e lo spazio.

Questa la linea discendente. La linea ascendente segue inversamente il cammino della divinizzazione dell'uomo: la trasformazione in questo, per virtú della redenzione del Cristo, del sensibile in spirituale e dello spirituale in contemplazione deifica.

Il piano pertanto del pensiero umano nella sua massima esplicazione è chiaro e perentorio. Eriugena ne fissa il metodo. Partendo dal desiderio appassionato di conoscere il vero, che non è altra cosa se non il senso profondo delle Scritture, tale metodo

mira a raccogliere e a raggruppare in una sintesi fedele le teofanie sparse nell'universo, il cui insieme organico costituisce la teologia.

L'insegnamento tradizionale dei Padri rappresenta il tracciato su cui non può non muoversi la dialettica dello spirito ricercante.

Questo senso profondo della inscindibilità di ogni apprendimento religioso e di ogni funzionamento dialettico, questa consapevolezza costante che nella vita dello spirito non vi sono compartimenti isolati, ma tutto è fluido e intercomunicante in virtú della nostra vivente aderenza al fascio delle realtà uscite dall'azione creatrice e gratifica del Padre, fa si, per uno strano paradosso, che nell'atto stesso di esplorare fino nell'intimo l'azione di Dio, Scoto Eriugena riconosca l'ineffabile misteriosità e l'inviolabile clausura di Dio.

«La ragione», scrive egli in tutte lettere, «ha per còmpito di far comprendere e di mostrare che, a norma di una regola generale inderogabile, nulla si può dire di Dio con proprietà, poiché Egli sorpassa ogni intelletto ed ogni espressione sensibile o intelligibile. Se tutto ciò che esiste, dal piú elevato al piú basso, può in qualche modo e con qualche ragione dirsi di Lui, ciò è soltanto mercè una certa rassomiglianza o una certa dissimiglianza o una certa contrarietà ed opposizione, dal momento che tutto viene da Lui. Ma che si tratti degli *optima* nella natura o di qualsiasi altra qualità creata, si ritenga bene che nulla conviene a Dio propriamente. Siano pure le cose piú nobili e piú alte, la vita, la virtù,

ciascuna delle virtú; siano le cose dell'ordine medio: il sole, la luce, le stelle e tutto quello che appartiene alle parti piú sublimi di questo mondo visibile; siano le cose dell'ordine inferiore: il vento, le nubi, le albe, i tramonti, il tuono, la rugiada, la tempesta, la pioggia, e cosí di séguito: nulla può offrire termine di comparazione adeguato alla conoscenza di Dio».

La vera speculazione cristiana ha sempre, cosí, avvertito la insondabile ed inarrivabile oscurità del mistero divino, nell'atto stesso in cui avvertiva di essere piú direttamente partecipe e piú intimamente mescolata, in virtú della rivelazione e della grazia, a questo mistero. Il famoso criterio della doppia teologia, caro alla mistica orientale, si ritrova in Scoto Eriugena come in fondo ad ogni rappresentante della teologia ortodossa nell'età aurea della speculazione e della contemplazione cristiane.

Nella sua traduzione di Dionigi l'Areopagita lo stesso Giovanni Scoto celebra la duplice forma della riflessione teologale: «La teologia mistica si divide in due branche: la teologia affermativa e la teologia negativa. La teologia dell'*esse* e la teologia del *non esse*. Per giungere alla Verità, causa di tutto quello che è stato creato da essa e mediante essa, in essa e per essa, noi dobbiamo negare tutto quel che si può dire e tutto quello che si può conoscere a ragione stessa della supereccellenza della realtà essenziale di Dio».

Ma Scoto Eriugena addita la possibilità di riconciliare le due apparentemente antitetiche posizioni: «L'una e l'altra, pur comparendo come irriducibilmente opposte a vicenda, si accordano perfettamente. L'una negando, l'altra affermando, entrambe affermano e negano. L'affermativa non afferma quel che nega la negativa e la negativa non nega quel che afferma l'affermativa. In fondo queste due parti generali della teologia possono applicarsi non solamente a Dio, ma ad ogni cosa creata, come mostrano eloquenti esempi. Mediante le due forme di teologia gli ordini delle essenze celesti e si riconoscono e si individuano e vicendevolmente si ordinano».

Non è il solo punto nel quale la sintesi eriugeniana, nel momento stesso in cui si viene consumando la separazione fra la Chiesa occidentale e la Chiesa orientale, concepisce ed attua una superba sintesi delle tradizioni teologali della Chiesa d'Oriente con quelle della Chiesa d'Occidente.

Prendendo lo spunto da una parola di Sant'Agostino sulla incapacità radicale delle categorie di offrirci elementi per la conoscenza di Dio, Scoto sottopone a critica le dieci categorie aristoteliche, di cui pur dice che «racchiudono per virtú della penetrantissima analisi del filosofo greco l'innumerevole varietà delle cose esistenti al di fuori di Dio e da Dio create».

Secondo Scoto tutti questi generi supremi dell'attribuzione debbono negarsi risolutamente quando si tratta di Dio. Come applicarli a Colui che non è né genere, né specie, né accidente?

Ma nulla di piú inesatto che scorgere in questa posizione eriugeniana dell' agnosticismo. Il credente del secolo nono non può in nessuna maniera tradir sentori agnostici.

Basta a convincersene segnalare i passi nei quali Scoto addita le fonti che ci conducono alla verità: la Scrittura e la creazione visibile, secondo le immaginifiche comparazioni del teologo celta, rappresentano la duplice veste del Cristo, vale a dire il duplice rivestimento della verità totale: la duplice impronta dei piedi del Salvatore.

Ecco in proposito un passo saliente del *De divisione naturae*: «Io non oso dire che il mondo reale oltrepassi la capacità intellettuale della natura ragionevole. Non è esso stato fatto per lei? E l'autorità divina non solamente non ci vieta, bensí al contrario ci consiglia di scrutare le ragioni delle cose visibili e delle cose invisibili. A norma della sentenza dell'Apostolo, quel che vi è di invisibile presso Dio, la creatura terrestre lo conosce attraverso quel che è stato fatto. Non è dunque un grado trascurabile, è al contrario un grado alto e prezioso quello che la conoscenza delle cose sensibili offre per la intelligenza delle intelligibili. Poiché, come attraverso il senso si giunge all'intelletto, cosí attraverso la creatura si ritorna a Dio. Noi infatti non ci dobbiamo limitare, al modo degli animali irragionevoli, a riguardare la superficie delle cose visibili. Noi dobbiamo piuttosto cercare di comprendere quel che il nostro senso corporeo percepisce. L'aquila vede con piú acutezza di noi la forma del sole. L'uomo sapiente indaga

con maggiore perspicacia la sua collocazione e i suoi movimenti nello spazio e nel tempo. Se l'uomo non avesse peccato e non si fosse reso, cadendo, simile alle bestie, avrebbe dunque ignorato il dominio della sua proprietà, vale a dire di questo mondo che egli era chiamato a governare con giustizia secondo le leggi della natura? Era necessario un altro angelo per lodare Dio nelle creature sensibili e l'uomo non ha affatto perduto, pur dopo il peccato, tutta la dignità del proprio essere. Egli ha conservato la curiosità razionale che cerca di conoscere le cose e non vuole essere ingannata, anche se a volte, non sempre, s'inganna. E se al momento della trasfigurazione del Cristo i suoi due indumenti sono apparsi bianchi e candidi come la neve, vale a dire la lettera delle divine parole e la forma delle visibili cose, perché mai noi dovremmo sentirci costretti a toccare con amore uno solo di questi indumenti per meritare di trovare Colui che lo porta, vietandoci di considerare l'altro, vale a dire la creatura visibile? Io non vedo proprio perché si dovrebbe pensare ciò. Abramo infatti ad esempio ha conosciuto Dio non già attraverso la lettera scritturaleche non esisteva ancora, bensi di su il movimento degli astri. O che forse egli riguardava soltanto, alla maniera degli animali, le nude forme esteriori di quegli astri, senza poterne comprendere le ragioni? Io non oserei davvero asserire simile cosa di un cosí grande e sapiente teologo. Ora, se qualcuno ci fa addebito di adoperare ragionamenti filosofici, che costui sappia bene

come, fuggendo l'Egitto, il popolo di Dio, stimolato da un consiglio soprannaturale, ha portato con sé il suo bottino e se n'è servito senza meritare rimbrotti. Possiamo dire di piú. Quelli stessi che si sono consacrati e dedicati alla sapienza mondana non sono stati accusati di aver sbagliato circa le ragioni della creatura sensibile, bensí sono stati accusati di non avere con sufficiente destrezza cercato al di là della creazione il suo autore, mentre avrebbero precisamente dovuto trovare il Creatore desumendolo dalla creatura, come sappiamo che riusci di fare al solo Platone».

Come si vede, sarebbe difficile immaginare una posizione di spirito piú densamente sincretistica di questa. La vecchia comparazione geronimiana delle spoglie portate via dall'Egitto dai partenti ebrei per comando divino, torna spontaneamente alla fantasia dello scrittore.

Nella pienezza della sua visione mistico-teologale, il pensatore cristiano del nono secolo non disdegna la considerazione del mondo nei suoi procedimenti strettamente religiosi.

Non siamo ancora al momento in cui la teologia normativa della Chiesa chiederà al mondo empirico la prova apodittica di Dio. Quel che è apodittico in Scoto è la fede preliminare in Dio.

Ma nel ragionare di Dio preconcepito e preaffermato, la natura sensibile offrirà elementi e riprove altrettanto sicure che quelle sicurissime della Scrittura.

Ma di nuovo la mancanza assoluta di qualsiasi interstizio fra conoscenza razionale e conoscenza soprannaturale, fra vita di ragione e vita di grazia, appare nella maniera stessa con cui Scoto solennemente riafferma la necessità della luce divina per l'apprendimento degli insegnamenti biblici.

Fedele e aderente alla tradizione agostiniana Scoto, come tutto il mondo religioso del suo tempo, sa che qualsiasi sforzo di pensiero, qualunque gesto attivo tradotti in trascrizione letteraria, imponevano una elevazione a Dio.

Il pensiero per i teologi di questa età è preghiera, e l'atto pratico è qualcosa di sacramentale.

«È col sudore della sua fronte», scrive Scoto, «che la ragione dell'uomo deve mangiare il suo pane che è la parola di Dio, e coltivare la terra delle sante Scritture coperta di spine e di triboli, folta cioè della sottile complessità dei pensieri divini. Essa deve, nonostante l'assenza di vie tracciate, perseguire la sapienza attraverso il cammino assiduo della speculazione finché scopra la dimora del Signore, il tabernacolo dell'Iddio di Giacobbe: vale a dire fino al momento in cui, in virtú dello studio assiduo e laborioso delle divine Lettere, sotto la guida della grazia divina, con il suo aiuto, la sua cooperazione, il suo impulso, pervenga alla contemplazione della verità smarrita con la caduta del primo uomo».

Conformemente allo schema platonico delle scienze, leggermente modificato, Scoto distingue tre ordini o sfere che suddividono, al di là del significato letterale, l'universo spirituale delle Scritture. Vale la pena di citare alcuni suoi postulati in proposito.

Li prendiamo dalla sua omelia sul prologo del Quarto Vangelo: «La Scrittura è come un mondo intelligibile alla composizione del quale contribuiscono quattro parti, quasi altrettanti elementi. La terra, che si trova al centro, è la storia intorno a cui, come le acque, è effuso il mare del senso morale. Al di là della storia e dell'etica, che rappresentano per dir cosí le parti inferiori di questo mondo, si stende l'aria della scienza naturale. Al di là e al disopra di tutto ciò si trova il fuoco sottile e ardente del cielo empireo, vale a dire della contemplazione suprema della divina natura. Oltre questa nessun intelletto potrebbe salire».

Questi successivi ordini, che dividono i molteplici significati scritturati come in fondo ripartiscono l'insieme delle umane conoscenze, costituiscono il dominio della teoria, della contemplazione, della speculazione, della considerazione razionale.

Ma le ascensioni speculative di Giovanni Scoto attraverso i dati biblici non è da credere che siano suggerite e guidate da un criterio precario e variabile.

C'è una dialettica, nelle sue esplorazioni bibliche, che è parallela a quella ch'egli chiama «la guida di Dio».

Nulla di piú mirabile e di piú sorprendente che questo accoppiamento della grazia e della ragione in una consapevolezza di

valori trascendenti che non riesce a fare una dicotomia netta fra il puro processo razionale e la illuminazione carismatica.

C'è una particolarità idiomatica, sottile ed esigua in se stessa, ma piena di significato e larga di portata, che traduce felicemente questa duplicità delle speculazioni religiose di Giovanni Scoto.

«Occorre osservare», egli dice, «che tutti i termini in composizione con la particella super esprimono mirabilmente i due volti della doppia teologia affermativa e che fa valere i suoi diritti. Nel procedimento intellettivo è la forma negativa che predomina. Dio è essenza: ecco l'enunciazione. Dio non è essenza: ecco la negazione. Dio è superessenziale: ecco la fusione delle due. Nel modo di esprimersi manca la negazione. Nel procedimento intellettivo è la negazione che signoreggia. Poiché colui che dice: Dio è superessenziale, non dice affatto quel che Dio è, ma dice quel che Dio non è. Dice cioè che Dio non è essenza, ma è piú che essenza».

Il principio cardinale dell'analogia dell'essere ha qui in Scoto Eriugena un'apparizione eloquente.

La nostra conoscenza del divino è una conoscenza traslata: non per questo illusoria. Non può essere espressa che mercè termini rafforzati da un prefisso superlativo. E questa conoscenza non può essere concreta e reale se non è accompagnata da una umile balbettante preghiera.

Scoto la formula al termine della sua opera: «Gli intelletti umani ti cercano ininterrottamente e sempre simultaneamente ti

trovano e non ti trovano. Ti trovano nelle teofanie in cui tu appari in forme molteplici e come attraverso molteplici specchi, nella misura in cui tu permetti che ti si conosca. Non precisamente in quel che tu sei, ma in quel che tu non sei e perché sei. Non possono trovarti nella tua superessenzialità, in virtú della quale tu oltrepassi e sorpassi qualsiasi intelletto si muova e si innalzi per conoscerti. Tu ammannisci loro in una maniera ineffabile la presenza della tua apparizione. Ma tu passi lungi da loro nella eccellenza incomprensibile e nella infinità della tua essenza».

Si comprende come, muovendosi in una cosí complessa atmosfera di atteggiamenti esteriormente contraddittori di speculazione razionale da una parte, di attingimento mistico dall'altra, Scoto Eriugena, come tutta la produzione teologica anteriore a lui, si affisi sul mistero trinitario come terreno eccellentemente tipico della riflessione cristiana.

Era stato la prima volta vagamente elaborato dai teologi del terzo secolo come trascrizione teologale di una filosofia della storia, a cui dava alimento la certezza apocalittica del veniente Regno di Dio. Aveva subìto nel quarto e nel quinto secolo il tormento di diuturne polemiche di scuole e di partiti cercanti di fare di questo mistero trinitario il caposaldo di una visione totalitariamente soprannaturale della Chiesa e dei suoi valori.

Nella teologia di Sant'Agostino il dogma trinitario, uscendo dalla sfera della sua prammatistica efficienza di interpretazione

misterica della storia, si era assimilato tutto un vasto corredo di idee proprie della speculazione ellenica. Questo corredo aveva il suo fulcro e il suo centro nel concetto di relazione personale.

Un concetto di tal genere era stato completamente assente dalle speculazioni religiose dei primi teologi ecclesiastici che si erano *ex-professo* occupati del dogma trinitario.

Tertulliano aveva affermato che il Padre e il Figlio per esistere debbono necessariamente coesistere. Dio non è mai esistito senza Verbo. Ma d'altro canto il Padre e il Figlio sono l'uno di fronte all'altro «altri». Le parole che le persone divine si rivolgono vicendevolmente nelle testimonianze scritturali segnano chiaramente e indiscutibilmente la loro reciproca distinzione. Ma se le tre persone divine non costituiscono un *unus*, costituiscono però un *unum*. E secondo le testuali parole dello scrittore africano le tre persone sono *unius substantiae et unius status et unius potestatis*.

Si può scorgere qui implicita e potenziale l'idea di relazione personale. Ma la sua formulazione manca.

Non la si trova neppure in Novaziano. Si direbbe che l'uno e l'altro ne vanno in cerca, ma non riescono mai a toccare la soluzione soddisfacente.

E la ragione ne è chiara. È troppo viva negli scrittori del terzo secolo la preoccupazione prammatistica e storico-sociologica delle formule trinitarie, perché ad essi interessi di arrivare fino in

fondo nella trascrizione teologale e concettuale possibile del medesimo dogma.

Una simile preoccupazione non poteva essere che retaggio di una piú tarda speculazione, impoveritasi sempre piú di contenuto apocalittico e di aspettative escatologiche.

Anche qui, le formulazioni teologiche non guadagnano di proprietà, si direbbe, geometrica, che nella misura in cui si allontanano dal fervore apocalittico della prima età cristiana.

Le formulazioni dogmatiche hanno rappresentato sempre nel decorso della vita cristiana qualcosa di analogo al processo in virtú del quale le formazioni stalattitiche sostituiscono la fissità dei depositi calcarei al flusso primitivo delle infiltrazioni acquee.

Se ancora alla metà del terzo secolo, nel pieno delle discussioni ecclesiastiche intorno al problema trinitario, i primi formulatori come Tertulliano e Ippolito Romano soggiacevano alle preoccupazioni storico-escatologiche che trovavano nel dogma stesso il piú diretto loro riflesso, nel quarto secolo, all'indomani delle definizioni di Nicea contro la dottrina subordinazionistica di Ario, Sant'Ilario di Poitiers, trasportando in Occidente la già avanzata elaborazione teologale della ortodossia orientale, in una temperie religiosa tanto ormai profondamente difforme dalla escatologia dei cristiani del terzo secolo, apriva il varco alle nozioni che dovevano avere poi tanto valore e tanta efficienza nella teologia agostiniana.

A proposito del testo evangelico: «Io sono nel Padre e il Padre è in me», Ilario, nel suo grande trattato consacrato alla Trinità, riassume la posizione ortodossa collocandola in mezzo alle due contrapposte eresie: quella che sbocca esplicitamente o no nell'affermazione di due dèi e quella che si cristallizza nel riconoscimento di un Dio solitario: «Gli eretici sono condannati in un modo o nell'altro a cancellare», dice Ilario, «la professione del Figlio a norma della parola evangelica: – Io sono nel Padre e il Padre è in me – per finire con l'ammettere o due dèi o un Dio senza rifrazioni. Ma non si accorgono che non sono significazioni di nature quelle contenute nella proprietà di una sola natura. Non sono due dèi che la verità di Dio trae da Dio, né la verità di Dio tollera un Dio solitario. Né sono una cosa sola quei che sono l'uno in rapporto all'altro. Si è in rapporto a un altro Dio, proprio perché uno solo è da uno solo. Infatti l'uno non diede all'altro attraverso la generazione se non quel che era suo, né l'uno riceve dall'altro attraverso la genesi se non quello che è dell'uno».

La frase nella sua capillare finezza è solenne e perentoria. Il Padre dunque ed il Figlio sono una sola e stessa natura, semplicemente per il fatto che sono in rapporto reciproco indissolubile. E lo sono perché l'uno procede dall'altro, perché in altri termini quegli che è generato non ha altra cosa che quel che è Colui che

genera. L'unità di natura pertanto non è affatto intaccata dall'opposizione delle relazioni, e questa è costituita sulla scambievole processione.

Anche se il termine di relazione va inteso qui, nel passo ilariano, in una significazione generale anziché in una significazione tecnica e anche se noi lo dobbiamo ricavare dall'avverbio vago ed impreciso che Ilario adopera, *invicem*, sta di fatto che le formule concise e felici adoperate dal grande teologo di Poitiers, il perseguitato di Costanzo, racchiudono di già gli elementi essenziali che saranno ampiamente sviluppati nel grande trattato agostiniano consacrato alla Trinità. E precisamente il concetto di relazione, destinato a garantire l'unità della natura, è suggerito dalla fede nella generazione del Verbo.

Attraverso Ilario elementi di teologia greca entravano nella riflessione ecclesiastica occidentale.

Non è da credere però che Sant'Agostino entrasse a contatto col pensiero della patristica orientale solamente attraverso la trasmigrazione dei motivi registrati da Ilario.

Numerose traduzioni di scritti greci, anche se la conoscenza diretta della lingua non consentiva sempre a Sant'Agostino l'attingimento immediato della produzione ecclesiastica orientale, permettono al vescovo d'Ippona di consultare cosí Gregorio di Nazianzo, come Didimo.

La traduzione delle *Enneadi* d'altro canto, la traduzione compiuta da Mario Vittorino, si sa quanto abbia contribuito a familiarizzare Sant'Agostino nelle ore decisive della sua maturazione spirituale col pensiero neoplatonico.

Nel diuturno travaglio del pensiero ecclesiastico orientale intorno alla formulazione del dogma trinitario, a mano a mano che si venivano affievolendo le correnti millenaristiche di cui Metodio di Olimpo era stato l'ultimo corifeo e l'ultimo rappresentante, si possono distinguere due correnti parallele.

Secondo una di queste, l'idea di relazione va considerata come il vincolo di due persone divine, di cui l'una procede dall'altra per via di generazione o di processione tornando al proprio principio.

Ecco un primo modo di spiegare la comunanza di natura e in pari tempo la coesistenza delle ipostasi distinte.

C'è qui come una specie di dinamismo immanente che riflette e trascende il pensiero neo-platonico e stoico.

Stando alla seconda corrente la relazione è nettamente contrapposta alla sostanza. I termini che esprimono le relazioni non hanno nulla che tocchi la sostanza. Se tali relazioni sono multiple, distinte, correlative e ordinate l'una all'altra, né la molteplicità, né la distinzione, né l'ordine scambievole raggiungono necessariamente le realtà sostanziali.

C'è qui una dialettica concettualistica che ricorda la concezione aristotelica delle categorie.

Sant'Agostino ha il sentore dell'una e dell'altra corrente. Se nelle prime opere del convertito piú pervase da neo-platonismo si ritrovano formule che Agostino ha attinto da Platino, piú tardi l'influenza aristotelica sopraffà quella neoplatonica.

In San Basilio due tratti avevano caratterizzato la generazione divina: la *schesis*, «relazione, rapporto», e la *oicheiosis*, «familiare consanguineità». Mercè questi due concetti il grande vescovo di Cesarea aveva raffigurato in qualche modo la comunità di natura che esiste tra Padre e Figlio, in virtú della generazione.

È in questo rapporto originario, sola causa di differenziamento tra il Padre e il Figlio, che la loro identità anziché essere distrutta è confermata e spiegata.

Ma Basilio non vuol dire che, presupposte la unità e la entità dell'essenza divina, la generazione immanente non tragga con sé che una distinzione di relazioni. Egli comincia dal rapporto generativo per procedere attraverso la relazione ad una comunanza di natura. Piú tardi la riflessione teologica di San Tommaso d'Aquino partirà dalla semplicità divina per concludere a termini di processione puramente relativi.

Sant'Agostino è già in questa orientazione teologale.

Comunque, Sant'Agostino batte il sentiero della patristica greca. Si era trattato di trovare una via d'uscita fra il dilemma rappresentato dalle due posizioni contrastanti del subordinazionismo di Ario e della immedesimazione di Sabellio. Il concetto di relazione aveva fornito la via d'uscita.

Naturalmente in questa maniera, né Sant'Agostino, né i padri greci prima di lui erano riusciti a dissipare le oscurità sconcertanti che avvolgono la dottrina delle tre persone reali in una essenza numericamente una. Non erano riusciti, si capisce, a trapassare le ombre del mistero propriamente detto.

Il principio però che permette di risolvere la principale difficoltà contenuta nella simultaneità dell'uno e del triplice, per quanto è consentito alla fralezza della speculazione razionale umana, era stato chiaramente posto dai padri greci, di cui Sant'Agostino si era costituito erede, insegnando che le persone divine si distinguono fra loro in virtú di relazioni originarie.

La speculazione di Giovanni Scoto Eriugena trovava la tradizione ecclesiastica a questo punto. Si trattava di riprendere il filone lasciato aperto dal pensiero agostiniano.

Ma, e qui è uno dei tratti piú eloquentemente significativi della speculazione eriugeniana, il problema trinitario non lo si vede piú, si potrebbe dire, in funzione strettamente teologica, ma lo si vede in funzione cosmogonica e dialettica.

I primi sentori dell'illuminismo razionalistico, che si riveleranno in pieno nella Scolastica, possono essere già qui avvertiti.

La natura che crea e non è creata, è, nella visione totalitaria di Scoto Eriugena, al vertice della processione delle cose. Non già nel senso che sia il primo frutto e l'immediato risultato di questa processione, bensí nel senso che si tratta di un principio supremo e trascendente di tutto quel che procede.

Lo Scoto è al riguardo di una chiarezza inequivocabile. Gli domanda il discepolo al principio del libro III: «Vorrei sapere per quale ragione tu hai assegnato a questa natura che sorpassa infinitamente, in virtú della sua eccellenza, l'universo delle nature, il posto di prima zona e porzione di questo stesso universo. A partire infatti dalle cause primordiali, l'universo comprende gli ordini naturali delle essenze intelligibili e celesti, visibili e terrestri, scendendo fino all'ultimo ordine di tutta la creazione, costituito e rappresentato dai corpi e dalla loro capacità di crescenza e di decrescenza. Dato ciò, io non vedo perché tu collochi la natura creatrice tra le divisioni dell'universo».

E il maestro risponde: «Non è affatto vero che io assegni alla natura creatrice un posto nell'universo creato. Ma io ho le mie buone ragioni per ritenere necessario di annoverarla tra le divisioni dell'universo. Col termine infatti di natura si suol designare non solamente l'universo creato, ma anche la sua causa creatrice. La prima divisione del bene universale è quella che distingue il Bene sostanziale, che è uno, supremo, immutabile, per sé, e dal quale ogni bene deriva, dal bene il quale non è tale che in virtú della sua partecipazione al Bene supremo. Capisci tu ora perché il Creatore dell'universo occupa il primo posto nelle stesse divisioni dell'universo? Vedi che non a torto io l'ho cosí collocato, perché il Creatore è il principio del tutto ed è inseparabile dall'universo che Egli ha creato e che non può sussistere senza di Lui».

Il passo è di una capitale importanza. Secoli di speculazione filosofica hanno già portato la fede cristiana del IX secolo a tradurre l'esperienza del Nuovo Testamento in termini di riflessione concettuale. Ma l'idea di Dio, che è onnipresente in tutti i processi della vita spirituale e della società cristiana medioevale, non si è ancora allontanata tanto dall'idea di Dio neo-testamentaria, che è l'idea di un Padre ininterrottamente generante, la cui assistenza e la cui azione generativa sono indispensabili ad ogni istante della nostra esistenza.

Ed ecco che nella visione filosofico-religiosa di Scoto Eriugena il problema di Dio va sí diventando un problema speculativo, ma Dio, la cui esistenza non ha bisogno di essere dimostrata, non è ancora tornato ad essere il motore immobile di Aristotele, lontano dal mondo una volta che l'abbia posto in essere.

Dio, causa creante, è decisamente posto da Eriugena nel novero automaticamente interdipendente delle realtà costituenti l'universo. Non è questo l'unico punto nel quale la presenza infallibile dell'atto di fede nella speculazione eriugeniana appare in maniera trasparente.

Siamo parecchio lontani ancora da quello stadio di sviluppo della esperienza e del pensiero cristiani nel mondo mediterraneo e nel continente europeo di cui sarà espressione e formula la ricerca di una trascrizione intellettuale e razionale del patrimonio tradizionale della fede scaturita dal Vangelo.

Qui, in Scoto Eriugena, non c'è neppure possibilità di distinzione tra ragione e fede. L'elaborazione teologica del pensatore irlandese implica palesemente un ininterrotto esercizio dialettico.

Ma questo esercizio dialettico riveste continuamente in pari tempo la forma dell'esegesi biblica e del commento scritturale. Ragione e rivelazione non sono due zone separate l'una dall'altra, fra le quali si cerchi di instaurare ponti di passaggio e mezzi di comunicazione. Fede e ragione, intelletto e Scrittura, sono espressioni simultanee e concordi del medesimo patrimonio spirituale di credenze e di speranze.

Lo vediamo molto bene nel modo stesso con cui Scoto pone la solidarietà inscindibile fra Dio e l'universo da una parte, fra la fede in Dio e la fede nel dogma trinitario dall'altra.

Giovanni dice esplicitamente che «nulla può esser detto o pensato a proposito di Dio da coloro che vivono piamente e ricercano con zelo la verità, se non ciò che si trova nella Sacra Scrittura. Solo di espressioni e di figure contenute nella Scrittura gli uomini debbono fare uso nelle formulazioni della loro fede, nelle loro enunciazioni toccanti la veneranda essenza di Dio. Poiché chi potrebbe aver mai la sfrontata audacia di affermar qualcosa della sua natura ineffabile, che rappresenti la sua personale invenzione e differisca da quel che la natura stessa di Dio ha formulato di sé attraverso i suoi veicoli di rivelazione, che sono gli speculatori teologici del messaggio biblico?».

Ed ecco subito che, toccato appena l'argomento di Dio, Scoto Eriugena enuncia la fede nell'unità essenziale di Dio e nella sua ripartizione in tre sostanze.

Erede ed interprete cosí di tutta la speculazione trinitaria precedente, sia dell'Oriente come dell'Occidente, Scoto Eriugena ama usare simultaneamente le ufficiali formule orientali e quelle occidentali.

Le sue preferenze ad ogni modo vanno alla formula greca. Nel suo linguaggio, il termine *substantia* designa piú comunemente la persona, mentre il termine *essentia* designa la natura.

In pari tempo la dottrina agostiniana dei *vestigia* divini nel mondo è largamente utilizzata e spiegata da Scoto Eriugena.

«Considerando l'essere delle cose», egli dice, «i teologi vi hanno scoperto che Dio è. Considerando, d'altro canto, la divisione delle cose in essenze, generi, specie, differenze, individui, i teologi ne han potuto concludere che Dio è sapiente. Infine, considerando il movimento universale, essi ne han potuto ricavare che Dio vive. In questa maniera essi hanno potuto rendersi conto che la causa di tutte le cose esiste in tre sostanze. E in realtà questa causa è, si mostra sapiente, vive. E allora nell'essenza hanno riconosciuto il Padre, nella sapienza il Figlio, nella vita lo Spirito Santo».

Come si vede, paradossali antinomie sembrano maculare la speculazione eriugeniana. La teologia positiva che si svolge in maniera cosí lussureggiante non sopraffà il timore venerabondo

della teologia negativa? Scoto Eriugena si riprende immediatamente e pone limitazioni inviolabili all'ardimento della sua virtú speculativa.

«Tutto quel che si dice e si pensa a proposito della semplicissima Trinità, è traccia pallida e teofania riflessa del vero, ma non è la verità stessa, perché questa sorpassa qualsiasi teoria, sia della creatura ragionevole quanto della creatura intellettuale (angelica). Poiché questa unità e questa trinità non son realtà di cui una creatura qualsiasi possa farsi una immagine o un'idea, comunque queste siano luminose e propinque alla verità. Noi siamo tratti da tutto ciò in errore se noi ne facciamo il termine diretto ed immediato della nostra contemplazione.

La formula abituale di Scoto Eriugena è che noi dobbiamo limitarci al *quia* e mai pretendere di attingere il *quid*.

Tutto questo potrebbe apparire a noi contraddittorio per il fatto che i lunghi secoli della posteriore letteratura teologale· e cristiana hanno scavato un abisso fra vita di fede e vita di pensiero.

Ma se ci trasferiamo in quella solidarietà di natura e di sopranatura che caratterizza la Cristianità del secolo IX, assisasi sulla distinzione dei poteri e sulla subordinazione immanente della natura alla sopranatura, noi vediamo molto bene che le apparenti contraddizioni di Scoto Eriugena, gli ondeggiamenti superficiali delle sue posizioni in contrasto, non sono che la polarizzazione ambivalente della spiritualità collettiva che vive in un mirabile

equilibrio instabile fra le percezioni dell'intelletto ragionante e le realtà carismatiche della pratica misterica vissuta.

Cosí profondo è in Scoto Eriugena il senso del mistero divino che quando egli, nel *De praedestinatione*, affronta il piú oscuro problema della scienza divina, si perde in una molteplicità di distinzioni che riecheggiano il *De divisione naturae*, facendoci constatare come, per proclamare l'ineffabilità assoluta di Dio, Giovanni Scoto non esiti a parlare perfino di una ignoranza di Dio anche di fronte a se stesso.

«Ce ne vorrà del tempo», egli dice, «prima che noi possiamo enumerare tutti gli esempi scritturali o naturali della divina ignoranza».

Scoto preferisce segnalare soltanto tre tipi principali di questa. Secondo il primo, Dio ignora il male. Secondo il secondo, Dio ignora tutto quel che non è contenuto nelle sue ragioni eterne, quel che è, cioè, impossibile. Secondo il terzo, Dio ignora tutto quello che non appare ancora nell'esperienza, ma le cui ragioni esistono però in Lui.

C'è un quarto tipo d'ignoranza di Dio, ed è quello a norma del quale «Dio è detto ignorare di essere nel novero delle cose che Egli ha fatto e che i filosofi si sforzano di raggruppare in dieci categorie». A norma di questo tipo di ignoranza divina, a cui Scoto Eriugena è particolarmente attaccato, «bisogna affermare senza restrizione che Dio non si riconosce affatto esistente: né fra le cose che i filosofi hanno raggruppate nei dieci generi,

né fra quelle, sostanze o accidenti, che un esame attento della realtà fa scoprire, né fra quelle che non è possibile trovare in alcuna sostanza o in alcun accidente, sia nelle ragioni segrete, sia nelle possibili, sia nelle impossibili». Dio sa di non essere nel novero di alcuna di queste cose, perché sa che le sorpassa tutte con la sua ineffabile ed essenziale potenza, anzi piú che potenza, che le sorpassa tutte con la sua incomprensibile infinità. Ed eccoci di nuovo in piena teologia negativa, il massimo dell'essere e il minimo del conoscere.

Quest'essere insondabile ha creato. L'attività creatrice anzi è insieme con la scienza il principale attributo di Dio. Nella sua immensa bontà Dio ha creato liberamente il cosmo universo mediante il suo Verbo, la sua Sapienza, la sua Arte, la sua Verità, in cui tutte le cose risiedono pertanto da tutta l'eternità, costituendo nel mistero del trascendente un'unità immutevole.

In una formula paradossale Giovanni Scoto scrive che Dio stesso è creato. Naturalmente non vuol dire con ciò che Dio sia il prodotto di un altro essere, vuoi dire soltanto che in un certo senso Dio crea se stesso. Tocchiamo qui il punto piú oscuro e più delicato della speculazione eriugeniana. «Quando noi affermiamo», scrive il teologo di Carlo il Calvo, che Dio si crea, non bisogna intendere altro che la creazione stessa delle cose. Poiché la creazione di Dio, vale a dire la sua manifestazione, è la produzione degli esseri».

Non bisogna trarre scandalo da questa affermazione e pensare che ci si trovi in piena atmosfera panteistica. Dio, vuol dire Eriugena, crea se stesso nel senso che si manifesta e che la sua opera è una teofania. Lo scrittore chiama a soccorso una immagine non infelice: «Come l'intelligenza umana, quando riflette su una immagine ricevuta e si esprime quindi mediante segni sensibili, mediante parole o mediante gesti, può dirsi che divenga, cosí la divina essenza, che sorpassa ogni intelletto, è detta, a buon diritto, creata nelle cose che essa produce, affinché coloro che cercano di conoscere tale essenza divina possano ritrovarvela».

Tale manifestazione, attraverso la quale Dio è detto crear se stesso, è duplice. Si realizza cioè nelle cause primordiali e secondariamente negli effetti contingenti di queste cause.

Talmente viva e avvincente è l'atmosfera di mistica consapevolezza dell'appartenenza a Dio in cui si muove la vita religiosa e spirituale di cui Scoto Eriugena è interprete e guida, che il rapporto permanente instaurato da Eriugena fra Dio e la creatura ha qualche cosa di statico.

«In Dio», egli dice, «tutte le cose esistono immutabilmente ed essenzialmente. Egli è di tutte le creature la divisione e la riunione, il genere e la specie, il tutto e la parte; senza essere né il genere, né la specie, né il tutto, né la parte di alcuna. Ma tutto è rampollato da Lui, è in Lui, è per Lui. Egli è il principio, la struttura, il fine dell'universo».

Accusare di panteismo questa visione significa non saper cogliere i caratteri genuini del pensiero cristiano nelle sue varie epoche storiche.

Se Dio è tutto e tutto è Dio per Scoto Eriugena, questo è vero soltanto perché il vero essere delle cose non è quel che esse sembrano avere in se stesse, ma quel che esse hanno nella conoscenza divina, in cui tutto è uno e tutto è Dio stesso.

Ma qual è dunque la consistenza autonoma dell'universo?

Non c'è da pensare, neppur lontanamente, che per Giovanni Scoto Eriugena questa esistenza autonoma si volatilizzi e si disperda nella unica assoluta e trascendente realtà di Dio.

Quella fondamentale costituzione dialogica che è alla radice della esperienza religiosa cristiana, e sulla base della quale il rapporto tra l'uomo e Dio, tra il mondo e il Divino, è concepito costantemente come un rapporto di finito ad infinito, dell'io all'altro dall'io, traspare passo per passo da tutta la speculazione eriugeniana. Si aggiunga che la nozione basilare del Verbo, come sintesi e paradigma delle idee primordiali, sul modello delle quali la realtà cosmica è stata foggiata nelle sue molteplici forme, è al centro della visione, sul cui sfondo si profilano, agli occhi di Eriugena, le essenze create.

La natura che è creata e crea, l'insieme cioè delle cause primordiali, appare a Eriugena come la realtà che per prima è stata creata dalla causa creatrice del tutto, e la natura che crea a sua volta tutto quel che esiste al di qua di esso. Queste nature create

e creanti sono appunto considerate creanti in quanto rappresentano i prototipi dai quali derivano le creature contingenti. E sono in pari tempo create, in quanto riflettono la superessenza divina, di cui costituiscono le supreme partecipazioni. La loro capacità creativa non è che il riflesso e la derivazione della capacità creativa di Dio.

Ma si cadrebbe in un palese e riconoscibile errore dandosi a credere, come si suoi dire comunemente, che nel pensiero di Scoto Eriugena riaffiori la visione neo-platonica della progressiva degradazione dell'essere dall'Uno.

Chi sogna e vaneggia di reviviscenze neoplatoniche nel pensiero cristiano medioevale si rivela insensibile a quelle che sono le peculiarità inconfondibili della speculazione del Medioevo cristiano.

Il cristiano medioevale, per quanto affinato nell'esercizio delle sue capacità dialettiche e speculative, non avrebbe mai osato uscire in quelle espressioni, per il cristiano blasfeme, con le quali, accennando alla inutilità di ogni forma di culto esterno, Plotino aveva detto una volta che gli dèi sarebbero dovuti andare a lui anziché lui andare agli dèi, data la sua estatica ricongiunzione filosofica alla spiritualità dell'essere primo.

Per Scoto Eriugena la dipendenza delle cause prime come degli esseri contingenti da Dio è una dipendenza di partecipazione, ma non di commistione.

È piuttosto la distribuzione dei doni e delle elargizioni divine, consumata e celebrata dagli esseri superiori agli inferiori. Scoto Eriugena fa esplicitamente ricorso ad un vocabolo greco piú esatto e piú espressivo per indicare, senza possibilità di equivoci, la natura speciale di questa successiva e gerarchica partecipazione: *metochè* o *metusía*, vale a dire *post habens* o *secundo habens*, *post-essentia* o *secunda essentia*. Donde è facile comprendere che la partecipazione di cui parla Eriugena non è altro che la derivazione di un'essenza secondaria di fronte ad una essenza superiore, e distribuzione di esseri compiuta da questa.

Le enunciazioni di Scoto Eriugena al riguardo sono inequivocabili. Dopo avere raggruppato sotto il medesimo termine di «creatura» cosí le cause principali come i loro effetti contingenti, il filosofo dell'età carolingica decadente rileva perentoriamente che la distinzione tra queste due forme della quadriforme natura non è affatto un risultato della nostra capacità cogitante e gerarchicizzante.

Essa s'incontra piuttosto nella natura stessa delle cose, dove le cause sono nettamente e antologicamente separate dagli effetti.

Dio contiene in sé l'essere di tutte le cose, in modo però che sussista una reale distinzione fra la sua natura e la natura di queste cose create.

Se è vero che Dio solo rappresenta e costituisce la genuina e primordiale essenza delle creature, è altrettanto vero che tutto

quello che esiste al di fuori di Dio e sussiste in qualche maniera, in quanto comincia a sussistere per virtú della produzione divina, è contenuto e racchiuso nello spazio e nel tempo.

La esistenza spaziale e temporale non è un'esistenza primordiale. Questa esistenza primordiale è solo negli abissi incommensurabili di Dio. Ma questo non vuol dire che l'esistenza spaziale sia un nulla. Nell'ordine della partecipazione le realtà contingenti possono apparire fantasmi. Ma in rapporto all'esistenza effimera ed umbratile degli epifenomeni sensibili le realtà create posseggono nel loro intimo una autentica sussistenza.

Questi effetti delle cause primordiali racchiudono in sé tutti gli esseri distribuiti nel tempo. Visibili o invisibili, spiegano la loro esistenza in un ordine determinato in anticipo e costantemente sotto la guida della Provvidenza.

L'uomo in particolare occupa nel loro novero un posto eminente, come mondo in miniatura, in cui tutti i generi, tutte le specie, tutte le forme, tutte le loro molteplici suddivisioni, sono raffigurate e in qualche modo attuate.

«L'uomo», scrive Eriugena, «è stato creato ad immagine di Dio perché in lui si celebrasse il connubio della creatura intelligibile e di quella sensibile che egli riassomma in sé come i due poli estremi. È stato creato per costituire la *medietas* e la *adunatio* di tutte le creature. Perché non esiste creatura al mondo che non possa essere ritrovata e considerata nell'uomo».

L'uomo è pertanto la *conclusio* e l'*officina* di tutto quello che esiste. Partecipa all'intelletto angelico, alla sensibilità degli animali, alla vita delle piante ed ha in proprio la sua ragione. Sussiste in un corpo e in un'anima.

Ma ha subìto a causa del peccato originale un'intima contaminazione. Da cui è stato riscattato e da cui dovrà evadere per raggiungere la sua meta e la sua spiritualizzata destinazione.

La quarta ripartizione degli esseri secondo Scoto Eriugena era quella che non è né creatrice né creata. Si identifica dunque con Dio in quanto Dio è il fine verso cui tutte le creature aspirano a ritornare. Se Dio è il principio che ha creato il tutto, è parimenti il fine in cui ogni essere va cercando il suo riposo eterno ed immutabile. Il ciclo cosí si chiude e l'espiazione del primo fallo di Adamo è un còmpito cosmico oltre che umano.

Domanda il maestro al discepolo nel *De divisione naturae*: «Credi tu che il Verbo di Dio in cui, attraverso cui e per cui tutte le cose sono state fatte, sia disceso negli effetti delle cause primordiali come uomo?». «Lo credo fermamente», risponde il discepolo. E il maestro sussurra: «Perché mai è disceso?». Il discepolo non sa che rispondere e il maestro stesso spiega: «È disceso per un solo motivo, che è quello di salvare nella sua umanità gli effetti di quelle cause primordiali che a lui sono, come a Dio, eternamente e immutabilmente presenti. È sceso per farli rientrare in esse, in virtú di una ineffabile unione, onde salvarli e salvare con questi effetti le cause stesse».

Il passo va rilevato. Siamo qui ad un momento di transizione capitale nello sviluppo della soteriologia cristiana. L'antropologia agostiniana, quell'antropologia della polemica antipelagiana che aveva riportato in auge, inconsapevolmente, la visione ultra-pessimistica del manicheismo, che aveva veduto nell'umanità erede d'Adamo una massa di dannazione e di colpa, è già di fatto superata.

Quel pessimismo agostiniano che, investendo soprattutto il fatto centrale della trasmissione della vita, aveva drammaticamente visto nella storia un processo faticoso di reintegrazione degli elementi di bene e di luce sepolti nel fango e nelle tenebre dell'universo, cedeva il posto ad una visione di reintegrazione causale del cosmo, già preludente alla soteriologia ottimistica che troveremo nettamente enunciata in Anselmo di Aosta.

Il pessimismo agostiniano aveva dato l'abbrivo alla costituzione della dualistica società medioevale. Ora che questa società medioevale aveva trovato il suo equilibrio instabile nella costituzione dei due grandi istituti universali, Chiesa e Impero, si direbbe che con la nuova antropologia e con la nuova soteriologia cercasse di dare consistenza duratura a se stessa.

E con questo stesso programma e con questo stesso intento finiva invece col preparare il proprio disfacimento.

La cristologia di Scoto Eriugena, la *inhumanatio* del Verbo, come egli dice, è una cristologia realistica. Il Cristo, vero uomo

e vero Dio, uno nella sua persona, duplice nelle sue nature, si è offerto qual vittima per il peccato.

Ma gli effetti della sua redenzione non sono limitati e circoscritti all'umanità. Anche gli angeli ne hanno risentito beneficio. E la Chiesa, che è il risultato dell'opera redentrice, è una società spirituale che comprende gli spiriti celesti come le anime dei giusti trapassati.

La Chiesa, corpo mistico del Cristo, si forma in virtú dei due grandi Sacramenti: il Battesimo e l'Eucaristia.

Ma nel processo di reintegrazione che dopo Cristo porta i redenti alla vita soprannaturale, tutto il mondo è impegnato.

Perché anche il mondo materiale, che è frutto del peccato, aspira a ritornare alle sue cause, che ne costituiscono la struttura genuina.

Questo ritorno si effettuerà alla fine dei tempi mercè la scomparsa delle forme sensibili. Non saranno soltanto le creature sensibili ad effettuare il loro rituffarsi nelle cause primordiali, bensí anche le creature dotate d'intelligenza effettueranno il medesimo ritorno mercè la fusione intima della loro capacità conoscente e della causa conosciuta.

C'è una natura buona dell'universo che attende sollecita questa ricongiunzione finale con le cause prime. La sua aspettativa sarà coronata da successo. Tutto quello invece che è malvagio ed empio sarà destinato alla distruzione futura e all'annullamento.

Alla risurrezione degli uomini, che rappresenterà la prima tappa del ritorno universale delle cose alla fonte prima della loro sussistenza, seguirà un secondo movimento ascensionale delle cose tornanti a Dio. Sarà il momento in cui Dio assorbirà nella propria sostanza tutti gli esseri ancora sussistenti non alla maniera delle cause primordiali, ma come l'aria sembra trasformarsi in luce e il ferro fuso in fuoco, senza che con questo siano annullate le rispettive sostanze.

Bisogna ben riconoscere spiritualmente che al tramonto del mondo, ogni natura, sia corporale, sia spirituale, sembrerà trasformata e riassorbita in Dio solo, pur rimanendo intatta a se stessa. E Dio stesso, che è per sé incomprensibile, diverrà attingibile in qualche modo nella creatura, la quale diverrà prodigiosamente Iddio: *ipsa vero creatura ineffabili miraculo in Deum vertetur*.

Questa sarà la beatitudine celeste.

Cosí si chiude la visione mistica del filosofo carolingico. Il programma dell'economia cristiana si spiega cosí integralmente dinanzi ai nostri occhi.

In esso si inquadra alla perfezione una concezione totalitaria del mondo, ben rispondente alle condizioni politico-sociali della Cristianità, cui la creazione dell'Impero d'Occidente per opera di Leone III aveva dato delle assise politiche e internazionali perfettamente consone all'esperienza cristiana.

C'è qui definita la funzione capitale del Verbo incarnato, della sua opera e della sua grazia, nel cammino dell'universo in direzione della sua reintegrazione finale.

I corpi risorti saranno convertiti in spirito. Una spiritualizzazione totale dell'universo farà scomparire tutti gli elementi impuri della carnalità derivata dal peccato d'origine.

E il ritorno del contingente alle cause, del finito all'infinito, del teofanico a Dio, conchiuderà il ciclo di questa esistenza universale che, posto dall'atto creativo di Dio, si ricongiunge a Dio mercè il mistero della redenzione nel Verbo incarnato.

La visione agostiniana del mondo ha qui perduto la sua agonistica drammaticità.

La società e la cultura cristiane sembrano travasate dal loro periodo dinamico nel loro incipiente periodo statico.

La Chiesa, che ha costituito un suo tipo di società, tende a fissarne e a farne saldamente stabili le sostruzioni, attraverso una visione del mondo in cui il processo della vita non è che l'avviamento ad una pacifica reintegrazione cosmica nella sua primitiva causalità.

I procedimenti che saranno caratteristici della sintesi scolastica sono già in azione.

VIII
MONACHISMO E FEUDALESIMO

Il Medioevo cristiano rappresenta una delle esemplificazioni tipiche della complessa simultaneità con cui operano negli organismi associati le leggi elementari della vita umana.

Mai nella storia, come nel Medioevo europeo e cristiano, fattori spirituali e fattori materiali si sono amalgamati e fusi in un unico piano d'azione, per creare un tipo di configurazione sociale nel quale la vita spirituale esercitò le sue imponenti ripercussioni sulla vita economica, e questa di rimbalzo reagì su quella e la disciplinò.

Se l'Impero carolingico e poi l'Impero germanico rappresentarono il piú superbo tentativo della sociologia uscita dal Vangelo di creare, di fronte alla gerarchia dei poteri spirituali, una gerarchia di poteri politici che le servisse di strumento e le desse cooperazione, il feudalesimo rappresentò un tipo di organizzazione economica in cui, scomparso il vecchio concetto quiritario della proprietà, la materia prima del vivere aggregato, che nel Medioevo è essenzialmente la terra, venne sottoposta ad una serie gerarchica di diritti, che ne rendevano piú vasto e piú frazionato il godimento.

Il Medioevo cristiano ha visto sostituirsi, agli scomparsi concetti romani di Stato e di proprietà, concezioni sociali che implicavano un singolarissimo equilibrio instabile di vincoli associativi spirituali e di forze economiche.

Si comprende perfettamente come storici non addestrati alla valutazione e al riconoscimento della efficienza concreta dei valori spirituali e religiosi, si siano mostrati incapaci di cogliere, nella sua genesi e nel suo primordiale funzionamento, la tecnica dell'organizzazione feudale.

Per comprendere la quale bisogna fare contemporaneamente appello alle forze dissolutive dell'Impero romano decadente, come a quelle ricostruttive della comunità cristiana, che, dall'epoca specialmente di San Gregorio Magno, si era consacrata in Occidente, affrancata piú o meno integralmente dalla pressione dell'Impero orientale di Bisanzio, ad un'opera di costruzione sociale di cui il nuovo Impero e il regime feudale sono rispettivamente la estrinsecazione sul terreno politico e sul terreno economico.

Alla base dell'ordinamento greco-romano era stata la *polis,* il municipio. La *polis,* la *civitas,* il *municipium,* erano apparsi per secoli come il centro insostituibile e necessario della vita civile.

La disgregazione politica e il disastro economico dello Stato romano nei secoli IV, V e VI, avevano portato modificazioni radicali a quelle che erano state le condizioni e le consuetudini di vita sociale nelle città e nelle terre dell'Impero.

Gli onori municipali, che erano stati altra volta ansiosamente ricercati e attivamente ambìti, si erano rivelati ora cosí carichi di gravami finanziari, da non dare piú alcuna soddisfazione.

Il fiscalismo statale, che non rifugge piú ormai da alcuna violenza e da alcuna ferocia, pur di sopperire alle disperate condizioni dei bilanci, faceva ormai responsabili i *decurioni* della esatta riscossione delle imposte. La condizione pertanto degli appartenenti alle *curie* si era fatta disperata. Dall'altra parte, l'accentramento sempre maggiore di ogni potere in una burocrazia dilagante e opprimente, toglieva ai magistrati elettivi della città qualunque iniziativa.

L'attività manifatturiera si era andata, dopo che il trasporto della capitale a Bisanzio aveva bruscamente spostato il centro della immensa burocrazia imperiale, racchiudendo sempre piú entro i modesti limiti della fabbricazione domestica.

Le disastrose condizioni economiche del tempo, d'altro canto, rendevano piú agevole ai ricchi il procurarsi sempre piú vasti latifondi. Chi non sa che è molto piú facile comprare quando il piccolo e il medio proprietario non resistono alla dilagante crisi economica?

Già ai suoi tempi Ausonio chiamava le vaste proprietà terriere *regna.* Ed egli doveva bene essere in grado di parlare con conoscenza diretta della situazione di fatto, perché il favore di due imperatori, come Valentiniano I e Graziano, gli aveva permesso di procurarsi in Gallia immense estensioni di terreno.

Se entro le mura cittadine si sentiva sempre piú schiacciante l'incubo della servitú burocratica e politica, nei vasti latifondi terrieri i ricchi proprietari potevano conquistarsi e mantenere una indipendenza quasi sovrana.

Già sin dai tempi prosperi dell'Impero molte grandi proprietà potevano facilmente raggiungere una completa autarchia ed una assoluta indipendenza economica.

Alla mensa di Trimalcione un convitato assevera spavaldamente: *Omnia domi nascuntur*. All'epoca di Petronio si trattava forse semplicemente di una grottesca millanteria. Ma piú tardi le parole avrebbero potuto bene esprimere la realtà delle grandi ville romane, dove, nella massa degli addetti, schiavi o liberti, non si contavano solamente agricoltori o pastori, bensi anche artigiani e tecnici di ogni categoria, che sapevano elaborare e trasformare i prodotti, e rispondere cosí ai bisogni quotidiani della mensa, come a quelli delle vesti, degli strumenti di lavoro, dei mezzi di trasporto, come infine alle piú svariate esigenze di una civiltà fastosa e raffinata.

Di qui il trapiantamento delle famiglie proprietarie nelle abitazioni di campagna, dove esse fanno dei coloni, in virtú dei nuovi ordinamenti sociali statici e immobili, i loro sudditi. Questi proprietari si circondano di guardiani che costituiscono quasi una milizia privata, si arrogano la facoltà di giudicare le controversie dei propri subordinati, e perfino di vicini che non sono alle loro dipendenze, e arrivano a tenere delle prigioni private.

Lo Stato naturalmente non riconosce in maniera esplicita questa condizione di cose per la quale sembrano costituirsi gruppi di sudditi quasi indipendenti. Ma d'altra parte non può fare nulla per arrestare questo sciamare della popolazione urbana verso le campagne e per porre un freno a questa disarticolazione sociale. Lo Stato sa che la vecchia denominazione di *honestiores* si è cambiata in quella di *potentiores.*

Sa che esistono i *buccellarii* che sono gli sgherri armati delle grandi case. Sa che questi *potentiores* usurpano ogni giorno allo Stato nuovi poteri accogliendo schiavi fuggitivi, nascondendo delinquenti ricercati dalla polizia, rifiutando di pagare imposte, esercitando giurisdizioni e patronati a danno delle autorità statali.

Si vengono cosí preparando quelle condizioni di cose per le quali l'aristocrazia sarà rurale anziché cittadina, e le città spopolate si ridurranno a comunità di artigiani, di mercanti e di plebe, incapaci di espansione e di arricchimento.

Si stanno cosí realizzando i coefficienti primordiali di quella che sarà la costituzione feudale.

Di pari passo con questo disgregarsi della rete di rapporti gerarchici e di tessuti economici del vecchio Impero, si svolge il processo ricostruttivo della società ecclesiastica.

Non bisogna mai dimenticare che alla base della vita cristiana, uscita dalla propaganda dei primi secoli e dalla elaborazione concettuale e teologica rappresentata dalla sintesi di Sant'Agostino,

sta una visione della vita duramente pessimistica e quindi fondamentalmente antidemografica. La dottrina del peccato originale, quale era stata formulata dal vescovo d' Ippona, che era riuscito a fare del dualismo manicheo un elemento imponderabile e quasi irriconoscibile, ma latentemente operante della vita cristiana, aveva immobilizzato, si potrebbe dire, la psicologia collettiva in una specie di complesso d'inferiorità al cospetto del grande e misterioso dovere della procreazione umana e della continuità della vita.

Noi non dobbiamo mai dimenticare che quel che contrassegna la vita associata nell'alto Medioevo è quel canone della limitazione delle nascite che opera, non in virtú di una angusta e brutale considerazione delle difficoltà inerenti al sostentamento delle moltiplicantisi collettività umane, ma in virtú di una visione pessimistica della vita e di una ispirazione ascetica.

La società medioevale è essenzialmente ascetica e monastica. Il monachismo è il grande fatto della Cristianità medioevale.

E il feudalesimo non sarebbe per caso un monachismo laicizzato? La *curtis* feudale non è forse l'equivalente laico della *curtis* monastica?

Sta di fatto, che mentre da un canto gli storici del feudalesimo, i quali non tengono l'adeguato conto dei fattori religiosi nello sviluppo della società feudale, sono imbarazzatissimi ad individuare le ragioni del fenomeno feudale, dall'altro la caratteristica

saliente del mondo medioevale è la persistente scarsità demografica, di cui non può non riconoscersi come causa cooperante il dilagare dell'ascetismo organizzato.

Pertanto per una completa esplorazione delle origini feudali, occorre assolutamente tener sempre presenti i fattori ascetico-religiosi che hanno avuto ed hanno spiegato nell'alto Medioevo la loro piú viva efficienza.

Già Carlo Martello aveva dato il primo abbrivo alla costituzione feudale nei suoi territori. I vescovi dei suoi tempi avevano accumulato cosí vaste e pingui proprietà, da costituire nel loro complesso una classe a cui si calcola spettasse una terza parte di tutta la terra coltivabile della Francia.

Le immunità connesse al possesso facevano cosí, della gerarchia episcopale, una casta pressoché autonoma, sia politicamente che religiosamente.

Fu l'epoca nella quale la deposizione dei vescovi sotto i pretesti piú avventati permise alla Corona di sostituire uomini fedeli e guerrieri ai vescovi malfidi.

Carlo Martello spogliava in questo modo chiese e conventi di parte considerevole delle loro possessioni, trasferendole a capi guerrieri che sostenevano le spese delle armi.

Si cominciavano fin da allora a delineare quelle manomissioni del potere politico sul terreno religioso che avrebbero un giorno determinato la reazione violenta dell'autorità papale, per la insindacabile autonomia della amministrazione carismatica. Carlo

Martello, sotto le esigenze del suo programma di ricostituzione statale, mentre faceva del legame vassallatico e del regime beneficiario un aspetto ed una funzione eminentemente pubblici che prima non erano, secolarizzava d'altro canto il patrimonio ecclesiastico.

Erano esigenze militari quelle che lo guidavano. Una parte dei nuovi *vassi* fu distribuita lungo le linee confinali dove appariva piú pressante la minaccia araba.

A loro volta questi fedeli avevano sotto di loro altri seguaci che rivestivano analoghi obblighi militari.

E prendendo a prestito dalla Chiesa anche usi e consuetudini di trasmissione proprietaria, le concessioni fatte ai *vassi,* e da questi ai loro subordinati, non furono piú consumate in forma di donazione, come era la pratica tradizionale, bensí nelle forme in uso nelle trasmissioni dei beni ecclesiastici, vale a dire mercè una lettera di preghiera (*precaria*) all'ente proprietario.

Si prepara cosí fin dai primordi della costituzione carolingica tutta una serie di *vassi,* ai quali incombe come preminente fine della concessione ricevuta la prestazione di un servigio di natura fisicamente militare. Il che dà al rapporto di commendatizia un carattere bellico che diviene essenziale: quel che è nel feudo monastico il servizio nella milizia di Dio, è nel feudo laico il servizio nella milizia temporale.

La conquista carolingica dell'Italia trapianta nella penisola la installazione di *vassi* franchi. Si tratta di guerrieri fedeli al re, che

questi distribuisce nella penisola per poter avere disseminati fra i Longobardi, di dubbia fede, uomini interamente fidati.

Ma le concessioni beneficiarie qui si conformano al tipo di patto già praticato al tempo dei Longobardi medesimi.

Si sa come i re, i duchi, i gastaldi, e forse con loro altri personaggi eminenti, fossero circondati da fedeli legati loro da uno speciale giuramento e chiamati, come nelle file di altri popoli germanici, *gasindi*.

Questi *gasindi* erano adoperati nella corte, nell'amministrazione del palazzo regio o ducale, nello spiegamento di missioni delicate. Divenne proverbiale e leggendaria attraverso i racconti di Paolo Diacono la fedeltà di un *gasindo* del re Grimoaldo che, inviato dal re al figlio Romualdo assediato dai Bizantini, e da questi preso prigione, per farsi condurre sotto le mura di Benevento finse di accondiscendere all'imposizione dei nemici che lo volevano costringere ad annunziare a Romualdo la sconfitta e la morte del padre. Giunto però là, questo *gasindo* ammoní a gran voce Romualdo che tenesse saldo, perché il padre stava per giungere con un forte esercito. I Bizantini, per rappresaglia, gli troncarono la testa e la gettarono, con una catapulta, entro le mura. Il racconto di Paolo Diacono soggiunge che il giovane duca Romualdo la baciò sulle labbra.

Una parte di questi *gasindi* passò automaticamente fra i *vassi* franchi, man mano che la dominazione carolingica si rafforzava.

La trasmissione ereditaria di questi benefici doveva dare all'istituzione stessa stabilità e figura politico-giuridica.

Era un modo di frazionare nel medesimo tempo il concetto della proprietà e il concetto dell'autorità statale. Ma il propagarsi di una istituzione di tal genere non sarebbe stato possibile se a favore della sua costituzione non avesse lavorato in pari tempo l'andamento dello sviluppo demografico e della cultura terriera.

Ed eccoci di nuovo a constatare la interferente efficienza di fattori morali e di fattori economici, nelle vicende della civiltà carolingica e post-carolingica.

Tutte le fonti superstiti d'informazioni ci attestano il fenomeno dell'inselvatichito spopolamento nell'Italia dell'800 e del 900.

Per qualche secolo, escursioni ed immigrazioni barbariche, scorrerie di predoni, guerre desolatrici, nel cui divampare popolazioni intiere erano state passate a fil di spada e ridotte in schiavitú, si erano succedute ininterrottamente sul territorio italico, senza lasciar tempo agli abitanti di riparare le perdite. L'Italia era stata in preda ad una desolazione permanente, che aveva veduto edifici pubblici e case private, città fortificate e villaggi aperti, messi a ferro e fuoco, dando il varco alla solitudine e al deserto.

Sotto Agilulfo, Padova, Mantova, Cremona erano state rase al suolo. Le città lungo la costa del Tirreno, da Luni fino al confine dei Franchi, cioè Genova, Savona, Albenga, erano state distrutte da Rotari.

Uguali rovine nel Mezzogiorno d'Italia. Le carestie e le pestilenze avevano fatto il resto.

Si capisce come in queste condizioni la natura selvaggia avesse ripreso il suo incontrastato dominio. Molti territori si erano coperti di boschi, ove erano rimasti preda alle acque stagnanti, agli straripamenti dei fiumi, alla malaria.

Era avvenuto cosí che il territorio che forma oggi la provincia di Ferrara, le opime pianure del Modenese e del Mantovano, si erano andate frastagliando tra le paludi formate dalle acque del Po, abbandonate a se stesse e private di ogni disciplina regolatrice.

La Toscana e la Maremma senese e volterrana, che avevano costituito altra volta l'Etruria annonaria, furono cosí rovinosamente danneggiate dalle guerre gotiche e dall'invasione longobardica, che immensi spazi restarono abbandonati e deserti, coperti di boschi nelle alture, di acque nelle parti basse e marine.

Paolo Diacono parla della vastissima *silva* nella quale i re Longobardi andavano a caccia e che si estendeva fra il Tanaro e l'Orba, nel territorio di Marengo, Tortona, Alessandria.

Da Agnello Ravennate, il famoso autore del *Liber pontificalis* della sua Chiesa, sappiamo che alle porte della capitale dell'Esarcato si stendevano non solo paludi, ma grandi boschi.

Di pari passo con questo inselvatichimento del territorio italico, sua causa e suo effetto nel medesimo tempo, va lo sviluppo

dell'organizzazione feudale e l'ampliamento della proprietà monastico-religiosa.

La grande proprietà feudale, le *curtes* che continuavano ad essere in gran parte costituite dai *fundi* e dai *latifundia* dell'epoca imperiale, sono ormai tutte nelle mani del fisco regio e dei signori laici od ecclesiastici, devoluti cosí o per infeudamento o per donazione.

Orbene: le carte superstiti ci mostrano in maniera incontrovertibile come questi grandi possessi regi o signoriali fossero in gran parte costituiti da terre incolte e boschive.

E tanta era la sproporzione fra la terra disponibile e la densità demografica, che oltre ai boschi comuni ogni famiglia teneva a bosco una parte della sua proprietà.

Le carte medioevali ci mostrano uniformemente come spesso, ad un appezzamento di terra coltivata, andasse congiunta una piú grande superficie di terra boschiva, appartenente allo stesso proprietario.

In ogni carta di donazione o di investitura di terre, leggesi: *cum aquis, silvis, paludibus, pratis, pascuis*, ecc.: e questa formula continua ad incontrarsi anche nei documenti piú tardivi. Ogni *villa*, o *curtis*, comprendeva estensioni notevoli di boschi e di paludi. Solo una parte della *curtis* era coltivata, il resto era abbandonato alla natura selvaggia e quando il centro della *curtis,* cioè la *casa dominicata*, crebbe e si trasformò in *castrum* circondato da mura e fossati, furono messe a cultura le terre prossime al castello, ove

si rinserravano i coltivatori all'avvicinarsi di qualche pericolo. Nell'epoca feudale crebbero anzi i boschi perché i signori andavano a gara nell'averne e vietavano di tagliare un albero e dissodare porzione alcuna di terra.

I grandi cenobi stessi italiani, Montecassino, Farfa, Subiaco, Bobbio, Pomposa, Leno, Polirone, hanno le loro origini in solinghi eremitaggi sorti in mezzo a grandi boschi, che solo mano mano cedettero il posto al dissodamento e alla coltura quando la popolazione feudale, che andrà dal Mille in poi prendendo un ritmo ascendente, imporrà il migliore sfruttamento del terreno, prima, la trasformazione radicale del sistema economico, poi.

È questa complessa situazione economica-religiosa del mondo italico e franco fra il secolo IX e X che occorre tenere costantemente presente per spiegare nella maniera piú verosimile possibile lo sviluppo degli istituti ecclesiastici e politici fra l'epoca della decadenza carolingica e quella che, all'indomani della costituzione dell'Impero ottoniano, vide prepararsi l'alba della rinascita.

Roma aveva tratto dalle viscere della sua tradizione cristiana la sistemazione provvisoria dei due poteri, religioso e politico, rappresentata dalla consacrazione imperiale.

A ottant'anni di distanza dalla consacrazione di Carlo Magno per opera di Leone III, Giovanni VIII si era trovato nella piú imbarazzante delle situazioni per decidere della trasmissione dell'Impero, come per la delimitazione piú acconcia dei suoi fini,

dei suoi diritti, dei suoi doveri. Proprio per questo nessun Papa piú spesso di lui ha avuto nelle sue mani i destini della Francia, della Germania e dell'Italia, delle tre parti cioè del mondo carolingico piú direttamente sensibili ai moti e alle oscillazioni del nuovo organismo politico. E per quanto egli cercasse di destreggiarsi nella maniera piú cauta fra i partiti in contesa, le ambizioni delle case feudali italiane finirono ben presto col rendere precaria e discussa la sua politica.

Erano appena scorsi quindici anni dalla morte di Giovanni VIII, e già quelle che erano state le piú vaste rivendicazioni del Papato di fronte alle invadenze imperiali, erano sottoposte a violenta discussione.

Nei patti spirituali con Carlo il Calvo, Giovanni VIII era riuscito ad ottenere che l'Impero non intervenisse nelle elezioni pontificie, non amministrasse la giustizia in Roma per mezzo dei suoi *missi,* non percepisse censo dalle Badie piú propinque alla sede romana, come Farfa e il Soratte.

Giovanni era riuscito inoltre ad ottenere la cessione alla Santa Sede di una parte considerevole del ducato spoletino.

Il famoso *libellus de imperatoria potestate in urbe Roma*, compilato indubbiamente a pochi anni di distanza dalla morte del Pontefice, denuncia questi fatti non solamente come illegali e perniciosi, ma anche come causa di tutti i recenti mali d'Italia, perché violanti cosí i diritti imperiali come quelli reali e ducali. Questo *libellus* rispecchia esattamente la condizione di cose in Italia al

tramonto del secolo IX, sola epoca nella quale gli interessi dell'Impero, del regno italico e del ducato spoletino si sono trovati d'accordo.

È l'epoca nella quale i duchi franchi di Spoleto, dopo essersi fatti proclamare re d'Italia dai grandi feudatari del regno, riescono ad ottenere dalla Santa Sede l'unzione e la corona imperiale.

Periodo assai breve, del resto, che va dall'891, quando il primo dei duchi di Spoleto è consacrato imperatore da Stefano V, fino al cadere dell'898 quando muore Lamberto, portando con sé nel sepolcro le ultime speranze e le ultime pretese della sua casa all'Impero.

È proprio in quel torno di tempo che i Papi chiamano dalla Germania Arnolfo per contenere le pretese spoletine avanzate da Lamberto e da Guido e soprattutto da Ageltrude, una di quelle donne di origine longobarda, le piú tenaci nell'avversione al Papato, che in questo momento prendono audacemente il sopravvento nella politica.

Arnolfo scese nell'895 e prese Roma asserragliata dagli spoletini: poco dopo moriva Formoso. Dopo una serie rapida di quattro Papi, Bonifacio VI, Stefano VI, Romano, Teodoro II, sale al soglio pontificio Giovanni IX. Ci rimangono di lui e della sua politica conciliante due atti: un sinodo tenuto a Roma nella primavera dell'893 e un convegno di Ravenna, tenuto subito

dopo, in cui furono vidimati e sanzionati gli articoli dei nuovi patti fra i due poteri, il politico e il religioso.

La campagna spoletina per riconquistare i diritti imperiali su Roma che Giovanni VIII aveva limitato con la sua convenzione con Carlo il Calvo si chiudeva cosí in un compromesso, nel quale ciascuna delle due parti abbandonava qualcosa delle rispettive rigorose pretese.

Lamberto restituiva le terre e le città tolte da lui alla Santa Sede durante la lotta, ma recuperava alcuni privilegi annessi, prima di Giovanni VIII, alla dignità imperiale, quali quello dell'appello, quello dei *missi* presenti all'elezione pontificia, quello dei tributi da riscuotere dai monasteri compresi nel ducato.

Alla luce di queste competizioni può anche essere piú oggettivamente valutata la politica imperiale del grande Papa Giovanni VIII. Non è vero quel che è stato tante volte ripetuto che egli avesse cercato di svalutare l'Impero, sicché la sua politica avrebbe portato nella seconda metà del secolo IX ad una diminuzione delle grandi istituzioni con cui il secolo si era inaugurato. Non è vero che, se dal naufragio dell'Impero è nato il feudalesimo, la colpa vada attribuita a Giovanni VIII e al suo eletto Carlo il Calvo, il quale non avrebbe saputo fare né il suo mestiere di imperatore né quello di re, e che per compiacere il Pontefice avrebbe abbandonato a lui i piú cospicui diritti e le migliori terre dell'Impero, mentre di pari passo la nobiltà del regno strappava alla ignavia sovrana le piú gelose prerogative della Corona.

Tutto ciò è completamente difforme dalla realtà storica.

A Carlo il Calvo, è vero, si riporta il famoso capitolare di trentatré articoli emanato il 14 giugno 877 a Quiercy, allo scopo di regolare l'amministrazione del regno durante il suo viaggio in Italia. L'imperatore intendeva con esso affidare la reggenza a suo figlio Ludovico il Baldo, ma nello stesso tempo gli imponeva dei limiti.

Tra gli articoli del capitolare, il nono stabilisce che in caso di morte di un conte, il cui figlio si trovasse al séguito di Carlo il Calvo o fosse ancora in minore età, il reggente non aveva il diritto di nominare un nuovo signore, ma dovesse provvedere all'amministrazione provvisoria della contea in attesa della decisione sovrana.

Noi cogliamo qui il momento delicatamente preciso in cui il beneficio vitalizio è sulla via di trasformarsi nel feudo ereditario. Donde le grandi conseguenze dell'atto di Carlo il Calvo.

Ma sarebbe straordinariamente angusto ed unilaterale far nascere uno dei tratti capitali del mondo feudale da questo transitorio e circoscritto provvedimento sovrano.

Il feudalesimo ha avuto ben altre origini, infinitamente piú complesse, meno personali, piú diffuse, meno visibili, in mezzo alla massa gerarchica dei possessori di terre, fra il secolo IX e il secolo X. Bisogna oggi riguardarlo sullo sfondo globale delle condizioni economiche e religiose nelle quali si era venuta svol-

gendo la vita del continente europeo, dall'epoca delle ultime trasmigrazioni etniche a quella della tentata ricostituzione unitaria del continente medesimo.

Se la regalità imperiale in Francia era decaduta e si era infiacchita dopo Carlo il Calvo, la causalità di tutto ciò va ricercata, non nella inettitudine dell'uomo, ma nella complessa condizione e nella impetuosa efficienza delle correnti pubbliche.

Quando nel marzo dell'876 Carlo rientrava in Francia incoronato, l'Italia conservava la sua tradizionale organizzazione: il ducato di Lombardia con Bosone e i marchesati del Friuli con Berengario, di Toscana con Adalberto, il ducato di Spoleto con Lamberto.

Su un punto solamente l'opera del nuovo imperatore sembrava allontanarsi da quella di Carlo Magno. L'Italia ormai non formava piú un regno a parte, perché non aveva altro re che l'imperatore. Ma in fondo il cambiamento era molto sapiente. Se i carolingici dovevano custodire scrupolosamente l'unità dell'Impero e se l'Impero doveva assolvere la sua funzione di speciale protettore della Santa Sede e di focolare della riunita civiltà romana, l'Italia doveva figurare naturalmente al primo posto.

Furono soltanto l'ambizione di Bosone, il pericolo longobardo, e quello saraceno, che spinsero Carlo a cambiare di fronte all'Impero la situazione politica del Papato.

Col patto di Ponthion dell'876 le situazioni in Italia erano rovesciate, perché il duca di Spoleto Lamberto si trasformava in

soggetto del Papa, da protettore che era prima, e gli Stati longobardi del Sud furono sottoposti alla direzione del Papa. In pari tempo furono trasferite alla giurisdizione papale cause fino allora riservate ai *missi* imperiali.

L'applicazione del patto non fu agevole, ma ad ogni modo esso aveva rappresentato una chiarificazione notevole della situazione politica italiana.

Con la scomparsa di Carlo il Calvo nell'877 si iniziava un periodo torbido che sarebbe poi sboccato nella costituzione dell'Impero germanico.

L'effimero impero di Carlo il Grosso non fece che ritardare di pochi anni la disgregazione imperiale, di cui Arnolfo raccoglieva i frammenti, mentre venivano costituendosi regni autonomi in Francia e in Italia, e Guido di Spoleto poneva la sua candidatura alla corona franca.

Questo periodo di lotte particolaristiche, mentre si va logorando e consumando la grande idea unitaria imperiale, investe di rimbalzo la sede apostolica, che sembra divenuta anch'essa oggetto di cupidigie feudatarie e di ambizioni familiari.

Per quella desolante legge umana che mostra come le idee piú alte e piú nobili si depauperano e intristiscono nel processo della loro realizzazione concreta, le grandi idealità che sembravano aver costituito il fermento delle nuove istituzioni imperiali, sono incapaci di frenare il dilagare delle ambizioni e delle rivalità di casta.

Quello Stato romano che, costituito nel 754, era stato affidato alla direzione del Pontefice e del clero, con la esclusione della aristocrazia laica, tornava ad essere la posta di famiglie nobili in lotta fra loro. Dopo vari sforzi mancati, questa aristocrazia laica coglie l'occasione propizia per uscire dall'oscurità.

Scomparsa la casa carolingica, apparso ormai chiaro che il titolo imperiale non corrispondeva piú ad una reale autorità, questa aristocrazia laica, rimasta ora sola di fronte al clero romano, lo asserviva e lo dominava.

E dal seno di questa aristocrazia locale emerse una famiglia potente che assunse la direzione degli affari e la conservò per 60 anni. Fu la famiglia di Teofilatto *vestiarius* e di Teodora *vestiarissa* con le loro due figlie Marozia e Teodora.

La storia dell'episcopato romano e della Curia si trascina ora fra le competizioni dei signorotti locali. Mancano alla vita ecclesiastica romana le grandi idee e i grandi uomini che sollevino le dignità politiche e religiose ai fastigi altre volte raggiunti.

Solo un momento di un certo lustro segnò la vittoria del Garigliano nel 915 contro i Saraceni, che si erano spinti fino a Farfa organizzando audaci avamposti contro i possessi della Chiesa romana.

Ma fu una parentesi effimera. Il Papato precipitò sempre piú in basso nelle competizioni familiari, per trovare, strano ma non inconsueto paradosso, in queste stesse rivalità e ambizioni personali il principio del proprio riscatto.

E la liberazione venne da un groviglio cosí paradossalmente singolare di circostanze, da poter essere segnalato fra i frequenti incroci di fattori in contrasto, che piú di una volta hanno salvato la tradizione del cristianesimo nelle ore piú drammatiche della sua storia, e che dimostrano quanto sia fatuamente semplicistico sottoporre le indagini della vita ecclesiastica ad un'intima dialettica schematica, quando invece i sentimenti piú difformi e piú eterogenei hanno presieduto allo sviluppo e alla maturazione dell'esperienza cristiana nella storia.

Il naufragio dei Carolingi non aveva in alcun modo vulnerato o affievolito il fascino grandioso dell'idea imperiale cristiana.

Il formarsi rapido dell'organizzazione feudale all'ombra della universale idea imperiale aveva potuto di rimbalzo determinare nel centro stesso della Cristianità, in grembo al personale di Curia e alla classe aristocratica romana, lo scatenamento di rivalità crudeli e di ambizioni smodate, che sembravano dover portare al piú basso livello dell'abbiezione i valori spirituali viventi nell'atmosfera della vita carismatica della Chiesa.

Ma per un riflesso incoercibile della stessa spiritualità cristiana, vissuta e sentita in profondità, sulle aberrazioni stesse delle passioni politiche e delle sfrenatezze morali, nell'ora del piú grave repentaglio la idealità cristiana riprendeva il sopravvento e imponeva la sua norma agli istituti universali della sociologia cristiana medioevale.

Marozia, la figlia di Teofilatto, per mantenere il predominio della sua casa in Roma aveva, dopo la morte di Alberico I, sposato Guido di Toscana e in terze nozze nel 932 il fratello di quest'ultimo, Ugo di Provenza re d'Italia. Il matrimonio era stato celebrato con grande pompa in Castel Sant'Angelo, ma alla aristocrazia romana esso era apparso come un affronto ed una minaccia. Roma non correva rischio, a causa di quel matrimonio fra cognati, di cadere definitivamente in soggezione ad un sovrano straniero?

Ed ecco che il figlio di Marozia e di Alberico I, Alberico II, fattosi interprete e antesignano del generale malcontento e d'altro canto timoroso della rappresaglia crudele del patrigno, insorgeva contro di lui e, messosi a capo di un pubblico movimento, prendeva d'assalto Castel Sant'Angelo costringendo Ugo alla fuga e sottoponendo a vigile custodia la madre infida e il Papa suo complice, che era del resto figlio esso stesso di Marozia e quindi fratello di Alberico.

Per ventiquattro anni Alberico II fu signore di Roma, *princeps atque senator omnium Romanorum*. Il suo potere era nato da un'insurrezione e il suo metodo di governo aveva del tirannico.

Ma evidentemente le grandi idee cristiane, quali si erano venute sviluppando nel corso degli ultimi secoli, dominavano nel suo spirito e gli davano una sensazione precisa ed avvertita di quel che occorresse fare, per mantenere quell'equilibrio fra poteri spirituali e poteri politici, di cui la creazione imperiale di

Leone III era l'espressione visibile e di cui si cercava allora una reincarnazione adeguata ai nuovi bisogni e alla nuova configurazione etnico-politica dell'Europa continentale.

Il suo governo è in qualche modo una applicazione concreta del principio feudale e della esperienza religiosa associata, quali si sono venute concretando nel secolo decimo.

Non per nulla al suo fianco compare, mentore e consigliere, il principale rappresentante della riforma monastica di Cluny, Odone.

Di fronte al Papa, Alberico non può, in virtú delle idee che avvolgono e disciplinano la sua anima, non tenere una posizione subordinata. Sovrano effettivo di Roma e dello Stato della Chiesa, lascia che il Papa continui ad esserne il sovrano nominale, e che il computo degli anni sia fatto secondo quelli di dominio dei Papi, e non secondo quelli del proprio, mentre sulle monete si limita ad aggiungere, al nome del Papa, il suo. Il Papa d'altro canto, praticamente escluso dagli affari di carattere politico, conserva maggiore libertà di azione nel campo religioso.

Ma certo anche qui Alberico vigila in quanto l'opera dei Pontefici può toccare e investire l'efficienza del regime da lui instaurato. L'elezione dei Papi pertanto non si sottrae alla influenza albericiana. Come fare un taglio netto fra i due poteri nella pratica della convivenza quotidiana?

Come ai tempi della instaurazione carolingica, anche ora il monachismo esercita una rilevantissima azione pubblica. E

come ai tempi di Carlo Magno, Benedetto di Aniano era venuto in soccorso della nuova disciplina politica con la sua feconda riorganizzazione della disciplina monastica, cosí ora, al fianco di Alberico II, nella riorganizzazione del patrimonio romano, alla vigilia del trasferimento imperiale nella dinastia sassone degli Ottoni, noi troviamo un grande riformatore monastico: Odone.

L'11 settembre 910 il duca di Aquitania, Guglielmo, aveva fondato, nella solitudine boschiva di Cluny, un monastero benedettino, e, facendosi forte del diritto, che si era riservato, di scegliere il primo abbate, ne aveva affidato la direzione all'abbate di Baume, Bernone, nobile borgognone, rinomato per lo splendore delle sue virtú.

Onde garantire alla nuova casa monastica un libero avvenire, Guglielmo la faceva esente da qualsiasi potestà secolare ed ecclesiastica, collocandola direttamente sotto la giurisdizione e la protezione della Santa Sede.

Era un'innovazione piena di conseguenze, che tradiva palesemente la nuova funzione dell'ascetismo organizzato cristiano nel mondo, trasformato ormai sotto l'azione profonda dei valori religiosi usciti dalla predicazione evangelica.

Ai suoi albori il monachismo benedettino, nell'epoca della disperata ed irresistibile disgregazione imperiale romana, aveva rappresentato, a norma della separazione neo-testamentaria fra

valori empirici e valori trascendenti, un tentativo superbo di federazione spirituale e carismatica, all'infuori di qualsiasi compromettente ingerenza di autorità statali.

A mano a mano che il potere ecclesiastico centrale di Roma era venuto rivestendosi di mansioni politiche e di còmpiti pubblici, il monachismo aveva rappresentato la sua scolta avanzata e la sua milizia volontaria. Al momento in cui il programma della ricostituzione unitaria europea aveva indotto la Santa Sede ad una consacrazione imperiale che rappresentava la prima e piú organica distinzione dei due poteri, il politico e il religioso, il monachismo, entrando anch'esso a vele spiegate nell'esplicazione delle forze collettive, aveva costituito il centro di raccolta delle tendenze culturali e della pedagogia spirituale associata.

Ma l'Impero nuovo aveva mostrato di nascondere nel proprio seno, come possibile minaccia ed insidia, e le inframmettenze del potere politico nella vita religiosa, e la tendenza alla mondanità, e la secolarizzazione dei cenobi, troppo esposti a degenerare in feudi.

La subordinazione diretta dei centri monastici alla suprema vigilanza del magistero romano, rappresentava una magnifica salvaguardia e l'unica possibilità di immunizzazione.

Con il secondo abbate di Cluny, Odone, la Badia di recente formazione assumeva senz'altro una funzione universale.

Già paggio di Guglielmo di Aquitania, poi canonico di San Martino di Tours, Odone trentenne entrava nel cenobio di Baume.

Scomparso Bernone, ne prendeva il posto a Cluny.

Nel momento in cui tutta la vita spirituale e politica del continente europeo stava per assumere, con la trasmigrazione della dignità imperiale nella casa di Sassonia, una nuova configurazione, la riforma benedettina di Cluny, immediatamente soggetta alla Santa Sede e in pari tempo impegnata ad una vasta azione di penetrazione e di disseminazione sociale, assume un rilievo caratteristico.

E ancora una volta questa grande azione del monachismo riformato prende le mosse da una reviviscenza studiata e voluta delle forme ascetiche piú rigide e dello spiegamento liturgico piú solenne.

Sempre, cosí, nella storia del cristianesimo, le grandi realizzazioni sociali si sono compiute e hanno trovato la loro celebrazione, attraverso il piú disdegnoso ripudio del mondo e il piú solennemente proclamato allontanamento dalla vita empirica.

Cluny segna una reazione totalitaria alle degenerazioni del secolo e agli abusi che hanno disonorato la vita del santuario.

Il silenzio, la preghiera, il lavoro, sono i canoni centrali della rinnovata vita monastica.

L'*opus Dei*, la preghiera liturgica, cioè, e il canto sacro associato, torna ad essere l'anima ispiratrice del cenobio. Odone ne

innalza la celebrazione mercè la piú vasta varietà di cerimonie: ne affina lo splendore mercè la perfetta esecuzione delle melodie, la magnificenza degli indumenti sacri, il decoro degli edifici religiosi.

Nulla, si sarebbe detto, poteva uscire di socialmente fattivo da queste predominanti funzioni liturgiche. Eppure, l'azione di Cluny sul mondo circostante fu imponentissima. Il mondo feudale ne fu tutto penetrato in virtú, si direbbe, di una di quelle propagande latenti e inavvertite, che sono poi in realtà le piú insignì e formidabili energie della storia: essa si fece risentire su tutti i punti della Cristianità.

A Roma piú presto che altrove. Fin dal 931 Giovanni XI aveva messo il monastero di Cluny sotto la propria protezione, confermandogli il libero diritto di elezione dell'abbate, e autorizzando Odone a propagare l'opera e lo spirito della riforma, «in quei tempi in cui quasi tutti i cenobi erano scandalosamente infedeli alla loro Regola», dovunque si facesse appello al suo intervento.

Giovanni XI autorizzava perfino Odone a trattenere a Cluny monaci di altri conventi che desiderassero di condurre una vita piú disciplinata e piú austera, fino al giorno in cui questi altri cenobi fossero per accettare la riforma.

I cenobi riformati sarebbero dovuti restare sempre sottomessi a Cluny. Si veniva a costituire cosí, sotto gli auspici e per il

favore della Santa Sede, una congregazione cluniacense, che avrebbe avuto una vastissima efficienza spirituale e politica.

Cluny marcia rapidamente da conquista a conquista. I cenobi su cui si fa sentire la sua azione occupano un raggio geografico dei piú vasti.

Le conquiste di Cluny si nomano: in Borgogna, Romainmoutier; in Aquitania, Aurillac, Tulle, Sarlat, Lézat, donde l'azione riformatrice raggiunge Limoges, Solignac, San Giovanni d'Angély, Jumièges in Normandia, piú lungi Fleury, San Pietro a Sens, San Giuliano a Tours.

Verso il 936 Odone scende a Roma e trova in Alberico II un sostenitore reciso. Da lui ebbe in dono un palazzo sull'Aventino, perché vi sorgesse un monastero in nome della Santa Vergine.

A Odone è affidata, sempre da Alberico, la cura del monastero di Sant'Elia presso Nepi, come la sorveglianza di tutti i cenobi vicini a Roma.

Sotto l'ispirazione di Odone, Alberico restaura e dota riccamente parecchi cenobi della città, come San Paolo fuori le mura, San Lorenzo, Sant'Agnese, Sant'Andrea al clivo di Scauro.

Cure affettuose Alberico prodiga pure ai cenobi del Soratte e di Subiaco, al quale ultimo assegnava in Roma il monastero di Sant'Erasmo sul Celio, che era stato abbandonato. Infine fiancheggiò con tutto il suo favore i fautori della riforma monastica nella Badia di Farfa in Sabina.

Quando Odone moriva il 18 novembre 942, l'opera della riforma cluniacense aveva ormai la sua vita bene assicurata.

Ma non fu qui soltanto il tratto saliente, dal punto di vista religioso, della prodigiosa attività albericiana.

Per un singolarissimo destino storico, questa figura di duce e di condottiero che era nata da una sommossa e che si era innestata sul tronco della potestà feudale e gentilizia romana, al centro stesso della Cristianità, proprio per il fatto di operare a Roma, dove, si direbbe in virtú magica, tutto quello che da Roma è toccato, assume contenuto e sagoma di universalità, ha rappresentato un elemento decisivo nel trapasso della dignità imperiale dai Carolingi ai Sassoni, vale a dire dall'Europa occidentale alla media Europa, con tutto quel complesso immenso di ripercussioni e di conseguenze che la storia ha registrato. Proprio per salvare questa universalità romana e di rimbalzo quella universalità che era insita nella creazione cristiana e papale del nuovo Impero, Alberico si oppone tenacemente alle pretese imperiali di Ugo di Provenza.

Per rafforzarsi nella sua posizione, cerca dapprima un appoggio contro di lui nell'amicizia dell'imperatore d'Oriente, verso cui già la madre Marozia si era volta.

Alberico trattò, pertanto, per avere in isposa una principessa bizantina, come anche forse per ottenere il riconoscimento del regime da lui creato a Roma. Falliva nel primo scopo. Può darsi che riuscisse nel secondo.

Tuttavia il sostegno di Bisanzio era lontano e problematico. Non c'era qualcuno, in Europa, piú vicino, che avrebbe potuto ereditare dagli spentisi Carolingi la figura politica e giuridica creata cento e cinquant'anni prima dal gesto consacratore di Leone III? Sta di fatto che Alberico resistette a Ottone quando questi nel 951, sceso per la prima volta in Italia, svolse la sua azione personale su Papa Agapito II, per ottenere da lui la corona imperiale.

Ma questo spostamento della dignità imperiale doveva avvenire per via indiretta proprio dagli armeggii di Alberico.

Sentendosi prossimo a morte, questi, mirante ad una riconciliazione suprema fra la potestà ecclesiastica e la nobiltà laica a Roma, faceva giurare a questa ultima, riunita nella Basilica di San Pietro, il 31 agosto 954, che avrebbe dato ad Agapito II, il giorno della sua scomparsa, come successore, il proprio figlio Ottaviano.

A pochi mesi di distanza Alberico moriva e Ottaviano gli succedeva nella dignità di *Princeps*. Quando un anno dopo Agapito morí, Ottaviano, appena sedicenne, veniva innalzato, in virtú del patto stipulato un anno prima, alla dignità papale. Prendeva il nome di Giovanni XII.

Fu proprio lui ad incoronare Ottone I. Era figlio di Enrico I, di quell'Enrico I che aveva esordito agli inizi del Novecento combattendo a lungo contro gli Slavi dell'Elba e contro gli Ungari, che quelli avevano chiamato in soccorso.

Alla morte del padre, Ottone, duca di Sassonia, aveva prestato man forte, con Carlo il Semplice di Francia, ad Arnolfo di Baviera e ai duchi di Svevia Ercangero e Bertoldo contro Corrado I re di Germania, per avere questi rifiutato di confermargli l'intiero retaggio amministrato dal padre.

Mercè l'intervento di Giovanni XI, Enrico aveva fatto atto di resipiscenza, forse dopo le assicurazioni ricevute di essere designato come successore al trono di Germania.

Sta di fatto che, morto Corrado nel 918, Eberardo suo fratello rinunciava ai propri diritti e riconosceva Enrico come il nuovo re.

Si iniziava cosí la dinastia sassone, che Enrico portava subito a luminoso prestigio, restaurando il principio monarchico di fronte alla inquietudine dei príncipi e dei signori feudali. Le sue campagne gli assicuravano di fronte ai barbari la linea dell'Elba e del quadrilatero boemo.

Enrico seguí una politica religiosa prudente e condiscendente. Ad ottenere la collaborazione dei vescovi e del clero convocava, il primo giugno del 932, un Concilio a Erfurt, a cui convennero, oltre ai prelati di tutta la Germania, anche numerosi principi laici.

Enrico sentiva come la sicurezza del reame, a cui forse cominciava ad essere già familiare l'idea di una possibile coronazione imperiale, dovesse essere raccomandata al sostegno ecclesiastico.

E difatti, dopo la vittoria di Riade del marzo 933 contro i Magiari, divenuto cosí sovrano assoluto di tutta la Germania, Enrico deliberava di recarsi a Roma per accordarsi col Papa o comunque per farsi conferire la corona imperiale.

Ma dovette rinunciare al suo intento, perché sorpreso da grave malattia.

L'intento doveva essere riassunto e portato a conclusione dal figlio primogenito Ottone.

Successo al padre il 2 luglio 936, questi si fece immediatamente ungere e incoronare re di Germania ad Aquisgrana. Aquisgrana era la città di Carlo Magno e la scelta di questa città per la cerimonia fu un eloquente indizio di quel che fossero le aspirazioni e le velleità del nuovo sovrano.

Ma non fu un'impresa agevole quella che doveva portare Ottone alla corona imperiale. Per un periodo di non meno di un ventennio, Ottone dovette lottare aspramente contro i príncipi indocili e mal sicuri.

La influenza germanica, attraverso le sue imprese belliche fortunate, si estese dall'Elba fino al Mar Baltico, al corso superiore dell'Oder e al confine della Slesia.

Simile confine, lungo il quale si propagò una intensa emigrazione germanica, fu da Ottone sagacemente rafforzato con la fondazione di nuovi vescovati, la cui serie si allineava dai monti della Boemia al Baltico e oltre, fino alla Danimarca.

Ottone cercò di collegare le nuove diocesi in un'unica provincia ecclesiastica, riuscendo nel 968 ad ottenere la erezione dell'arcivescovado di Magdeburgo. Tale nuova organizzazione episcopale servì inoltre ad intensificare l'opera di cristianizzazione alla quale si dischiudeva, tra la Svezia ed i Balcani, un immenso campo di azione.

Le mire di Ottone dovevano fatalmente orientarsi poi verso sud. Avendo Berengario catturato Adelaide, figlia del suo predecessore Lotario, sorella del re Corrado di Borgogna, che Ottone proteggeva, questi fu senz'altro indotto a cogliere l'occasione per inserirsi nelle contese interne dell'Italia.

Il 23 settembre 951 egli si faceva proclamare re d'Italia a Pavia chiedendo la mano di Adelaide, con la quale veniva a guadagnare un titolo legittimo alla corona italica. Forse pensava già allora ad assumere la corona imperiale. Ma Alberico II non avrebbe allora consentito una simile intronizzazione, palese minaccia al suo potere principesco romano. Ottone comprese come il momento non fosse maturo e rinunziando alla corona d'Italia ne investiva Berengario. Mossa abilissima, perché Ottone intuiva che il Papato avrebbe avuto un giorno o l'altro bisogno di fare ricorso a lui, contro la pressione molto piú vicina e molto piú rischiosa del sovrano nazionale Berengario. E cosí fu.

Quando la potenza di Berengario si fece sentire anche sul territorio della Chiesa, Giovanni XII, proprio il figlio di Alberico, chiamava in soccorso il dinasta sassone.

E Ottone discese. Il 2 febbraio 962 Giovanni XII gli conferiva la corona imperiale, rimasta vacante da una generazione. Il 13 febbraio successivo Ottone confermava al Pontefice i patti degli imperatori precedenti. Vale a dire, Ottone garantiva al Pontefice i suoi possessi, e il Pontefice prometteva fedeltà all'imperatore e gli concedeva il diritto dell'approvazione alle nomine dei futuri Papi.

Ma le antinomie drammatiche nascoste nella stessa concezione dell'Impero cristiano e nella attuazione pratica dei rapporti che questa implicava fra potere politico e potere religioso, ricominciavano immediatamente ad esercitare il loro imperio.

Era appena trascorso un anno dalla incoronazione di Ottone, che, avendo di nuovo il Pontificato pencolato verso il suo rivale, l'erede di Berengario, Adalberto, l'imperatore sassone tornava a Roma per giudicare il fedifrago Pontefice. Giovanni XII fu deposto e i romani, per le mene imperiali, eleggevano in suo luogo Leone VIII.

Cosí tumultuariamente si iniziava la storia dei rapporti fra la Sede romana e l'Impero teutonico.

Per secoli le vicende di questa storia accompagneranno come una scia movimentatissima le fortune del Pontificato e dell'Italia.

È destino dei principi cristiani nella storia di non riuscire a costituirsi su assise normali e tranquille. Fondati paradossalmente su una economia che vuole essere di questa terra, pur avendo di mira unicamente realtà e valori trascendenti, questi

principî non possono non portare a lotte irreconciliabili e ad inquietudini mai placate.

Ma non è in una inquietudine di questo genere la possibilità unica che la storia sia precisamente quella coabitazione di città del mondo e di città di Dio che Agostino aveva preconizzato come l'unica filosofia della storia compatibile con le idealità del Vangelo?

Morto improvvisamente Giovanni XII nel 964, i romani nominarono Benedetto V, il quale era però poco dopo deposto da Ottone, tornato subitamente a Roma, come contravventore al patto stipulato al momento della incoronazione imperiale.

Un anno dopo moriva anche quel Leone VIII che era stato surrettiziamente nominato al posto di Giovanni XII al momento della sua deposizione.

Per amore di conciliazione Ottone designava a succedergli un parente di Giovanni XII, Giovanni vescovo di Narni, legato cosí con i Crescenzi quanto con Alberico, in grado quindi di esercitare un'azione mediatrice e di conciliazione tra le varie fazioni che lottavano per il predominio di Roma. E fu Giovanni XIII. Ma il suo potere si rivelò cosí mal sicuro, che Ottone dovette ancora una volta scendere in Italia nel 966 per portargli soccorso.

Ottone colse questa occasione per far incoronare suo figlio, che sarà Ottone II, come collega nell'Impero.

Fin da questo momento l'Impero teutonico spinge le sue mire di conquista sull'Italia meridionale, dietro il miraggio di riunire sotto il proprio scettro la intera penisola.

In che modo raggiungere tale intento: mercè trattative diplomatiche e connubi sovrani o attraverso azioni guerresche? Mentre il corso delle cose sembrava dover sboccare in una guerra dichiarata fra i due imperi, una rivoluzione di palazzo a Costantinopoli apriva la via ad intese amichevoli.

L'usurpatore del trono imperiale bizantino, Giovanni I Tzimisce, probabilmente in compenso del riconoscimento piú o meno ufficiale del proprio usurpato titolo imperiale, dava la propria nipote Teofano in moglie al figlio di Ottone. Un'alleanza politica valeva per il momento un'occupazione territoriale e rinunciando alla occupazione dei superstiti territori bizantini nell'Italia del Sud, Ottone I si accontentava che Pandolfo I Testadiferro si costituisse intorno a Benevento una Marca sul tipo di quelle che Gera ed Ermanno Billung tenevano ad Oriente in suo nome.

Nel 972 Ottone moriva. Con lui l'asse della politica imperiale cristiana medioevale si era spostato verso oriente.

Anche i Franchi erano popolo di ceppo germanico. Ma la loro assimilazione con i vecchi elementi indigeni della Gallia romanizzata e cristianizzata aveva fatto di essi un popolo piú profondamente foggiato dallo spirito cristiano, piú cedevolmente in-

cline al magistero dei valori evangelici, quali erano entrati nell'elaborazione della cultura e della filosofia religiosa patrocinate e professate dai grandi vescovi galli del IV e del V secolo.

Ora che la corona imperiale passava a popoli germanici di piú schietto e di meno assimilato temperamento extra-romano ed extra-cristiano, si comprende come la convivenza dei due grandi principî, il religioso e il politico, l'ecclesiastico e il sovrano, in quella istituzione imperiale che era sorta per volontà di un vescovo di Roma, dovesse riuscire piú ardua e piú agitata.

Senza dubbio l'attività politico-bellica di Ottone era stata mirabilmente proficua.

Nell'Europa che ancora qualche decennio prima correva rischio di essere sommersa dall'invasione degli Arabi e dei Vichingi, si era venuto costituendo un blocco compatto, piú capace di durata e di resistenza.

L'anarchia interna era stata domata. Una grande fioritura artistico-culturale si era venuta svolgendo. Ma si vide subito la tendenza ad un certo predominio, nella inframmettenza piú petulante che l'imperatore manifestò per quel che riguardava le elezioni pontificie.

Il figlio di Ottone I, Ottone II, raccoglieva la successione. Salito al trono diciottenne senza opposizione (tanto era il fascino che la figura del padre aveva diffuso intorno a sé), rafforzava la corona imperiale assegnando la Svevia al figlio del fratellastro Liudolfo, Ottone anche lui.

Nel 980 scendeva in Italia, e avendo dovuto nel frattempo la famiglia di Teofano cedere gli usurpati diritti imperiali alla dinastia legittima, egli si atteggiò di nuovo ad emulo ed avversario dell'Impero d'Oriente, donde assunse il titolo d'*imperator romanorum*, titolo che gli imperatori d'Oriente rivendicavano come loro esclusivo privilegio, invece del semplice titolo di *imperator*.

Scendendo verso il Mezzogiorno d'Italia, completamente incurante dei diritti bizantini, marciava contro l'Emiro di Palermo, con scarsi risultati militari.

Si accingeva ad una campagna contro gli Slavi, quando moriva a Roma, precocemente, il 7 dicembre 983, non ancora trentenne.

Gli succedeva, come re proclamato a Verona e incoronato ad Aquisgrana, il figlio Ottone, sotto la reggenza della madre Teofano fino al 991 e poi sotto la reggenza della nonna Adelaide, fino al momento della sua maggiore età, nel 995.

La reggenza delle due donne durante la minore età del futuro imperatore lasciava che a Roma risorgessero le ambiziose velleità di predominio delle famiglie nobiliari.

Giovanni Crescenzio vi aveva accampato un vero principato. Come già all'epoca di Giovanni XII, il Papa doveva nuovamente fare ricorso all'aiuto del sovrano teutonico. E questo Papa, Giovanni XV, fu immediatamente ascoltato. Ma mentre Ottone si avviava verso Roma, Giovanni moriva. A succedergli fu eletto,

nell'accampamento reale, un cugino dell'imperatore, il quale assunse il nome di Gregorio V.

Non era questo il sintomo piú eloquente della rinnovata tendenza ad affrancare il Papato dalle lotte e dalle rivalità dei partiti romani?

Nel maggio del 996 Gregorio coronava imperatore Ottone, il quale, illudendosi di avere assicurato la normalità e il buon ordine a Roma, se ne tornava ad Aquisgrana.

Crescenzio si prendeva sollecitamente la sua rivincita e appoggiandosi sul partito bizantino che non aveva mai cessato di esistere a Roma, cacciava Gregorio V per porre al suo posto, col nome di Giovanni XVI, un greco dell'Italia meridionale, Filagato.

Impossibilitato a scendere immediatamente a far le sue vendette, Ottone dovette aspettare un anno prima di poter reintegrare il suo eletto. Nell'aprile del 998 Ottone, calato a Roma, espugnò Castel Sant'Angelo dove Crescenzio si era asserragliato, catturò il patrizio ed espose il suo cadavere all'impiccagione, perché servisse di monito alla turbolenta nobiltà romana.

Ripristinate cosí nel medesimo tempo l'autorità papale e la dignità imperiale, Ottone veniva, per una provvida convergenza di circostanze, a simboleggiare, non diversamente da Carlo Magno, quella profonda armonia di valori culturali e spirituali da

una parte, politici ed artistici dall'altra, in cui sembra che lo spirito del Vangelo potesse adagiarsi nel Medioevo, come sul piú alto fastigio delle sue conquiste.

Al fianco di Ottone noi troviamo una figura strana di Pontefice, il francese Gerberto, che espulso dal seggio arcivescovile di Reims, e innalzato da Ottone all'arcivescovado di Ravenna, era eletto nel 999 a successore di Gregorio V, assumendo in ricordo della leggendaria collaborazione di Silvestro I e di Costantino il Grande, il nome di Silvestro II.

Quasi ad esprimere piú concretamente questa rievocazione del primo contatto fra potere politico romano e potere religioso cristiano, Ottone stabiliva la propria residenza sull'Aventino, largheggiando di titoli e di favori ai Tuscolani, rivali della famiglia dei Crescenzi.

Tra il 999 e il 1000 frattanto Ottone si recava, attraverso la Germania, in Polonia, dove, d'accordo col Papa, istituiva un arcivescovado, con tre vescovadi suffraganei.

Sanzionava, sempre di intesa con Silvestro, l'ingresso dell'Ungheria nella comunità cristiana, erigendola a regno. Fu durante questo viaggio che Ottone assunse il titolo apostolico di *servus Jesu Christi*.

Ma troppo rosea sarebbe stata l'avventura di Ottone III se le difficoltà insite nella convivenza dei due poteri non si fossero rivelate anche questa volta piú forti e piú crude di tutte le migliori intenzioni degli uomini.

Una riconciliazione di Tuscolani e di Crescenzi determinava a Roma una sommossa che cacciava dalla città in pari tempo Papa e imperatore. D'altro canto le pretese imperiali avevano cominciato a sollevare dei dubbi sulla legittimità delle precedenti donazioni ai Pontefici. Aspri conflitti si profilavano all'orizzonte quando, quasi a risparmiargli delusioni piú amare, la morte venne a rapire a Paterno presso il Soratte il non ancora ventiduenne imperatore.

Ma ormai, in quell'alba del secondo millennio cristiano, erano già in azione i fattori elementari che preparavano negli strati piú profondi della vita europea rivolgimenti economici e sociali destinati ad avere ripercussioni incalcolabili attraverso secoli e secoli.

La leggenda dell'anno 1000 coi suoi terrori apocalittici si direbbe che stia quasi ed esprimere il sentore subcosciente di questa palingenesi europea, che si preparava proprio in quel torno di tempo, attraverso un improvviso impeto demografico ed economico travolgente e destinato alla fine ad annullare tutte le vecchie concezioni antropologiche e morali che, sistemate da Sant'Agostino nel suo *De Civitate Dei*, avevano retto l'impalcatura della prima società medioevale.

Perché a questo decisivo momento non mancasse la figura simbolica completa, Gerberto, l'umile oriundo dell'Aquitania, monaco del monastero di Aurillac, maestro di filosofia a Reims, abbate di Bobbio, arcivescovo di Reims e di Ravenna, sta di

fianco ad Ottone come rappresentante di una cultura in cui, come nelle opere di Scoto Eriugena all'epoca di Carlo il Calvo, si assomma tutto il sapere del suo tempo.

Le opere che ci rivelano i suoi metodi e le sue predilezioni scientifiche sono: la *Regula de abaco computi*; il *Libellus de numerorum divisione*; il *Liber de rationali et ratione uti.*

Questo sognatore di un ripristinamento di quella leggendaria amicizia tra Silvestro e Costantino che aveva ispirato la politica dei Carolingi e dei Papi del loro tempo, è un esperto conoscitore di letteratura classica e un amante appassionato delle migliori tradizioni romane.

Gerberto conosce Virgilio e Stazio, Terenzio e Giovenale, Orazio e Lucrezio, Cicerone e Boezio, Porfirio, Aristotele e Platone. Come retore, ama la risonanza densa del dire e lo stile ricercato. Come poeta è solenne, ma freddo. Come filosofo, il pensiero di Gerberto sta a segnare una notevole evoluzione nella tradizione culturale dell'epoca carolingica quale era giunta fino a lui.

Se Alcuino non aveva separato nella definizione della filosofia l'esercizio delle capacità speculative astratte dalla pratica del bene, Gerberto, pieno di reminiscenze classiche, definisce la filosofia «la comprensione della verità delle cose divine ed umane, preoccupata però di non smarrirsi nella sterile speculazione astratta e di giovare all'apprendimento degli altri».

Facendo ricorso alle categorie aristoteliche, addita la filosofia come un genere di cui la ragion pratica da una parte, la ragione teoretica dall'altra, sono le specie. E della filosofia pratica addita le sottospecie, distinguendo la pratica dispensativa dalla distributiva e dalla civica. Sotto la denominazione di filosofia teoretica comprende l'esplorazione fisica e naturale, l'intelligenza matematica, la teologia dialettica. Maestro di matematica, Gerberto ha esercitato la sua multanime intelligenza nell'ampliamento dell'abilità nelle operazioni matematiche. In pari tempo Gerberto appare come un teologo irreprensibile e un difensore tenace dell'ortodossia.

Al fianco di Ottone III Gerberto ha sognato un'armonia indefettibile tra potere civile e potere ecclesiastico. È un'ora effimera la sua, ma altrettanto piena di luce e di validità normativa quanto l'ora di Leone III.

Se il cristianesimo, come fattore di costituzione sociale, poggia soprattutto sulla separazione netta fra valori politici e valori religiosi, il periodo segnato nella nostra storia dalla comparsa di queste due fugaci, ma solenni figure, che sono l'imperatore Ottone III e il Papa Silvestro II, sta veramente a segnare uno dei momenti simbolici piú significativi nella storia spirituale del mondo europeo.

E non è senza profondo significato che proprio in questo torno di tempo si viene definitivamente a consumare quella se-

parazione fra Roma e Bisanzio che aveva avuto, all'epoca di Fozio, in un'ora straordinariamente analoga, la sua avvisaglia piú clamorosa.

Nel 995, in un sinodo locale tenutosi a Costantinopoli, nelle acclamazioni con le quali i congregati avevano augurato, secondo le consuetudini e le formule rituali, lunghi anni felici agli imperatori Basilio e Costantino e al patriarca ecumenico Niccolò il Mistico, era stata anche augurata e desiderata eterna memoria agli imperatori e ai patriarchi defunti. Tra questi erano stati esplicitamente nominati Ignazio e Fozio. Già qui c'era un indizio della insofferenza sempre piú viva che a Bisanzio si sentiva del magistero romano e della sua politica ormai completamente e irriducibilmente autonomistica.

Il successore di Niccolò, il patriarca Sisinnio, credeva di poter andare oltre e per far cosa che rinfocolasse i sentimenti antiromani della comunità cristiana orientale riesumava vecchie lettere foziane di polemica antipapale e ne favoriva la circolazione in mezzo al popolo. A sua volta il successore di Sisinnio, Sergio, ancor piú infervorato nella ricelebrazione di Fozio, cancellava il nome del Pontefice dai dittici ufficiali, riportandosi alle decisioni del sinodo di Trullo, del 692. Si trattava di un riferimento erroneo e, probabilmente, consapevolmente mendace. O che forse da quell'epoca in poi i rapporti ufficiali regolari non erano stati reintegrati fra Roma e Costantinopoli, e che forse il nome del Pontefice non era stato di nuovo inserito nei dittici canonici?

Ma si trattava evidentemente di un mendicato pretesto, che rivelava però a chiare note quale spirito andasse ormai decisamente e inguaribilmente trascinando Bisanzio alla completa, ufficiale e definitiva rottura.

In fondo i dissensi fra Roma e Bisanzio non erano stati mai di natura dottrinale e teoretica. Era una vera e propria incompatibilità di temperamento religioso, determinata dal diverso indirizzo che i rapporti fra autorità politica e autorità religiosa erano venuti automaticamente assumendo fin dalla prima costituzione di Bisanzio tra la vecchia e la nuova capitale dell'Impero.

Roma, dal giorno del trasporto della capitale a Levante. era divenuta una città essenzialmente sacra e carismatica, alla ricerca di un equilibrio politico con gli insorgenti poteri statali. Bisanzio era diventata invece una capitale essenzialmente politico-statale, alla ricerca di una subordinazione docile e flessibile dell'autorità patriarcale. Il conflitto fra Roma e Bisanzio, piú che il conflitto di due capitali in rivalità fra loro, era veramente il conflitto dello spirituale che domina l'empirico e dell'empirico che asservisce lo spirituale.

Un conflitto di questo genere non poteva maturare nel giro circoscritto di pochi decenni. Doveva lentamente consumarsi attraverso le vicende di quello che è stato il permanente programma della vita mediterranea ed europea: il programma della unificazione e della complementarità.

Ora, a mezzo il secolo XI, a piú di due secoli di distanza dalla costituzione dell'Impero carolingico, i rapporti fra Roma e Bisanzio non potevano non risentire della lenta, ma irresistibile maturazione che l'unificazione mediterranea e continentale, di cui l'Impero era nel medesimo tempo la registrazione e la tutela, aveva raggiunto.

Sicché, quando nel 1043 Michele Cerulario era innalzato alla dignità patriarcale di Costantinopoli, dopo una vita avventurosa che aveva rispecchiato le stesse vicende burrascose delle dinastie succedutesi al potere sovrano che egli stesso aveva vagheggiato una volta, la situazione offriva elementi non spregevoli ad uno spirito ambizioso e intrigante come il suo.

Il Papato, che aveva nella costituzione dell'Impero d'Occidente esercitato un'azione cosí mal vista e cosí deprecata a Bisanzio, versava in precarie condizioni. La lotta con i Normanni del Mezzogiorno d'Italia aveva portato il Papato ad una tremenda umiliazione. La disfatta di Civitella del 17 giugno 1053, aveva fatto di Leone IX il prigioniero dei Normanni a Benevento.

Fu il momento che Michele Cerulario prescelse per menare alla rivale del Tevere il piú mancino e brutale dei colpi. La stessa grossolana viltà di questo attacco proditorio dimostra quale fosse lo spirito con cui Bisanzio si accingeva a consumare definitivamente la sua separazione dalla metropoli occidentale del cristianesimo.

In una lettera di quell'anno al patriarca d'Antiochia Pietro, Michele Cerulario deplora che il nome dei Pontefici sia ancora menzionato nei dittici dei patriarcati orientali, mentre Costantinopoli lo ha definitivamente cancellato.

Dall'Oriente la polemica sull'argomento doveva trasportarsi in Occidente. E l'occasione fu offerta, non senza intesa con Costantinopoli, da una lettera che Leone, già chierico della Chiesa costantinopolitana e ora arcivescovo di Acrida in Bulgaria, diresse a un vescovo delle Puglie, Giovanni di Trani.

L'Italia meridionale era l'eterno pomo di discordia fra la giurisdizione romana e la giurisdizione bizantina. Leone di Acrida non nascondeva le velleità aggressive dell'Oriente greco contro l'autorità pontificia nel Mezzogiorno italiano, osservando che la questione da lui affrontata coinvolgeva le pratiche religiose di tutta la Chiesa latina.

Il vescovo bulgaro rimproverava cosí all'ecclesiasticismo occidentale due secondarie pratiche religiose: l'uso dei pani azimi nel Sacramento eucaristico e il digiuno del sabato.

Mai si vide conflitto religioso mascherare piú puerilmente le proprie ragioni profonde di natura politica e sociale con piú futili motivi. Leone di Acrida credeva di poter asserire che si trattava di due usi tipicamente ebraici, che la nuova economia evangelica aveva ripudiato, e la cui conservazione faceva rassomigliare la Chiesa latina ad una vera e propria comunità mosaica.

La lettera terminava, non senza impertinenza, invitando il mondo ecclesiastico latino ad un ritorno verso le vere consuetudini ecclesiastiche, di cui Bisanzio pretendeva di avere il monopolio.

Come tutto fosse congegnato da Costantinopoli appare dalla circostanza che, nel medesimo tempo, Michele Cerulario faceva diffondere uno scritto di un monaco studita, contro la Chiesa di Roma. In questo trattato si faceva anche addebito a Roma e al suo mondo religioso del celibato ecclesiastico.

Passando dalla teoria alla pratica, Michele Cerulario faceva chiudere tutte le chiese latine esistenti a Costantinopoli. Altra volta Fozio aveva attaccato Roma per difendere se stesso e la propria causa. Michele Cerulario attaccava apertamente e senza intenti difensivi.

La separazione delle due Chiese era giunta evidentemente al suo stadio perfetto di maturazione, come perfettamente maturata era la costituzione autonoma del mondo mediterraneo occidentale.

Leone IX non fu, dalle circostanze penose in cui si trovava, tratto ad attenuare la dignitosa asprezza della sua risposta. Nella sua lettera di risposta egli portava la lotta sul suo genuino terreno, che era quello su cui si levava il problema della dignità primaziale romana.

Non c'è in lui il proposito della rottura definitiva: al contrario c'è il proposito palese della sopravvivente concordia. Ma, in pari

tempo, c'è la rivendicazione piena dei diritti romani e la discoperta schietta e senza sottintesi dei veri motivi che hanno inasprito ed esasperato il contrasto romano-bizantino: la questione dei possessi bizantini nell'Italia meridionale.

Interferenze politiche e territoriali non avevano sempre pesato sinistramente sui rapporti fra Roma e Costantinopoli? E le direttive di marcia dei collegamenti religiosi fra i due mondi non avevano sempre subìto il contraccolpo degli atteggiamenti politici ed economici delle due zone mediterranee? In realtà nessun imperatore bizantino aveva mai rinunciato all'idea di rappresentare, per diritto naturale e storico, il sovrano legittimo dell'Italia. Si potrebbe anzi dire che mai i sovrani di Bisanzio si erano acconciati a ritenere che fosse ormai definitivamente eliminata la possibilità di riprendere il dominio di Roma, riportando la storia al di là di Carlo Magno e al di là di Teodosio. Si trattava palesemente di un'illusione ormai condannata dalla storia ad essere relegata nel mondo dei piú fatui miraggi.

Eppure, questa illusione era alimentata da una tenace e irriducibile compiacenza in fondo alla quale era un sentimento sacrale delle tradizioni auguste che non avrebbero mai potuto essere scisse dalla prestigiosa figura di Roma. Non è da trascurare del resto il fatto che nell'Italia meridionale erano piú vive che altrove le memorie affascinanti della potenza bizantina.

Da questo insieme di circostanze profondamente contrastanti si levano considerazioni e impressioni che inducono da una parte e dall'altra a misurare le mosse e a calcolare le decisioni.

Solo Michele Cerulario, di fronte alla irremovibile fierezza romana e alla condiscendente tattica imperiale bizantina, mantiene indeclinabilmente il suo sussiego patriarcale e il suo covante rancore contro il magistero romano.

Avendo perfettamente intuito come la questione territoriale del Sud d'Italia dovesse pesare sui sentimenti della corte bizantina e in particolare sugli atteggiamenti dell'imperatore Costantino IX, Leone IX, mandando a Bisanzio con la sua risposta il cardinale Umberto, Federico cancelliere della Chiesa e Pietro arcivescovo di Amalfi, non aveva dato istruzioni dure e rigide. L'imperatore dal canto suo fece apprestare ai legati le piú solenni e propizie accoglienze. Abilmente il Pontefice aveva mirato ad approfondire il divario tra sovrano e patriarca.

Ma era un po' scherzare con il fuoco. Perché la stessa costituzione politico-religiosa dell'Impero bizantino, con il suo asservimento delle dignità ecclesiastiche al potere centrale politico, lasciava costantemente adito ad una di queste due alternative ugualmente perigliose: l'alternativa di un assorbimento sempre piú completo dei poteri spirituali da parte dell'autorità politica, o il tentativo della dignità patriarcale di assumere direttamente nelle proprie mani la direzione degli affari politici.

Questa volta, poiché l'imperatore si mostrò recalcitrante a seguire il patriarca nella sua irriducibile ostilità al romanesimo, Michele Cerulario, audacemente, ruppe ogni indugio ed entrò a volto scoperto in una congiura di palazzo che doveva avere ripercussioni gravissime dinastiche e politiche. Fomentò cosí senz'altro una sommossa contro Costantino IX e alla morte di questi, anziché favorire la successione del designato Niceforo, si schierò dalla parte della vecchia imperatrice Teodora, che naturalmente fu in un primo tempo tutta condiscendente verso il patriarca.

Ma il governo bizantino non poteva mai, per la stessa instabilità dei coefficienti su cui si reggeva, mantenere a lungo le medesime direttive politiche. Michele Cerulario doveva conoscere ancora vicende movimentate, il cui momento culminante fu segnato dall'avvento al trono di Isacco Comneno, il quale del resto dovette a lui e alle sue mene l'elevazione imperiale.

Fu gran ventura per Michele Cerulario questa assunzione, che abbandonò ai suoi poteri tutti i diritti sugli affari ecclesiastici, fino allora compresi nelle attribuzioni imperiali.

Michele Cerulario toccava cosí fra il 1057 e il 1058 l'apogeo del suo potere. L'imperatore si considera dinanzi a lui come un suddito, anziché un sovrano. Il favore di Michele alla corte è illimitato. La sua ambizione, che ormai non conosceva piú limiti, poteva guardare come definitivamente consumata la separazione da Roma.

Anche quando l'ex-legato pontificio a Bisanzio, Federico di Lorena, saliva al Pontificato col nome di Stefano IX, nutrendo in cuore, per il suo sentimento antinormanno, il piú vivo desiderio di riappaciarsi con la Chiesa greca, il comportamento di Michele Cerulario fu tale da frustrare qualsiasi proposito di pace.

Roma e Bisanzio erano ormai su due linee separate per sempre.

Avvenimento pieno di conseguenze per la vicenda storica di quel programma unitario del mondo mediterraneo, che sta, si potrebbe dire, alla base di ogni momento nello sviluppo ciclico della nostra civiltà.

Michele Cerulario finirà oscuramente in disgrazia. Ma quello che era stato l'intento costante della sua politica religiosa, l'umiliazione cioè e la separazione da Roma, aveva ottenuto la sua drammatica realizzazione.

Per una singolarissima coincidenza, però, nel momento in cui il Vicino Oriente bizantino consumava cosí la sua scissione dall'Occidente romano, l'Occidente romano, unificato per virtú e per volere di Roma nella rinata istituzione imperiale d'Occidente, si trovava in un periodo di tale effervescente esuberanza demografica e civile, che in questa turgida pienezza di vita erano i germi fecondi di tutta una nuova storia.

Se gli ultimi secoli avanti il Mille avevano veduto decrescere continuamente la densità della popolazione italica, distribuita in pochissimi centri importanti e disseminata in vaste solitudini,

questa condizione di cose, a giudicare da quei documenti, soprattutto monastici, che pressoché soli ci consentono un'approssimata statistica italiana, lascia intravvedere intorno al Mille una ripresa demografica carica di promesse.

È in quel torno di tempo che quasi tutte le città italiane rifanno e rafforzano le loro fortificazioni: da Milano, che è in quel momento la città piú popolosa d'Italia, fino alla piú umile cittadina, tutte hanno la loro cinta murata. Milano ha un recinto di oltre due miglia con 310 torri. Cremona è difesa da un doppio muro e da sette torri con un fosso intorno. Pavia, Vercelli, Parma, tutte hanno fortificazioni importanti, nelle quali i cittadini si asserragliano nel momento della difesa.

Le vicende e gli statuti municipali dell'epoca ci fanno intravvedere un assiduo studio delle città e dei comuni per attirare gente ed accrescere il numero degli abitanti. Sembra di intuire che nelle campagne feudali il numero dei legati alla terra vada rapidamente crescendo e che d'altro canto il traffico cittadino esiga l'immigrazione urbanistica della gente del contado.

Si accorda la cittadinanza ai nuovi venuti, ai rustici che vengono ad abitare in città, esentandoli dal pagamento delle imposte. Si concede libertà ai servi che vi immigrano. Si accordano privilegi a chi costruirà una casa, a chi andrà a negoziarvi in panni. I centri urbani cercano di svilupparsi in ogni modo, costituendosi luoghi di sempre piú vasto e intenso consumo.

Si tratta di primeggiare fra i comuni vicini, si tratta di disporre di maggiori forze armate, si tratta di logorare le costituzioni feudali pesando sui feudatari perché si arrendano alla città e vadano ad installarvisi.

Il numero dei quartieri Cittadini cresce col crescere della popolazione e con l'allargamento delle mura. Le basi stesse dell'economia subiscono una profonda e radicale alterazione. La clausura della vita feudale è minata alle radici dalla popolazione che non subisce piú le limitazioni automatiche dell'economia arretrata e della visione della vita tutta ancora impregnata del vecchio pessimismo ascetico agostiniano.

E d'altro canto la impossibilità per l'economia feudale di bastare a se stessa rompe gli argini della clausura del feudo per cercare nel traffico della vita cittadina il suo complemento e il suo sostentamento.

C'è qui la genesi di tutto un incalcolabile rivolgimento morale, sociale e religioso, di cui le manifestazioni saranno sul terreno della spiritualità cristiana associata le nuove riforme monastiche, la nuova cultura teologica, la trasformazione stessa della Chiesa dal vecchio tipo di società ascetica in aperta autonomia di fronte ai valori politici ed empirici del mondo, in una società pronta a venire a patti e ad accettare mutue e complementari collaborazioni col mondo della cultura profana, della politica temporale, dell'economia comunale.

IX
SANT'ANSELMO E LA PRIMA DIMOSTRAZIONE CRISTIANA DI DIO

Per uno di quei paradossi che spesseggiano cosí numerosi nella storia della tradizione cristiana e sono la prova palmare e incontrovertibile della singolarissima dialettica che presiede alla sua trasmissione nel tempo, è proprio un monaco a rivelare a mezzo il secolo undecimo la profonda trasformazione che si viene effettuando nel mondo cristiano sotto la pressione di circostanze economico-sociali, cosí nella struttura stessa del pensiero cristiano come negli indirizzi nuovi dell'apologetica religiosa. Questo monaco che partecipa d'altra parte attivamente a tutta la vita ecclesiastica del secolo undecimo, è Anselmo.

Nato ad Aosta nel 1033 da Gandolfo longobardo e da Ermengarda, probabilmente di prosapia romana, Anselmo trascorre nella sua nativa *Augusta Praetoria* gli anni della fanciullezza, ai piedi di quelle Alpi che, secondo la frase del suo biografo, Eadmero, dovevano apparire alla sua ingenua fantasia come l'arduo accesso alla Reggia di quel Dio che è nei cieli. Venticinquenne appena, emigrava dall'Italia e andava a raggiungere Lanfranco nella Badia di Bee. Quando Lanfranco fu chiamato nel 1062 a reggere come abbate Santo Stefano di Caen, Anselmo gli succedeva nel priorato. In tale carica rimaneva un quindicennio

per assumere poi la successione di Erluino, nella dignità abbaziale. Dopo un altro quindicennio, raccoglieva a Canterbury la successione arcivescovile del suo Lanfranco. La lotta delle investiture lo avrebbe trovato «monasticamente» addestrato alla rigida resistenza. L'esilio lo faceva partecipare in Italia nel 1098 ad un sinodo barese e un anno dopo ad un sinodo romano.

L'ultimo triennio della sua vita egli però lo poteva trascorrere reintegrato nella sua sede vescovile (1106-1109), ricco di meriti ecclesiastici e di opere culturali, che dànno alla sua figura un rilievo di primissimo ordine nella traiettoria di sviluppo del pensiero cristiano, Anselmo è e rimane monaco, inalterabilmente, in tutta la sua vita, nel fondo della sua anima, in tutto il giro delle sue aspirazioni.

In uno dei capitoli di quel singolare libretto che Eadmero ha compilato basandosi sui propri ricordi, col titolo *De sancti Anselmi similitudinibus*, la popolazione del Regno di Dio è ripartita in tre classi: quella dei semplici fedeli, che si trovano nella città del loro Signore, esposta a tutte le scorrerie e a tutte le depredazioni del nemico; quella dei monaci, i quali dimorano nel castello e sono al sicuro da ogni rischio, finché materialmente o spiritualmente non cedano alla tentazione di tornare alla rischiosa circolazione delle città; infine quella degli angeli, ospiti dell'inviolabile torrione.

Strano osservare come il mondo angelico occupi un posto di preminente rilievo in tutte le meditazioni, cosí morali come teologiche e mistiche, del monaco e dell'arcivescovo. Questo scrittore, in cui si riflettono cosí visibilmente le nuove tendenze che le trasformate circostanze del mondo feudale fanno affiorare alla superficie della speculazione religiosa e soteriologica nel corso del secolo undecimo, sembra innalzare il suo sguardo alla visione del mondo trascendente ed angelico quanto piú vastamente i suoi interessi e le sue preoccupazioni vanno verso l'ambito della vita concreta.

Anselmo dev'essere stato un padre rettore dei monaci quale raramente se ne sono visti. Persuaso che l'abbate è innanzi tutto maestro e dottore, non appena egli è designato a tale dignità, affida a persone di fiducia le cure assorbenti dell'amministrazione per poter attendere piú liberamente ed efficacemente alla educazione spirituale dei suoi religiosi. Cura in maniera particolarissima la formazione dei giovani, non mancando di osservare che lo spirito degli adolescenti è paragonabile ad una cera molle, incapace di conservare l'impronta che si tenta di lasciarvi se essa non viene calcata con assiduità e metodo, mentre gli uomini maturi sono in maggioranza troppo irrigiditi nella loro essenza spirituale per soggiacere ad una qualsiasi forgiatura.

Se pertanto, e per la sua perizia abbaziale e per il suo ministero monastico, Anselmo appare come una delle figure piú no-

tevoli ed uno dei tipi piú completi e rappresentativi della istituzione che Benedetto di Norcia aveva donato alla tradizione del cristianesimo, d'altro canto per il suo passaggio dallo stato monastico alla dignità vescovile e soprattutto per l'orientamento originale da lui dato alla speculazione teologica, si potrebbe dire che Anselmo rappresenta come una vetta segnante lo spartiacque fra due momenti radicalmente difformi della tradizione pedagogica ed apologetica del cristianesimo cattolico.

Da questo punto di vista egli è un ricapitolatore e un precursore. È un ricapitolatore perché la sua vita spirituale è tutta nel chiostro e per il chiostro. Ma è anche un precursore perché gli indirizzi da lui impressi alla speculazione religiosa lo fanno veramente antesignano di quella cultura che, uscendo dall'ambito claustrale e trasferendosi nei nuovi centri universitari, offrirà il sentore dell'incipiente spirito laico.

Già ai suoi tempi cominciavano a moltiplicarsi i centri secolari della vita intellettuale, i quali ostentavano la loro indipendenza e le loro movenze autonome di fronte al vecchio monopolio monastico.

Si direbbe che Anselmo avvertisse inconsapevolmente questo trasmigrare imminente della cultura religiosa dal mondo monastico nel mondo del clero secolare e dei centri civili di studio, apprestando alla nascente cultura profana elementi che avrebbero dovuto garantirle la continuità del carattere religioso, ma che in pratica invece preparavano l'esodo della cultura da quella

sfera di spiritualità e di misticismo aprioristici, nella quale fino allora era vissuta.

Si avvicinava per il mondo del pensiero cristiano un'ora di drammatica tentazione. In verità la storia del pensiero cristiano non è altro che una storia drammatica di memorabili «tentazioni» nel significato etimologico del termine. che implica cimento e repentaglio.

Naturalmente il tipo di queste tentazioni della speculazione religiosa nel cristianesimo era andato variando di momento in momento.

Chi piú tentato di Sant'Agostino? Le sue vive e varie polemiche non sono forse tentativi di risposta alle tentazioni che gli venivano dal mondo circostante? Tentazione aveva per lui rappresentato il dubbio donatista che l'amministrazione sacramentale fosse stata inquinata e vulnerata in radice dalla conversione ufficiale dell'Impero al cristianesimo. Tentazione era stata per lui l'abbiezione mossa alla sua dottrina della grazia e del peccato, secondo la quale un fanciullo premorto al battesimo e quindi perfettamente innocente per quel che riguarda la sua possibile azione, è inesorabilmente condannato al fuoco eterno. E pure grande tentazione sarà stato per lui il fatto che Roma aveva conosciuto la distruzione dopo il suo passaggio al cristianesimo, tentazione cotesta che è alla genesi del *De Civitate Dei*.

Anche Sant'Anselmo è un grande tentato. Si direbbe che egli ne avesse oscuramente il sentore affermando che c'è un solo

modo di vivere pericolosamente, ed è quello del cristiano. Anselmo infatti pone sulle labbra del suo interlocutore Bosone la confessione eloquente: «*nimis periculose vivimus*».

Dopo secoli di ininterrotta familiarità con il Divino, dopo un lungo ciclo di generazioni di monaci tutti sprofondati nella contemplazione e nella preghiera, la Regola di San Benedetto doveva darci, al declinare del secolo undecimo, il formidabile tentativo anselmiano di formulare per la prima volta una definizione apodittica di Dio.

Si comprende la temperie storica in cui questo tentativo è stato compiuto.

Anselmo appare effettivamente come l'interprete di una generazione che si appresta, sotto lo stimolo di tutte le trasformantisi circostanze ambientali, a tradurre in termini di cultura e di riflessione concettuale il patrimonio secolare della fede. È consumato dall'ansia di offrire a questa fede una trascrizione nozionalmente rigorosa. È quel che lo costituisce, al cospetto delle generazioni successive, maestro eccellente della vita spirituale, come iniziatore di un nuovo ciclo nella traiettoria di sviluppo della speculazione religiosa cristiana.

Nacque cosí il famoso argomento antologico. Costituiva in realtà la piú mostruosa tentazione che si potesse offrire all'anima illuminata e vacillante di un mistico. Era un po' la stessa tentazione del paradiso terrestre. Captare Dio con le forze della ra-

gione, sequestrarlo e avvincerlo nel chiuso di una argomentazione razionale, farne il termine indeclinabile e diremmo quasi immanente delle capacità cogitanti dello spirito, fare della realtà concreta ed esistenziale di Dio l'implicita conseguenza del nostro modo di concepirlo come l'essere di cui non si può immaginare altro piú grande, era effettivamente uno spalancare le porte ad una compromettente e rischiosissima confusione tra il mondo ideale ed il mondo reale, di cui un giorno il monismo idealistico sarebbe stato il risultato logico e indeclinabile.

Tant'è di fatto. Presumendo di porre l'ateo in contraddizione con se stesso, Anselmo ha aperto forse, piú di ogni altro pensatore, il varco al vero ateismo, quell'ateismo che pone Dio nello spirito umano e fa del pensiero un atto di divina creazione. Ma per non essere ingiusti con Sant'Anselmo, si deve assolutamente collocarne la figura nel processo di sviluppo di tutta la società ecclesiastica medioevale e ci si deve d'altra parte sforzare di innestarne la speculazione sulle espressioni salienti del suo fervore mistico e della sua contemplazione.

Appunto perché in collegamento imponderabile con un mondo complesso di valori in evoluzione, Sant'Anselmo rispecchia tanto eloquentemente il processo di transizione dalle forme puramente fideistiche della credenza in Dio all'apologetica razionale del Divino. In fondo il suo argomento antologico è una pura trascrizione in termini argomentativi di una fede già presupposta

e consapevole dei suoi dati. È la prima manifestazione di un'intima esigenza, alla quale l'esistere di Dio non si offre piú soltanto come dato indiscutibile di credenza, bensí come conclusione suscettibile di premesse sillogistiche e di indagine razionale.

Sant'Anselmo registra nel *Monologium* i ragionamenti esposti in proposito ai suoi monaci, mostrandoci come l'inizio della speculazione tipicamente teologale trae origine dalla esperienza associata di un gruppo monastico, disciplinato dalle norme e dalle aspirazioni della riforma cluniacense. V'è, nell'attitudine contemplativa di Anselmo, il sentore della placida dolcezza della comunità, che vive di raccoglimento e di preghiera. Le diuturne consuetudini liturgiche hanno addestrato la sua anima alla percezione di tutta la capacità riposante che è nel mistero dell'abnegazione monastica. Il tirocinio ascetico lo ha condotto ad approfondire il paradosso della salvazione, a farne il fuoco centrale di ogni spiritualità. Nei giorni dell'esilio, le reminiscenze della iniziazione mistica ricevuta nel chiostro riaffiorano nelle sue esortazioni: «O anima cristiana, o anima ravvivata di su lo stato di una morte gravosa, o anima riscattata ed affrancata, mercè il sangue di un Dio, dai ceppi di una schiavitú miserevole, stimola le tue intime capacità, rievoca la tua risurrezione, rifletti alla tua redenzione e alla tua liberazione. Medita dove e qual sia la forza della tua salvezza, concentra su di essa la tua attenzione, dilettati nella sua contemplazione, scuotiti dal tuo torpore, fa violenza al tuo cuore, figgi qui la tua mente. Assapora la dolcezza del tuo

Redentore: rinfocati nell'amore del tuo Salvatore. Mastica il favo delle sue parole, succhiane il sapore piú che mellifluo, inghiottine la dolcezza salutare. Mastica pensando, succhia intuendo, inghiotti amando e godendo. E allietati nel masticare, compiaciti nel succhiare, tripudia nell'inghiottire». Cosí, realisticamente, parla il mistico, indotto naturalmente a ricavare dal mondo sensibile le immagini acconce alla raffigurazione analogica della sua esperienza ineffabile. La forza dell'intimo sentimento si risolve nel dialogo animato ed incisivo, coll'oggetto della contemplazione e del rapimento affettivo: «Perché mai, Signore buono, Redentore pio, Salvatore potente, dissimulasti cosí eccelsa virtú sotto il velo di una cosí sconfinata umiltà? Forse al fine di trarre in inganno il demonio, che con l'inganno cacciò l'uomo dal paradiso? Ma la verità non inganna nessuno. Solo chi ignora o non presta ascolto alla verità, trae in inganno se stesso: chi scorge la verità e l'odia o la disprezza, tende a sé agguati. La verità per suo conto non tradisce alcuno. Dunque, affinché il demonio ingannasse se stesso? Ma pure, come la verità non inganna alcuno, non vuole né pure che inganni se stesso, quantunque si voglia dire che lo faccia perché lo permette. Non rivestisti l'umanità per nascondere te, già noto, bensí per disvelarti, ignoto. Ti proclamasti vero Dio e vero uomo: tale ti manifestasti nelle opere. Fu una realtà occulta, non di proposito occultata: non cosí attuatasi onde nascondersi, bensí perché nella conveniente economia si

dispiegasse: non per suscitare un'illusione, bensí perché si traducesse nel fatto a norma delle sue esigenze. E se la si definisce occulta, si vuoi dire semplicemente che non è a tutti rivelata. Poiché a nessuno la verità nega se stessa, anche se non si manifesta a tutti. In conclusione, o Signore, non operasti cosí per ingannare o perché altri si ingannasse: ma in tutto persistesti nella verità, nel compiere quel che doveva essere compiuto, nella maniera in cui lo doveva essere. Chi dunque mancò a se stesso nella tua verità, ne dia la colpa alla propria falsità, non già alla tua». Fin nelle manifestazioni della sua piú intima coscienza di redento, Anselmo porta l'orma della sua ferrea nozione del vero, norma infallibile di assoluta sicurezza della finalità dell'universo. E questa interferenza del conoscere col sentire erompe in tutta la sua vigorosa vivezza nella preghiera finale della *Meditazione*: «Rifletti, anima mia, intuite, o voi tutte forze intime del mio cuore, quanto a Lui debba la mia sostanza. Indubbiamente, o Signore, perché tu mi foggiasti, son debitore al tuo amore di tutto me stesso: son debitore, perché tu mi redimesti: son debitore, perché di tanto alte promesse mi fosti generoso donatore. In verità: debbo all'amor tuo piú che me stesso, nella misura in cui tu sei maggiore di me, tu che a me hai dato te stesso e te stesso prometti. Concedimi, o Signore, di gustare nell'amore quel che gusto attraverso la cognizione. Che io sperimenti attraverso l'affetto, quel che ho intravvisto in virtú dell'intelletto. Io ti debbo piú che me stesso, non posseggo nulla piú di me, e me stesso non posso renderti

da me solo. Traimi, o Signore, dietro l'amor tuo: traimi tutto intiero. Tutto che sono, tuo è, perché lo creasti: fa che tutto sia tuo nell'amore. Ecco il mio cuore dinanzi a te, o Signore: si sforza di dartisi, e da solo non ci riesce: fa tu quel che esso non può fare. Introducimi nel sacrario del tuo amore: lo chiedo, lo imploro, sto picchiando. Tu che mi dài forza di chiedere, fammi meritevole di ricevere».

Se Sant'Anselmo salda cosí strettamente il conoscere al sentire, implicitamente viene ad ammettere la superiorità dell'esperienza intuitiva sulla acquisizione conoscitiva razionale e l'anteriorità del possesso per fede al raggiungimento e all'accertamento dialettico. Dalla prima all'ultima delle sue opere Sant'Anselmo dà testimonianza a questa gerarchia di attitudini spirituali. Nulla piú significativo e piú eloquente al riguardo della sua definizione della verità. La quale, nel suo pensiero, non è una inarrivabile adeguazione della formula nazionale alla realtà percepita e né pur una proprietà inerente automaticamente al pensiero, quando questo sia organico e in sé legittimo, bensí una necessità antologica trasfusa e trascritta in termini di raffigurazione concettuale. La verità è una rettitudine che solo lo spirito può percepire, *rectitudo sola mente perceptibilis*. È quindi una giustizia, trasferita nel mondo astratto della conoscenza: «Il giusto, quando vuole quel che deve volere, e appunto perché è giusto, rispetta la rettitudine della volontà unicamente in vista della stessa rettitudine... Sicché volontà giusta propriamente deve essere detta

quella che mantiene la propria rettitudine, per la rettitudine stessa. E la giustizia, genericamente intesa, non è altro che la rettitudine della volontà perseguita, attuata e rispettata per se stessa». La verità è l'equivalente intellettuale della giustizia: ma anch'essa implica un ordine ideale cui, per definizione, deve essere strettamente e docilmente subordinata. Gnoseologia ed etica appaiono pertanto fuse, mercè la consapevolezza permanente della natura extra-razionale di un fondo unico di universale armonia, del quale cosí l'attività cogitante come quella operante dell'uomo debbono costituirsi espressione e realizzazione ugualmente fedeli.

È assolutamente da questo assioma pregiudiziale che occorre prendere le mosse per orientarsi nel dedalo della speculazione teologica anselmiana e per intenderne il vero significato storico.

Il *Monologio* di Sant'Anselmo vuole appunto trattare del problema centrale di ogni apologetica religiosa, dell'esistenza cioè di Dio e dei suoi attributi. È perfettamente naturale che tale problema non si presenti isolato ad Anselmo, come non si presentava isolato alla riflessione religiosa degli uomini dell'epoca.

Tanto vero che, dopo avere esaminato quel primo problema, Anselmo passa automaticamente a ragionare del dogma trinitario e di quello della creazione, per chiudere, in forma parenetica, col delineare i rapporti fra l'anima e Dio. La dimostrazione si

svolge a norma di uno schema che mette a nudo immediatamente le fonti cosí dirette come indirette, dalle quali il contemplatore, che si trasforma e si sdoppia in ragionatore, attinge.

Anselmo comincia con il rilevare che gli uomini aspirano per forza di natura a ciò che reputano essere il bene. Ma nella moltitudine di oggetti verso cui si protende di volta in volta il desiderio ansioso degli uomini, come fare a scoprire il principio che li costituisce meta della inquietudine bramosa dell'uomo? Che un tale principio unificatore, che una tale norma uniforme debbano esistere è principio, di per sé evidente, sul quale non è possibile sollevare dubbi.

Dice Sant'Anselmo: «È indubitabile e chiaro per tutti che laddove un determinato qualificativo si predica di molteplici realtà, in modo che sulla base di esso sia consentito stabilire fra queste una graduatoria quantitativa, simile qualificativo deve essere compreso allo stesso modo per tutte le realtà di cui esso si predica. I singoli oggetti dei quali si predica una specifica qualità, in modo che se ne possa istituire il reciproco confronto, sono suscettibili di simile valutazione comparativa solo in quanto rispondono ad un principio essenzialmente comune. Il bene è appunto un connotato della realtà che permette di spiegarne la graduata appetibilità. Perché noi poniamo le molteplici realtà a confronto l'una con l'altra, perché noi ne possiamo dare una valutazione proporzionata, occorre dire che tutte siano buone a norma e sulla base di alcunché che si presuppone identico nelle varie

sue concrete realizzazioni». Questo alcunché, che è il comune denominatore delle realtà buone, è il Sommo Bene del quale in varia misura partecipano le realtà finite: «Quello, buono per sé; queste, buone per virtú di Esso».

Iddio dunque è la rettitudine massima dell'universo: quegli che alle singole espressioni di bontà e di ordine conferisce ragione e sanzione. Evidentemente è una esigenza etica quella da cui, sulle orme di Sant'Agostino e dello pseudo Dionigi, Sant'Anselmo prende le mosse per dedurne la concreta realtà di un principio assoluto di bene, che sottostà, in maniera frammentaria e precaria, alle attenuate partecipazioni che si espandono e si moltiplicano nella universale esistenza cosmica. Dalla presupposizione di questo attributo etico del primo essere, Anselmo procede alla individuazione degli altri suoi attributi metafisici: onnipotenza e sapienza.

Passate cosí in rassegna le principali proprietà di Dio, ipostatizzate e sublimate di su l'esperienza quotidiana delle realtà contingenti, Anselmo si dischiude la via alla suprema concezione dell'essere e adotta termini di pura speculazione antologica e metafisica.

Esiste dunque, egli dice, «una sostanza assoluta in virtù della quale esiste tutto ciò che esiste, la quale esiste di per sé ed è fra tutte la suprema realtà». Se infatti ogni cosa esistente esiste in virtú di qualche altra cosa, occorrerà pure risalire ad un principio

unico di tutte le cose, esistente per virtú propria e pertanto maggiore di tutte le altre cose, le quali appariranno ad esso subordinate. Si giunge cosí per via di ascensione progressiva al concetto di una natura trascendente che esiste per sé e dalla quale dipende l'universa realtà. Ecco «nella sua ragione, una forma esemplare delle cose, preesistente alle cose stesse, destinate ad essere create». È in questa forma che si rinviene «una specie di articolazione razionale delle future realtà».

Sant'Anselmo si spinge anche piú in là ed esplora l'innestarsi ineffabile della potenza creatrice di Dio sulla sua inalterabile essenza. «Nella natura suprema, la quale tutto fece, e fece in virtú della sua imminente parola, nulla appare piú necessario che proclamare l'intima interdipendenza della parola stessa e dell'essenza». La speculazione anselmiana appare cosí come uno sforzo laborioso di tradurre in proposizioni logicamente concatenate le intime e misteriose verità della fede. È la postulazione di un sovrano bene nel mondo che sospinge Anselmo alla costituzione della sua teodicea; è la visione etica dell'universo che guida il processo del suo pensiero apologetico; è la soggiacente fede cristiana che regge ed ispira la sua visione cosmogonica.

Ad un certo punto della sua riflessione Anselmo stesso dovette avvertire le lacune e l'arbitrarietà della sua indagine razionale: dovette avere il sentore della aprioristicità dei suoi postulati. Egli si diede allora alla ricerca inquieta e affannosa di un argomento che, investendo direttamente le capacità raziocinative e

facendo appello ai principi del procedimento dialettico, rivelasse e spiegasse virtú probative realmente cogenti.

Scrisse cosí un'opera che non aveva piú il carattere di una meditazione fatta dal fedele con se stesso (*monologium id est soliloquium*) ma si rivolgesse invece ad altri, come tentativo di vittoriosa persuasione. Nacque cosí l'*Alloquium sive Proslogion.*

Anselmo prende qui le mosse dall'aforisma del Salmo XIII della Vulgata: «Lo stolto sentenziò in cuor suo: Dio non esiste». Anselmo si prefigge appunto di convincere, senza possibilità di replica, questo incauto stolto ed insipiente e ragiona cosí: la nostra capacità cogitante ha in sé il potere di raffigurarsi un essere del quale nulla si possa concepire di maggiore. Ma d'altro canto è pur possibile pensare una cosa senza che questa esista effettivamente di per sé. Perché sono due dati radicalmente difformi l'uno dall'altro: il primo che una cosa sia nell'intelletto, il secondo che si sappia l'esistenza di una cosa. In pari tempo si deve riconoscere essere innegabile che l'esistere in sé ha qualcosa di piú che l'esistere solamente nell'intelletto. Ecco dunque tre presupposti fondamentali. Da essi si può e si deve necessariamente ricavare che quella realtà, sopra la quale non è possibile concepirne un'altra maggiore, non può essere una pura realtà di ragione, ma deve esistere anche in sé. Non è possibile in altre parole escogitare un principio veramente supremo senza raffigurarselo in pari tempo come dotato anche di esistenza reale, es-

sendo ognora possibile, nel caso contrario, di pensare un principio non inferiore, esistente nella realtà: il che lo costituirebbe ad un livello superiore. Qualora l'ente al disopra del quale non se ne può concepire altro maggiore, esistesse nel solo intelletto, per questo stesso l'essere del quale non se ne può concepire un altro maggiore sarebbe invece tale da potersene concepire un altro maggiore: il che rappresenta una indiscutibile contraddizione in termini. E Sant'Anselmo può proclamare trionfalmente che la negazione di Dio si riduce ad una formale e tipica contraddizione.

Strano osservare come, nell'atto stesso di accingersi ad una dimostrazione razionale dell'essere reale di Dio, Anselmo premetta una fervida preghiera a Dio. «Insegnami a ricercarti», invoca Anselmo, «mostrati a chi ti desidera. Non mi è dato di cercarti se tu non mi ammaestri. Non mi è dato di trovarti se tu non ti mostri. Ti cerchi io dunque con desiderio, ti desideri nella ricerca, ti trovi nell'amore, ti ami nel trovarti».

E la conclusione del procedimento argomentativo è, non diversamente dal prologo, una invocazione, una preghiera, una professione di umiltà e di fiducia: «O Signore Dio mio, tu esisti con tale reale verità che a buon diritto non ti si può neppur pensare non esistente. Ché se ci fosse un intelletto umano capace di raffigurarsi qualcosa di piú grande di te, vorrebbe dire che la creatura sopravanzerebbe il Creatore e si atteggerebbe a giudice del Creatore: il che è l'assurdità spinta agli ultimi limiti».

E Sant'Anselmo non si accorgeva che già nella sua argomentazione egli dava all'intelletto umano una capacità se non di sopravanzare il Creatore, certamente di atteggiarsi a suo giudice.

L'apparizione dell'argomento che è stato definito «ontologico» per la dimostrazione apodittica ed invulnerabile dell'esistenza di Dio, segna in realtà una data capitale nella storia del pensiero cristiano e possiamo dire anche piú genericamente nella storia della speculazione mediterranea.

Ma è un errore ritenere che la grande e sovrana originalità di Anselmo e il rilievo della sua posizione storica debbano essere angustamente circoscritti nell'avere escogitato questo argomento. In realtà sono tutta la sua apologia e tutta la sua visione cristiana che racchiudono un imponente fermento innovatore.

Lo stesso argomento ontologico anselmiano deve essere collocato e proiettato sul piano di sviluppo della metafisica cristiana medioevale, perché assuma i suoi genuini connotati. Infatti, non solamente l'argomento ontologico costituisce la prima dimostrazione tecnicamente rigorosa che l'esperienza cristiana abbia voluto dare di Dio; non solamente tale argomento rappresenta la prima comparsa nella nostra storia di quella tendenza a condizionare e a subordinare il reale al pensato, che avrebbe avuto adagio adagio nei secoli applicazioni cosí estreme, fino a raggiungere il cosiddetto idealismo moderno; ma l'argomento ontologico si riannoda nel pensiero, anselmiano ad un complesso tale di visuali antropologiche e soteriologiche, da fare veramente

dell'apparizione del *Monologio*, del *Proslogion* e del *Cur Deus Homo*, uno dei momenti capitali del processo di trasmigrazione del messaggio cristiano nel grembo della nostra civiltà.

Si può dire, senza esagerazione, che Sant'Anselmo è il vero e primo antiagostiniano, poiché in tanto Sant'Anselmo ha creduto di poter procedere ad una dimostrazione razionalmente rigorosa ed inoppugnabile dell'esistenza di Dio, in quanto egli aveva una concezione nettamente antiagostiniana cosí delle possibilità dello spirito umano come delle finalità che presiedono all'esistenza e allo sviluppo del genere umano stesso, cosí della natura della colpa d'origine come della necessità della propagazione umana nel mondo. Da questo punto di vista potrebbe dirsi che il *Cur Deus Homo* e il *De conceptu virginali* posseggono un'importanza anche maggiore di quella che non abbiano le operette in cui Sant'Anselmo formula e difende il suo argomento ontologico divenuto famoso e posto a base di tutte le successive speculazioni teologiche.

I dati centrali della sua antropologia e della sua filosofia della storia possono essere fissati a questo modo: l'umanità, secondo Sant'Anselmo, è stata creata da Dio affinché fossero colmati i vuoti determinati nelle schiere angeliche dalla defezione di Lucifero e dei suoi compagni nella ribellione a Dio. L'uomo pertanto è stato creato da Dio in una condizione di equilibrio spirituale e di organizzazione psichica, tali da rendere straordinariamente agevole e sicuro il tirocinio umano nel mondo. Di modo che, se

tutto si fosse svolto normalmente, facilissimo sarebbe stato poi il passaggio di questa umanità cosí creata a quello stato di trasfigurazione che ne avrebbe consentito la inserzione nel coro angelico, chiamato a sciogliere intorno al trono dell'Eterno il canto ininterrotto della lode e della esaltazione.

La colpa adamitica lacerò e sconvolse l'equilibrio spontaneo e naturale che Dio aveva instaurato e inserito nel fascio armonico delle energie umane, attraverso il dono della giustizia originale. Ma non è da credere che tale colpa adamitica abbia sostanzialmente alterato e irrimediabilmente vulnerato la natura umana: in particolare, l'insubordinazione di Adamo non ha annullato nell'uomo la capacità naturale di raggiungere la verità e di praticare la giustizia.

L'incarnazione del Verbo è stata necessaria solamente per ripristinare nel consesso umano quella possibilità di bene che è il presupposto della trasfigurazione degli uomini da creature di terra in creature di cielo, degne di figurare convenientemente nella milizia degli angeli. Si potrebbe dire che la incarnazione del Verbo non ha fatto altro che ridare un ritmo regolare e uniforme a quel decorso delle umane generazioni che la colpa adamitica aveva esteriormente fuorviato. Sicché la piú ampia procreazione degli uomini è normalmente necessaria fino a quel giorno beato in cui sarà raggiunto il numero predestinato di eletti che occorre a Dio per reintegrare i quadri delle sue milizie angeliche, nei quali

la ribellione di Lucifero aveva aperto vuoti e lacune cospicuissime.

Basta enunciare tali principî, che soggiacciono a tutta la speculazione anselmiana, per scoprire e valutare di colpo la importanza immensa della rivoluzione introdotta da Anselmo nella tradizione agostiniana. Tutto preso dal suo pessimismo antropologico, superstite traccia della sua iniziazione dualistico-manichea, Sant'Agostino in passi memorandi del *De Civitate Dei* aveva detto che la illimitata propagazione del genere umano non era piú necessaria dal momento che il Cristo era venuto al mondo e che quindi non occorreva piú moltiplicare le creature umane nell'attesa ansiosa che tra queste comparisse il predestinato ed atteso Figlio di Dio Salvatore.

L'antropologia agostiniana, la fosca teoria della profonda contaminazione subìta dalla natura umana a causa del peccato d'origine, che il vescovo d'Ippona patrocina e difende con tanta acredine e con tanta tenacia, avevano fatalmente trasmesso alla civiltà medioevale una visione della vita che era per natura un ostacolo a qualsiasi politica altamente demografica.

A distanza di secoli, mentre ora il mondo feudale cominciava ad essere minacciato e corroso da quello sviluppo demografico di cui i documenti cosí monastici come laici del tempo ci dànno la palese attestazione, l'antropologia anselmiana, col suo ottimismo e con la sua singolare escatologia, che vedeva sboccare au-

tomaticamente l'umanità in un beato coro angelico, veniva a soppiantare e ad annullare quel «complesso di inferiorità» in cui si potrebbe dire che l'antropologia agostiniana aveva mantenuto per secoli gli uomini di fronte alla grande legge della umana riproduzione.

Cosí veramente la teologia anselmiana rispecchiava le condizioni ambientali profondamente trasformate. Anselmo dischiudeva decisamente e risolutamente una nuova via alla speculazione cristiana in tutti i campi. Momento, quindi, il suo, di eccezionale importanza nello sviluppo della Cristianità mediterranea. È veramente, Sant'Anselmo, un iniziatore e un innovatore.

San Tommaso si porrà nettamente alla sua sequela. In quelle fondamentali questioni che egli dedica al peccato originale nella *Prima Secundae Partis* della *Summa Theologica* (*Quaestio LXXII*) prende precisamente lo spunto dalle enunciazioni centrali del *De Conceptu virginali* di Sant'Anselmo.

Anselmo aveva qui detto esplicitamente che il peccato originale non costituisce un'alterazione profonda e un pervertimento organico degli elementi costitutivi dell'uomo, ma segna semplicemente la perdita di una giustizia primordiale che Dio aveva elargito all'uomo nell'atto stesso di crearlo, perché fosse piú sicura ed avesse un esito infallibile la sua candidatura alla incorporazione nelle schiere angeliche, che la defezione di Lucifero aveva reso insufficienti ed incomplete.

A norma del pensiero anselmiano si poteva cosí per la prima volta pronunciare un'asserzione che in secoli piú tardi, e precisamente nello spiegamento delle polemiche giansenistiche e antigiansenistiche, doveva ricorrere tanto di frequente. Si sarebbe cioè potuto sentenziare che la presente costituzione dell'uomo non ripugna in alcun modo alla bontà essenziale di Dio creatore. Sicché l'uomo sarebbe potuto uscire dalle mani onniveggenti di Dio quale egli è ora nelle sue attuali condizioni naturali.

Si deve osservare, perché la coincidenza merita effettivamente di essere rilevata, che nel momento stesso in cui la vecchia pessimistica dottrina agostiniana della colpa di origine veniva cosí attenuandosi e addolcendosi nella visione di Sant'Anselmo, con uno sconfinato corteggio di conseguenze morali e sociali, andava delineandosi all'orizzonte la dottrina dell'immacolato concepimento di Maria. È facile comprendere come ad un teologo agostiniano una dottrina simile sarebbe dovuta apparire necessariamente collegata ad una credenza parallela nel concepimento non soltanto immacolato, ma virgineo di Maria.

Alla teoria agostiniana infatti ripugnava radicalmente il concepire la possibilità che una creatura nata da un accoppiamento matrimoniale normale fosse esentata dalla colpa d'origine. E per Sant'Agostino infatti, e per la tradizione che a lui si ricongiunge, la colpa di origine si immedesima col fomite della concupiscenza, inseparabile da ogni atto sessuale si da costituire con esso una cosa sola. Tanto vero che, messo alle strette, Sant'Agostino

aveva dovuto pencolare verso la visione traducianistica della origine dell'animo umano. Questo che noi osserviamo è tanto vero che, dovendo raffigurare e rappresentarsi la generazione di Maria, la leggenda medioevale sognò e l'arte medioevale rappresentò che Gioacchino ed Anna generassero la Madonna in virtú di un semplice, purissimo bacio scambiatosi sotto la porta del tempio.

Ora che la visione teologica ufficiale del peccato di origine e della sua trasmissione si veniva attenuando – e Sant'Anselmo della trasformazione profonda delle opinioni al riguardo è l'interprete e l'indice eloquente – l'immacolato concepimento di Maria cominciava a diventare un problema attuale e umano. La teologia scolastica doveva discuterlo a lungo.

Tommaso d'Aquino fu contrario a simile dottrina. Ma l'argomento che egli addusse per impugnarla non fu già il vedere una inerenza della colpa di origine al fatto stesso della normale generazione umana, come aveva visto Sant'Agostino e tutta la tradizione fedele a lui, ma semplicemente perché, secondo lui, ammettendo questo immacolato concepimento di Maria, si sarebbe tolta qualche cosa alla universalità assoluta e indiscriminata del merito salutifero del Cristo. Se Maria cioè fosse stata esente dalla trasmissione del peccato originale, essa si sarebbe venuta automaticamente a trovare fuori dall'ambito dell'opera redentrice e restauratrice del suo Divino Figliolo. Il che non poteva essere

ammesso per la stessa dignità e sconfinata potenzialità della redenzione cristiana.

Il teologo francescano che sarà effettivamente l'anti- Tommaso, Duns Scoto, troverà il modo di eludere questa speciosa obiezione e sosterrà che con l'immacolato concepimento di Maria non si sottrae nulla all'opera universalmente ecumenica della salvezza operata divinamente da Cristo. Sosterrà piuttosto che il ritenere Maria concepita senza peccato significa dare alla potenza salvifera del Cristo una originale e peculiare applicazione. Poiché è appunto in vista dell'opera redentrice del Cristo, che Maria, destinata ad essere sua madre, è immunizzata nell'atto stesso del suo concepimento dalla contaminante trasmissione del peccato originale. Cosí il dogma della esenzione di Maria dal peccato originale sarebbe passato trionfalmente nel novero delle dottrine canonizzate della Chiesa.

Ma ci si può legittimamente domandare, tenendo presente la singolare e paradossale dialettica che presiede allo sviluppo della religiosità cristiana e delle sue trascrizioni teologali, se il riconoscimento di questa esenzione di Maria dalla universale eredità del peccato non fu possibile soltanto perché la visione originaria paolina ed agostiniana della colpa di origine si era frattanto affievolita e annebbiata per via. Noi possiamo cosí misurare in tutta la sua intensità il significato e la portata della comparsa di Anselmo nel mondo della speculazione religiosa medioevale.

Un'epoca con lui si chiude e una nuova se ne apre. L'agostinismo è ormai in piena decadenza e tutte le condizioni della vita tradiscono i nuovi orientamenti morali, religiosi, sociali.

Comparso agli inizi del quinto secolo con il còmpito formidabile di apprestare alla nascente creazione sociale del cristianesimo i dati delle sue direttive di marcia cosí sul terreno dell'antropologia, come su quello della sociologia, il vescovo d'Ippona, inconsapevolmente saturo ancora del dualismo manicheo, aveva, sulla scorta di San Paolo, esasperatamente proclamato il gravarne funesto della eredità peccaminosa di Adamo.

C'era qualche cosa di contaminante alle radici stesse della vita che si trasmette nel mondo.

C'era qualche cosa di attossicato nel complesso stesso elementare della vita associata.

Tutto è dualismo nella visione agostiniana. L'uomo è un composto squilibrato e inorganico di bene e di male. L'insidia di Satana è alle sue calcagna. L'eredità di Adamo pesa sinistramente sulla moltiplicazione degli uomini. C'è da temere, si direbbe, a trasmettere la vita, quasi dinanzi ad una responsabilità di male che nulla può, indipendentemente dalla grazia, riscattare.

Sarebbe arrischiato l'affermare che la dottrina agostiniana è una forma mistico-ascetica di limitazione delle nascite? Come tale, ad ogni modo, ha funzionato per secoli nel Medioevo.

Il medesimo dualismo Sant'Agostino trasporta sul terreno della sua visione della società e della storia. La città di Dio e la

città di Satana sono come due correnti che si mescolano nella vita empirica del tempo, ma che rimangono fondamentalmente aliene e incomunicabili l'una di fronte all'altra. Procedono apparentemente mescolate nel tempo, ma sostanzialmente senza vicendevoli collegamenti. Il giorno del giudizio il ventilabro della giustizia di Dio separerà sull'aia finale il buon grano dalla pula. Su queste idee basilari di Sant'Agostino si costituí fra il 500 e il Mille l'economia cristiana della vita associata.

Ma tutte le grandi idee si consumano fatalmente ed automaticamente attraverso il loro uso. Anche l'agostinismo si logorò. La duplice visione dell'Impero e della Chiesa sembrò essere la realizzazione completa della sociologia agostiniana. Il feudalesimo ne doveva essere un riflesso inevitabile. Ma proprio nella costituzione stessa del feudalismo il Medioevo cristiano doveva trovare le ragioni del suo decadere. Perché forma economica chiusa e non suscettibile di espansione normale, il feudalesimo fu logorato e corroso dalla stessa impossibilità di provvedere ai propri nuclei demografici in sviluppo.

E quando questa turgidezza demografica cominciò ad incidere sui quadri circoscritti dell'organizzazione feudale, tutte le prospettive della tradizione cristiana furono prese violentemente in un processo inarrestabile di trasformazione.

La complessa teologia anselmiana venne a dare forma astratta e dottrinale alla insurrezione anti-agostiniana. Tale insurrezione non si sarebbe piú arrestata.

La Riforma, è vero, ha creduto di rivendicare l'agostinismo. Ma il suo è stato un agostinismo a metà. Perché, mentre ha riaffermato l'antropologia pessimistica agostiniana, ha combattuto l'ascetismo e non ha veduto che l'ascesi mistica medioevale fu della pessimistica antropolia agostiniana lo sbocco naturale e la contropartita logica.

Si è detto che la Riforma ha celebrato piuttosto una ascesi immanente nel mondo. Ma c'è qui una palmare contraddizione in termini. Perché l'ascesi è per essenza antimondana ed antiempirica. Ed una celebrazione ascetica del mondo, una ascesi cioè immanente nel mondo, non può essere logicamente che una visione totalitaristica della politica e dei suoi valori materiali.

Ecco perché si può dire che la vecchia insurrezione anselmiana contro la dottrina del peccato originale di Sant'Agostino e del Medioevo è giunta soltanto dopo ottocento anni alle sue ultime conseguenze, cosí nel mondo della speculazione filosofica come in quello della tecnica che presiede alla vita associata.

X
GLI ALBORI DELL'ILLUMINISMO

Guiberto di Nogent, il memorialista francese del secolo XII, nei suoi *De vita sua sive monodiarum libri*, cominciati probabilmente verso il 1094, racconta che quando egli dava inizio ai suoi studi verso il 1060 «non s'incontravano quasi affatto maestri di grammatica nei centri cittadini: se ne trovavano appena nelle grandi città, forniti del resto di ben esigua scienza». Al contrario, quand'egli, un trentennio circa piú tardi, mette mano ai suoi *Gesta Dei per Francos*, può constatare che la «grammatica fiorisce da ogni parte, dappoiché l'ingente numero di scuole la mette a portata dei piú poveri».

Siamo dunque in un intensissimo e fecondissimo periodo di trasformazione scolastica. Le vecchie scuole monastiche hanno fruttificato fuori dall'ambito claustrale. Abbiamo cosí le scuole capitolari. Ogni città vescovile appare provvista di una scuola stabile e regolare. Tenendo conto della insistenza tenace e severa con cui la Chiesa, durante tutta la seconda metà del XII secolo e fino al grande concilio del Laterano del 1215, domanda ai vescovi e ai prelati di organizzare e di' sostenere istituti scolastici, noi possiamo rilevare l'interesse veramente cospicuo che l'autorità ecclesiastica pone nel favorire la propagazione e l'organizzazione dell'insegnamento.

Se Roma insiste per la propagazione della cultura, i piú frequentati e fiorenti istituti scolastici noi li troviamo in Francia. Si direbbe che abbiamo sul terreno della cultura la ripercussione di quella che era stata la divisione dei poteri instaurata dal Papato, mercè la consacrazione imperiale dei Carolingi. Roma, fonte di ogni realtà spirituale e carismatica, è il centro del magistero religioso. Là dove l'Impero cristiano ha trovato la prima sua sede acconcia e normativa, fioriscono e si propagano e si moltiplicano le istituzioni scolastiche.

Canta il poema dei pellegrini tra il IX e l'XI secolo:

O Roma nobilis, orbis et domina,
Cunctarum urbium excellentissima,
Roseo martyrum sanguine rubea,
Albis et virginum liliis candida:
Salutem dicimus tibi per omnia,
Te benedicimus: salve per saecula.

Roma è insigne perché illustrata dal sangue di martiri e dalla candida corona della purezza virginea.

Di fronte a Roma, si verrà levando il centro culturale di Parigi.

Anselmo stesso, il primo trascrittore della fede medioevale in termini di ragionamento sillogistico, emigra dall'Italia in Normandia. Ma la stessa attività scolastica franca si polarizzerà su due indirizzi diversi, secondo che sarà dato maggiore o minor valore all' apologetica razionale del dogma o alla sua riflessione

mistica, Quando Anselmo moriva, Abelardo, già trentenne, aveva riempito della sua rumorosa attività didattica le scuole di Parigi, rivaleggiando col proprio maestro Guglielmo di Champeaux.

C'è nella *Historia Calamitatum* di Abelardo un passo che mette conto registrare, perché ci permette di cogliere sul vivo il divario che si va determinando fra la cultura, che possiamo già chiamare illuministica, del centro parigino, e la cultura, ancora a fondo prevalentemente mistico, che si delinea intorno a Guglielmo, ritiratosi a San Vittore.

Scrive dunque Abelardo: «Giunsi finalmente a Parigi dove la disciplina scolastica era già in fiore, per ascoltare Guglielmo, maestro fra i piú rinomati. Rimasi con lui breve tempo, dapprima bene accetto, poi mal visto e mal tollerato, avendo preso ad impugnare parecchie delle sue opinioni e ad argomentare apertamente contro di lui. Il che mi diede talora la superiorità nella discussione, con grave irritazione dei condiscepoli che non potevano tollerare la preminenza dell'ultimo venuto, di loro tanto piú giovane. Qui il principio delle mie disgrazie. A mano a mano che si andava divulgando la mia fama, contemporaneamente si accendeva l'altrui invidia contro di me e accadde che, presumendo del mio ingegno al di là delle mie capacità reali, cominciai ad aspirare, ancora giovanissimo di anni, al governo personale di una scuola, e a cercare per esso una sede allora insigne, vale a dire il Castello di Melun, la quale era residenza reale. Ne ebbe

sentore il mio maestro Guglielmo e, mirando ad allontanare dalla propria quanto piú fosse possibile la scuola mia, si adoperò subdolamente in tutti i modi per togliermi la vagheggiata sede prima che me ne andassi. Ma poiché egli aveva degli avversari fra i potenti della terra, io feci leva sull'aiuto di questi per raggiungere il mio intento. La manifesta sua invidia mi guadagnò la simpatia cosí di molti altri. Dalla mia nuova scuola la fama della mia perizia dialettica si propagò in modo che rimase offuscata fin quasi ad estinguersi la nomea, non solo dei miei condiscepoli, bensì anche del mio maestro. Sicché, levandosi sempre piú in alto la mia ambizione, ben presto trasferii la mia scuola a Corbie, piú vicino a Parigi, affinché mi si offrisse piú facile opportunità di disputa. Non trascorse gran tempo che una malattia, nella quale incorsi per il logorante sovraccarico dello studio, mi costrinse a rimpatriare. Per alcuni anni lontano dal centro degli studi, fui ardentemente rimpianto da coloro che amavano l'esercizio delle indagini dialettiche. Trascorso del tempo, quando già mi ero riavuto dalla mia infermità, quel mio maestro Guglielmo, arcidiacono di Parigi, abbandonata la sua prima divisa, passò all'ordine dei chierici regolari. Si vociferò che lo facesse col proposito di farsi ritenere piú pio e di guadagnare cosí una piú alta prelatura. Come di fatto accadde di lí a poco, con la elevazione alla sede vescovile di Chàlons. In verità simile conversione ascetica non lo allontanò da Parigi, né dalle sue consuete occupazioni filosofiche. Infatti nello stesso cenobio dove si era ritirato per motivi

religiosi, aprí immediatamente, secondo il consueto, pubblica scuola. Ed io, tornato a lui per apprendere retorica, tra lo svolgimento dei nostri contraddittori lo costrinse, mercè argomenti stringenti, a mutare la sua vecchia opinione intorno agli universali. Egli infatti aveva antecedentemente insegnato che la comune predicazione degli universali dovesse intendersi nel senso che la medesima realtà inerisse contemporaneamente ed integralmente ai singoli individui, per essenza. Se ne doveva pertanto arguire che gli individui non si diversificavano l'uno dall'altro in nulla di essenziale, ma rappresentavano unicamente altrettante variazioni, in virtú di una moltitudine di proprietà accidentali. Ora invece Guglielmo corresse e modificò il proprio pensiero dicendo piuttosto che la medesima realtà si ritrovava nei singoli non già per essenza, ma per indifferenza. E poiché sulla questione degli universali converge sempre la più assidua attenzione dei dialettici, avendo cambiato opinione su tale questione, Guglielmo vide cadere in discredito la sua fama di maestro mentre la mia ne guadagnò a mille doppi».

Nell'ingenua schiettezza, non priva di millanteria, onde è tutta pervasa la *Historia Calamitatum*, Abelardo ha certamente fatto pesare con esagerazione sulle decisioni di Guglielmo di Champeaux il proprio tirocinio scolastico, capace di suscitare precoci invidie e forti risentimenti. Comunque, la testimonianza della *Historia* è preziosa perché ci dà una informazione diretta sulla fondazione della scuola di San Vittore.

A mezzo la sua carriera di maestro e di arcidiacono, Guglielmo, verso il 1108 o il 1109, il momento stesso in cui Anselmo scompare dal mondo, abbandona improvvisamente le sue mansioni ufficiali per ritirarsi a San Vittore presso Parigi a professare la Regola di Sant'Agostino. Ma nel ritiro ascetico è stimolato a riprendere il suo insegnamento ed egli torna, anche nella solitudine, alla spiegazione della dialettica e alla descrizione degli universali, originando cosí la celebre scuola regolare.

Quella che è chiamata la Regola di Sant'Agostino non è altro che la lettera 211 dell'ipponese. La lettera è diretta ad una comunità femminile agitata da reciproche emulazioni e da spirito di insubordinazione. Non ha nulla di un codice stilizzato: non è altro invece che una eloquente e calorosa celebrazione della vita in comune ed una delineazione efficace dei suoi oneri.

«Questo comandiamo che voi pratichiate, voi che vivete raccolte nel monastero, ricordando il fine per il quale vi siete unite insieme. Abitate dunque sotto il medesimo tetto nella concordia e nella umanità, nutrendo fra voi un cuor solo ed un'anima sola, nulla appellando proprio, tutto usando in comune. Colei che presiede alla casa distribuisca a ciascuna il vitto e gli indumenti, non già in assoluta uguaglianza, che non tutte dispongono delle medesime forze fisiche, ma secondo le esigenze dei singoli... Quelle che possedevano nel secolo, una volta entrate nel monastero, pongano tutto volentieri in comune. Quelle che non possedevano, non vadano a ricercare nel monastero quel che fuori non

avevano mai avuto... Né, per il fatto che vivono associate, sollevino il capo fino a coloro, cui, fuori, non avrebbero osato appressarsi. Tengano piú tosto in alto il loro cuore e non vadano mendicando beni terreni, affinché i cenobi non siano per diventare vantaggiosi ai ricchi, anziché ai poveri, favorendo l'umiliazione dei ricchi e la boria dei poveri. Ma d'altro canto coloro che occupavano nel mondo un rango eminente non abbiano a fastidio la presenza di sorelle, che furono ammesse alla vita comune venendo dalla povertà. Imparino piú tosto a trar motivo di vanto, anziché dalla nobiltà della prosapia, dalla fraternità delle compagne. Non faccian sentire l'apporto della loro donazione al cenobio, non s'insuperbiscano delle ricchezze elargite, piú di quel che avrebbero potuto insuperbire se ne avessero goduto nel mondo. Non dimentichino che la superbia, a differenza di qualunque altro vizio, tende la sua insidia anche nelle opere buone... Si obbedisca alla Superiora come ad una madre, onde in essa non si manchi di rispetto a Dio. Ma essa non si reputi felice perché dispone di una potestà di dominio: bensí perché esercita un servizio di carità. Al cospetto di Dio, sia sotto i loro piedi. Essa sia universale esempio di bene. Disciplini le irrequiete, consoli le pusillanimi, sostenga le deboli, con tutte sovrabbondi di pazienza. Sostenga ilaremente la disciplina associata: la imponga tremando. E sebbene l'una e l'altra cosa siano necessarie, brami piú di essere amata che temuta, avendo sempre presente nello spirito di dover rendere ragione a Dio per tutte. Onde voi, obbedendo,

sappiate di provvedere a lei non meno che a voi, dappoiché quanto è piú in alto di altrettanto è piú in pericolo».

A differenza della Regola benedettina, tutta impregnata di una disciplina gerarchica che si concentra e si innesta sulla persona dell'abbate, nel che è la sua similarità con l'ossatura primitiva del regime feudale, la cosiddetta Regola agostiniana è una celebrazione della vita associata che trae i suoi motivi e le sue norme unicamente dal fervore dello scambievole affetto e del reciproco servizio.

Quando nell'epoca carolingica la vita ecclesiastica e la vita monacale erano state sottoposte ad una disciplina piú rigida e piú uniforme, mentre Benedetto di Aniano riduceva ad unità la molteplicità delle consuetudini cenobitiche, Crodegango, vescovo di Metz, attingeva dalla Regola agostiniana gli elementi per una disciplina acconcia alla vita associata dei chierici della sua cattedrale.

Ma solo molto piú tardi la cosiddetta Regola di Sant'Agostino fu metodicamente imposta a gruppi di ecclesiastici consacrati ad una vita comune di tipo monastico.

I primi accenni espliciti e formali alla Regola di Sant'Agostino noi cominciamo a trovarli soltanto dopo il sinodo del 1063, nel quale Alessandro II aveva ribadito i principi e le norme sanzionati quattro anni prima da Niccolò II circa la vita comune delle corporazioni ecclesiastiche, e aveva introdotto i canonici della

Congregazione riformata di San Frediano di Lucca nella chiesa metropolitana del Laterano di Roma.

La forte personalità di Guglielmo di Champeaux, le sue spiccate capacità speculative, impressero senz'altro sulla casa di San Vittore a Parigi connotati caratteristici. Egli era stato maestro a Parigi e commentando la *Isagoge* di Porfirio aveva fatto oggetto di particolare indagine il problema degli universali.

È il problema che diviene ora l'argomento principe di tutte le discussioni scolastiche e di tutte le controversie accademiche. Dialettici ed antidialettici iniziano ora un battagliare rumoroso che è il segno di una nuova incipiente età del pensiero cristiano.

L'esperienza religiosa cristiana, che è vissuta finora di fede indiscussa e di profonda pietà carismatica, sente il bisogno di trascriversi in formule razionali e di raccomandarsi ad una propedeutica dialettica. Quell'esigenza, che Anselmo per primo ha espresso, di una dimostrazione razionale del Divino, diventa la preoccupazione dominante dell'ora.

Noi vediamo albeggiare cosí un orientamento che può non illegittimamente essere definito *pre-illuministico*. Per una strana coincidenza, Guglielmo di Champeaux, che è maestro di Abelardo, il grande rappresentante dell'indirizzo speculativo razionale, è anche il lustro di quella scuola di San Vittore, dove la mistica intuitiva del Medioevo celebra con Ugo e Riccardo i suoi ultimi successi.

Avendo realizzato con la creazione di un Impero cristiano universale tutte le possibilità preconcepite nel proprio programma religioso, che è precisamente quello di costituirsi fermento animatore della vita associata, il cristianesimo si trovava ora in una delle posizioni piú drammatiche che potessero concepirsi.

In certo modo la sua vittoria era la sua morte. Nato come rinnegamento di tutti i valori empirici e terreni, come realtà extra-sociale e in un certo modo extra-storica, perché prefigurazione e arra di un Regno di Dio, che deve essere opera prodigiosa di Dio, nato quindi come movimento di minoranza destinato a far lievitare tutta la massa della vita associata, il cristianesimo era stato portato, dalla stessa logica immanente delle sue forze iniziali, a realizzare nel mondo una provvisoria economia politica e religiosa che, secondo la sociologia agostiniana, non doveva essere altro che il pellegrinaggio simultaneo di due città eterogenee, chiamate ad essere sceverate solamente dal vaglio del giudizio di Dio. Tuttavia la stessa ecumenicità tendenziale dei suoi presupposti l' aveva portato a fare di quella sua economia, che avrebbe dovuto essere logicamente apporto di minoranza infinitesimale alla maggioranza strabocchevole, una economia totalitaria e quindi definitiva.

Ma per gli uomini definitivo non può essere altro che ciò che risponde ad idee chiare e a dialettiche sicure. Mentre quel che è

retaggio della società e che è per definizione caduco e circoscritto, perché chiamato alla trasumanazione dell'opera di Dio, non può essere affidato che all'intuizione mistica e alla speranza cieca della fede: quella speranza di cui Eschilo aveva detto una volta che è il dono di Prometeo al cuore dell'uomo.

Nella sua dialettica soprannaturale il cristianesimo aveva fatto anche del mondo un possesso d'intuizione anziché di chiaroveggenza razionale. Perché il paradosso che è la radice stessa della vita umana è anche nelle forme della razionalità e della conoscenza. Per possedere il mondo bisogna ritenerlo assolutamente al di fuori e indipendente dal nostro atto conoscitivo. Quando noi crediamo di possederlo piú intimamente, immaginando di crearlo col nostro pensiero, noi lo allontaniamo e lo condanniamo alla volatilizzazione e al nulla.

La questione degli universali, come si proponeva alla speculazione delle scuole al tramonto del secolo Xl, suggerita nella sua concreta formulazione dalla trasmissione dell'*Organon* aristotelico attraverso le delucidazioni porfiriane, che cos'era altro se non quello che secoli piú tardi, da Cartesio in poi, sarebbe stato definito il problema della conoscenza, il problema del rapporto fra il soggetto pensante e l'oggetto pensato, il problema del rapporto fra spirito e natura, fra io e non io, fra immanenza e trascendenza?

C'è nella nostra capacità cogitante la virtú di ridurre ad unità la molteplicità delle nostre percezioni sensibili. C'è nel nostro

spirito la capacità di astrarre dal contingente e dall'effimero per assurgere alla ideazione dell'universale e del necessario.

Universale è tutto ciò che può predicarsi di molteplici realtà percepite. Al di là e al disopra delle nostre connotazioni individuali noi siamo in grado di parlare di realtà superindividuali la cui nozione, applicabile a molteplici oggetti, ne trasfigura l'essenza in uno schema ideale. Ma questo schema ideale è una pura convenzione idiomatica o è un puro ordine concettuale forgiato e schematizzato dalla nostra virtú di pensiero?

Il XII secolo incipiente conosceva già tutte le posizioni possibili al cospetto di questo problema, che è il problema della nostra natura e del rapporto fra la nostra spiritualità ed il reale altro da noi.

Il nominalismo di Roscellino, reviviscenza tipica della vecchia sofistica contro cui si levò il causalismo socratico, non vedeva nelle idee universali che formule verbali, povere e nude, spoglie di qualsiasi entitativa correlazione con la realtà.

In un primo momento Guglielmo di Champeaux aveva pensato che l'universale esistesse nelle singole realtà nella sua essenza e nella sua natura, sí che le specificazioni individuali non fossero che vanazioni tematiche di un unico motivo sussistente, appariscenze accidentali di un'unica ineffabile e sostanzialmente identica essenza. Erano le due posizioni estreme di cui era suscettibile la fede assoluta nella divina realtà di tutto ciò che esiste fuori di noi. Era, in formule teoretiche, il riconoscimento della

subordinazione invalicabile dell'individuo alla specie, del singolo alla collettività.

Secondo il nominalismo il nostro parlare di realtà universali non è che l'espressione allucinata di un'unica consapevolezza dell'unicità dell'essere reale. Secondo il realismo a oltranza, questa realtà universale sottostante alle accidentalità peculiari dell'essere singolare non è qualcosa che sfugge alla presa della nostra comprensione riflessa come per il fideismo scettico dei nominalisti: è una realtà, il contatto con la quale ci è direttamente comunicato sol che teniamo presenti i caratteri accidentali delle apparizioni singole. Il funzionamento tecnico del pensiero e il quesito della sua validità sono estranei all'altro atteggiamento metafisico.

Ed è qui la grande storica novità introdotta da Abelardo nello sviluppo del pensiero cristiano partito alla ricerca di una sistemazione razionale della sua visione della realtà.

Per Abelardo il concetto universale, la nozione cioè predicabile di molteplici oggetti individuali, non è una pura parola, ma non è neppure una realtà concreta e palpabile: è un *sermo*. Vale a dire, è il risultato di una funzione logica dello spirito, il risultato di una nostra capacità cogitante, dotata da natura e per natura di una virtú speciale, quella di creare e di applicare alla realtà le categorie universali. È già la virtú della sintesi a priori.

Si sarebbe potuto dire a prima vista che con la introduzione di questo concetto del *sermo* o virtú logica di creare l'universalità disciplinatrice della conoscenza, Abelardo non facesse altro che

ripristinare in pieno la gnoseologia aristotelica ancora male appresa e male raffigurata dalla dialettica di Roscellino o di Guglielmo.

In realtà egli faceva molto di piú. Perché la dottrina della conoscenza di Aristotele era stata a suo tempo una multiforme e multanime raffigurazione dei processi spirituali e una elasticissima aderenza alle forme molteplici della percezione umana. In polemica con Platone, Aristotele aveva negato qualsiasi carattere aprioristico alla conoscenza umana e aveva fatto dell'intelletto agente una vera virtú trasfiguratrice e sistematrice del reale. Ma nel medesimo tempo aveva attribuito una speciale e preziosa capacità di comprensione alla umana esperienza, sostenendo e proclamando che anche nel «subire passioni» (nel significato etimologico greco della parola) c'è una possibilità di «apprendimento».

Abelardo riporta il problema degli universali direttamente ed esclusivamente al problema dell'origine del procedimento e del valore della conoscenza intellettuale. Il reale veniva cosí già ad essere potenzialmente e latentemente assorbito nella virtú della conoscenza e la spiritualità dal soggetto pensante scendeva ad investire l'oggetto pensato per annullarne il divario da noi e per introdurlo in una sfera universale di spiritualità di cui soggetto ed oggetto non erano che una polarizzazione effimera e transitoria nel processo integrale dello spirito che adegua se stesso.

E poiché in ogni sopravalutazione della capacità creante del soggetto che pensa c'è sempre fatalmente ed automaticamente

un tentativo di riduzione della religiosità a termini di razionalità, noi troviamo già in Abelardo, come tanti secoli piú tardi in Emanuele Kant, lo sforzo di introdurre la religione per entro i limiti della sola ragione.

L'insurrezione dell'ortodossia guidata da San Bernardo contro l'apologetica e la metafisica di Abelardo, con le condanne di Soissons e di Sens, non furono altro che la reazione naturale dell'inviolabile dominio teologico che sentiva minacciate le sue basi tradizionali.

Se nel *De unitate et trinitate divina* Abelardo si dedicava a tradurre il dogma trinitario, quel dogma che alle sue origini e nella sua epoca aurea era stato una trascrizione dogmatica della filosofia della storia suggerita dagli elementi escatologici del messaggio cristiano primitivo, nel *Sic et Non* Abelardo mette a profitto i risultati acquisiti dai sentenziari medioevali ma non affastella piú disordinatamente e indiscriminatamente le opinioni dei Padri intorno a ciascun dogma; cerca invece di mettere in evidenza le antilogie del pensiero patristico opponendo alle affermazioni positive (*sic*) le affermazioni contrarie (*non*). Il dissidio altrimenti irriducibile deve essere secondo Abelardo sanato e risolto mercè l'esame critico e mercè la discussione dialettica.

E perché nulla mancasse al valore prefigurativo dell'opera di Abelardo in quell'ora capitale dello sviluppo cristiano in Europa che fu segnata all'alba del secolo XII, Abelardo va anche lui alla

ricerca, come piú tardi Emanuele Kant, di una morale autonoma e scrive il trattato: *Scito te ipsum*.

Quel che conta nell'operare, secondo Abelardo, è la testimonianza della coscienza. Solo attraverso la coscienza la legge si rivela e si afferma. Solo nella coscienza è la norma e il principio del bene. Il peccato è soltanto là dove la coscienza nega se stessa e si abbassa.

Chi proceda nella luce della propria coscienza è fondamentalmente senza peccato.

Le vicende romanzesche della vita di Abelardo, dal dramma d'amore con Eloisa, con le sue tragiche conseguenze, alle lotte con le comunità monastiche e alla solitudine del Paracleto (non per nulla Abelardo si pone sotto l'egida di quello Spirito Santo a cui pochi decenni piú tardi Gioacchino da Fiore attribuirà l'imminente còmpito, non di illuminare l'intelligenza, ma di rinnovare la vita globale della Chiesa e della società), accompagnano la carriera del filosofo quasi a dar figura simbolica ad ogni suo gesto e ad ogni suo passo.

Immenso veramente il significato di Abelardo. Di fronte alla tradizione cristiana egli si pone in atteggiamento di giudice e di arbitro. Il suo formidabile istinto critico ha modo di manifestarsi soprattutto nelle scorribande patristico-ecclesiastiche del *Sic et Non*. Non è sull'uno o l'altro punto della dottrina cristiana che egli constata o fa constatare le divergenze apparenti o reali: è bensi sull'insieme stesso della teologia e del diritto ecclesiastico.

Con rigore sconcertante Abelardo si compiace di dimostrare come non c'è punto dell'insegnamento tradizionale cristiano che non abbia suggerito ai Padri soluzioni l'una all'altra opposte in irriducibile contrasto.

Non era questo un modo di gettare il piú risibile discredito sull'autorità stessa della tradizione cristiana? Abelardo in realtà non nutriva alcuna intenzione perversa. Egli voleva soltanto, mettendo a nudo le contraddizioni palmari delle testimonianze patristiche, far risaltare l'urgente necessità di affrontare risolutamente il problema della loro armonizzazione.

Residui di ossequio religioso affiorano nella posizione abelardiana. Egli afferma in linea preliminare che noi nel leggere i testi dei Padri non disponiamo di quella luce dello Spirito di cui disponevano i Padri nello scriverli. C'è qui, piú o meno avvertita, la consapevolezza che la storia della Chiesa è entrata in una fase nuova, dove verranno a mancare quelle assistenze soprannaturali che l'avevano accompagnata nell'ora della sua epica creazione? Lo si direbbe. Comunque Abelardo si apre la via ad una reintegrazione delle discordanze patristiche mettendo insieme una prima serie di riflessioni sulla mutevolezza dei significati idiomatici. I termini infatti cambiano di significato secondo i bisogni del linguaggio, secondo l'abilità dello scrittore, secondo la rispondenza dell'uditorio, secondo l'uso di un determinato momento, secondo la stessa incompiuta adeguazione dei vocaboli al fondo sostanziale del nostro pensiero.

Armato già di metodo critico, Abelardo ammonisce in secondo luogo sulla necessità di mettere a prova la autenticità delle opere consultate, come di sottoporre a revisione i testi studiati per affrancarli da interpolazioni e dagli errori degli amanuensi. In terzo luogo Abelardo, già perfettamente edotto della necessità del metodo comparativo, raccomanda di non limitarsi mai all'accettazione di un solo testo e inculca l'onere di ricorrere a tutte le comparazioni possibili. Ma al disopra di tutte queste misure precauzionali e preventive, quel che Abelardo inculca, patrocina e celebra come l' arma infallibile per la risoluzione di tutte le difficoltà offerte cosí dalla riflessione concettuale come dall'erudizione artistica, è la dialettica.

La dialettica è additata da Abelardo sia come legge tecnica di tutta la speculazione medioevale filosofica e teologica, sia come primo preludio alla scienza della filosofia del linguaggio. Tutto il pensiero teologico dovrà passare per questa trafila, poiché anche la teologia consiste tutta in enunciati concettuali e proposizionali sulla realtà divina.

E non è tutto. Perché la teologia non è solamente raccolta, coordinazione e sistemazione dei testi della rivelazione o delle espressioni successive di queste rivelazioni nel corso dei secoli. Essa è anche, al di là di questo còmpito già di per sé tipicamente razionale, una elaborazione costruttiva nella quale la ragione è introdotta quale fattore positivo di intelligibilità.

Ricorda Abelardo in un passo della sua *Historia*: «I miei studenti esigevano e postulavano ragioni umane e filosofiche. Avevano bisogno di spiegazioni comprensibili, piú che di affermazioni apodittiche. Asserivano che è inutile assolutamente parlare, se non si offre la comprensibilità dei propri enunciati. Dichiaravano apertamente che si può soltanto credere quello che si è prima compreso e che è completamente ridicolo insegnare agli altri quel che non può essere compreso né da chi insegna né da chi apprende».

È questa esigenza d'intelligibilità cosí largamente diffusa nell'atmosfera circostante che induce Abelardo a dettare quel trattato sulla Trinità divina che segna la sua prima audacia teologica.

Ormai la società cristiana ha bisogno di sistemare concettualmente le posizioni acquisite, e invece di sentire la fede come una capacità di conquista e di rinnovamento sociale la sente soltanto come oggetto di riflessione concettuale e di tacitazione psichica individuale. In Sant'Anselmo la fede era andata alla ricerca dell'intelligenza. In Abelardo l'intelligenza vuole essere l'avviamento alla fede. Innegabilmente il dogma e le realtà della fede rimangono per Abelardo qualche cosa di inviolato e di inviolabile. Egli dichiara in tutte lettere che il mistero è impenetrabile, ed ha sempre ritenuto che le sue comparazioni naturali non esaurissero la realtà profonda e irraggiungibile del dogma.

Ma il cammino della trasformazione delle *numinose* realtà della esperienza sacrale in elementi di riflessione concettuale, è un cammino lungo e periglioso. Abelardo non l'ha compiuto e non l'avrebbe potuto compiere per intiero. Ma ha aperto la strada e ha dato l'abbrivo. Se egli non è razionalista né illuminista nel vero senso della parola, al razionalismo e all'illuminismo ha aperto la strada.

Sant'Anselmo ignorava ancora il termine di *theologia* come termine della scienza sacrale. Quando egli accennava alle questioni religiose, parlava piuttosto delle questioni offerte dalla «sacra pagina». Audacemente e simbolicamente Abelardo ha scritto una vera «*Theologia*», di cui il frammento che noi conserviamo porta forse inesattamente, ma ancor piú simbolicamente, il titolo «*Introductio ad theologiam*».

Non è senza profondo significato il fatto che Abelardo si sia trovato dinanzi, oppositore irriducibile e avversario senza pietà, Bernardo di Chiaravalle, il riformatore dell'Ordine benedettino, il predicatore della Crociata, il patrocinatore di Innocenzo II di contro ad Anacleto II, ed abbia trovato il suo patrocinatore amabile e discreto nell'ultimo grande rappresentante del monachismo cluniacense, Pietro il Venerabile. In questi uomini, che si combattono o s'incontrano, sono tutte le vecchie e le nuove tendenze del cristianesimo storico.

Non è senza significato il fatto che Abelardo spieghi la sua apologetica razionalistica a pochi anni di distanza da quel Berengario di Tours che aveva applicato principî razionalistici alla esposizione del dogma eucaristico. Anch'egli si era armato di dialettica, aveva parlato il linguaggio di Aristotele e di Porfirio, era insorto contro i decreti conciliari. Anche Berengario aveva sottoposto al vaglio della logica i dati incontrollabili della fede ed aveva fatto del problema della conoscenza il problema capitale della riflessione filosofica. Ma quel che là era embrionale e immaturo, qui in Abelardo è organico e sistematicamente esposto.

Secondo l'insieme della produzione abelardiana, noi possiamo effettivamente riconoscere che la crisi ideologica della Cristianità è ormai al suo punto culminante. Il fermento della razionalità, che è per natura e per definizione divoratrice e annegatrice della fede e dei carismi, era stato da lui deposto funestamente nel grembo stesso della speculazione cristiana.

Non avrebbe piú cessato di fermentare.

Quand'egli moriva non lungi da Cluny il 21 aprile 1142, San Bernardo era nel pieno della sua attività politica. Gioacchino da Fiore era ancora fanciullo nel suo paesetto calabrese di Celico, e nel cenobio di San Vittore alle porte di Parigi l'insegnamento incerto e crepuscolare di Guglielmo di Champeaux ripullulava, estrema propaggine mistica della spiritualità medioevale, nelle contemplazioni di Ugo e di Riccardo.

Erano le ultime difese della gnoseologia mistica del Medioevo contro al sopravvenire di una pura apologetica razionale che, per il fatto stesso di fare precipuo assegnamento sulle forze della dialettica, avrebbe lentamente ma irrimediabilmente corroso quell'abbandono extra razionale alle forze trascendenti di Dio e della sua Provvidenza, di cui era vissuta da secoli e secoli non solamente l'esperienza religiosa uscita dal Vangelo, ma si potrebbe dire tutta la spiritualità del mondo mediterraneo.

La scuola dei Vittorini pertanto con a capo Ugo, rappresenta, all'indomani stesso della scomparsa di Guglielmo di Champeaux, l'ultima trincea della misticità medioevale di fronte al sopravvenire della dialettica nel campo della teologia. Per constatarlo basta ricercare nelle opere di Ugo (*De arca Noe morali, De Arca Noe mystica, De vanitate mundi, Soliloquium de arrha animae*) la complessa dottrina della conoscenza, in cui l'intima esperienza mistica si fonde e si accoppia al discorso dialettico.

Secondo Ugo infatti l'anima razionale non è tutta nel pensiero. Essa comprende ed esercita tre diverse capacità di visione, che sono il pensiero, la meditazione, la contemplazione.

Il pensiero si realizza quando la mente è colpita fugacemente dalla percezione delle cose e la realtà si offre allo spirito col proprio fantasma, o penetrando mercè i sensi o risorgendo dalla memoria sensibile. La meditazione invece consiste essenzialmente in un'assidua e sottile riflessione sul pensiero la quale, o tende a spiegare quel che è oscuro ed involuto, o si sforza di penetrare

in quel che è occulto. Infine, secondo Ugo, la contemplazione è un intuito libero e perspicace dello spirito che si protende da ogni parte per leggere in una cosa fino al suo fondo.

La contemplazione si diversifica dalla meditazione per questo: la meditazione si applica a realtà ignote alla nostra intelligenza, mentre la contemplazione si applica piuttosto a realtà note, siano esse note nella loro stessa natura, siano note per virtú nostra. Sicché la contemplazione prende possesso di quel che la meditazione indaga. Da questa si passa a quella mercè un intimo approfondimento dello spirito nella realtà da cui esso è naturalmente avvolto.

Come si vede, per Ugo la realtà esterna, l'altro da noi, è qualcosa che non si esaurisce, non si annulla e non si volatilizza attraverso la capacità raziocinante del nostro pensiero astratto.

«La meditazione», egli dice, «implica una specie di conflitto tra l'ignoranza e la scienza. La luce della verità allora sprizza di fra la caligine dell'errore, come un fuoco che mal si apprende dapprima ad un legno verde. Ma quando il fuoco sia alimentato da forte vento e quando piú violentemente abbia cominciato ad ardere nel legno attaccato, noi scorgiamo innalzarsi nubi caliginose di fumo, traversate ininterrottamente da guizzi purpurei di fiamma. Infine, propagatosi l'incendio, eliminata ogni caligine e ogni nube, appare limpido il solo splendore. E allora la fiamma vittoriosa, trascorrendo trepidante da un estremo all'altro del

rogo, domina, avvolgendola tutta, la materia soggiacente e, stringendola in un amplesso impalpabile, la brucia e la consuma. Né si placa finché, penetrando nelle sue intime viscere, non abbia tratto a sé tutto ciò che v'era fuori di sé. E quando nell'incendio tutto quello che poteva essere arso e incenerito sia evaso dalla propria primitiva natura per trasformarsi nella similitudine e nella proprietà del fuoco, allora ogni fragore viene meno, ogni scricchiolio si assopisce, scompaiono i guizzi fiammanti, e il fuoco vorace, avendo tutto assorbito e incorporato in se stesso, si chiude nella sua pace silenziosa».

L'immagine è calzante ed eloquente. La contemplazione equivale al silenzio dello spirito che ha divorato ed ha assimilato nella fiamma incandescente del suo fervore il mondo intiero delle realtà periture tras:figurandolo nei valori dell' eternità.

Ugo però non perde mai la sensazione precisa e invalicabile della distinzione della duplice sfera di oggetti proposti allo spiegamento della capacità contemplativa: gli oggetti visibili e quelli invisibili.

«Dio», dice Ugo da San Vittore, «dà notizia di sé al cuore umano in quattro modi: due interni, due esterni, due attraverso la natura, due in virtú della grazia; internamente mercè la ragione e il desiderio; esternamente attraverso la creazione e la scienza. Alla natura appartengono la ragione e la creazione. Alla grazia appartengono l'aspirazione e la dottrina. Gerarchicamente le quattro vie vanno cosí distribuite: al primo posto la ragione, al

secondo la creazione, al terzo la dottrina, al quarto il desiderio. La ragione investiga la fede, la creazione la conferma, la dottrina la spiega, l'aspirazione e la innata esigenza la confermano».

Cosí, quando già Sant'Anselmo aveva affidato la credenza in Dio ad un apodittico ragionamento razionale e mentre Abelardo aveva inserito nei metodi della teologia la piú scrupolosa dialettica, Ugo persisteva nel porre al vertice della scala in cui si distribuiscono le capacità conoscitive dell'uomo il raggiungimento mistico diretto. E ad agevolare questo raggiungimento mistico diretto tendono tutti gli sforzi contemplativi del Vittorino.

Il suo *Soliloquium de arrha animae*, ad esempio, è concepito ed impostato come un interrogatorio cui l'uomo sottopone la propria anima. L'uomo in questo caso non è un intelletto che ricerca, è invece un amore che tende al possesso del proprio oggetto. Non ha lacune conoscitive da colmare, ha esigenze affettive da appagare. «Dimmi, o anima, te ne supplico; che cosa mai ami tu sopra ogni cosa? So molto bene che la vita tua è amore e so molto bene che senza amore non puoi sussistere».

Ugo passa quindi minutamente in rassegna le esigenze multiformi dell'anima, tutte ugualmente inappagabili dal tumulto e dalle realizzazioni effimere della vita quotidiana. Una sola realtà può placare ed estinguere la sua ardente sete: Dio. Sulla traccia del *Cantico dei cantici*, Ugo lo designa come lo sposo dell'anima e parla della loro unione come di un imeneo. L'esperienza della comunanza intima con Dio appare al mistico di San Vittore

come l'atmosfera indispensabile al pieno e sicuro respiro dell'anima.

La comunità monastica appare all'agostiniano di San Vittore come il campo sperimentale dell'agape cristiana, come l'impalpabile temperie della inserzione nel Cristo mistico, come il terreno propizio alla germinazione e alla maturazione della piena vita interiore. «Ti ho detto, anima, che anche l'associazione con gli uomini sia stata concessa in dono dal Creatore onde tu ne ricavi il gusto del vivere e affinché tu non ti esaurisca nella solitudine di una esistenza isolata».

Cosí, mentre la dialettica aristotelico-abelardiana si insinuava per entro il recinto chiuso della speculazione religiosa cristiana, portandovi germi di un impoverimento e di una deviazione inarrestabili, Ugo persisteva, con inconsapevole senso di rimpianto, a rievocare e a ricelebrare i motivi della vecchia mistica associata evangelica.

Il suo *De vanitate mundi* è probabilmente, da questo punto di vista, il suo saggio piú significativo. Anche qui l'anima umana è direttamente interpellata. Ma questa volta è interpellata dalla ragione ed è da questa ammaestrata ed ammonita, perché scorga, come dall'alto di un monte, «le realtà mirabili del mondo, vecchie per gli antichi, nuove per i presenti, destinate a sopravvivere per i futuri».

Ma si deve ben comprendere di qual genere di visioni si tratti.

«Quando», scrive Ugo, «tu, o anima, sei invitata a riguardare intorno a te, non devi affatto rivolgere il tuo pensiero a quel che costituisce la visione del tuo occhio visibile. Tu possiedi un secondo occhio, interno, molto piú acuto e perspicace del tuo occhio corporeo, che figge contemporaneamente lo sguardo nel passato, nel presente, nel futuro, che la luce della sua visione per tutto diffonde, che traversa il mondo occulto, si apre una via fra le realtà piú sottili, fa a meno del soccorso di qualunque luce esterna, e tutto avvolge nell'alone del suo splendore. L'occhio di carne è incapace di afferrare insieme quel che si contiene nell'ammaestramento mistico: a questo pertanto occorre apprestare non l'occhio della carne, bensi l'occhio del cuore. Riduciti quindi, o uomo, quasi nella specola della tua mente, e dirigi di là il raggio della tua esplorazione spirituale per tutta l'ampiezza del mondo, si che questo sia sotto la portata della tua contemplazione. Allora ti sarà spiegato dinanzi l'universo, quale tu mai scorgesti, o scorgendolo non afferrasti».

Nella meditazione del mistico di San Vittore riaffiora il motivo centrale e familiare di ogni esperienza iniziatica. Le stesse religioni di mistero, di cui il cristianesimo non era stato che la sublimazione, non erano nate dalla convinzione profonda che c'è un modo di vedere non vedendo, di scorgere nelle tenebre, di ascoltare senza cogliere vociferazioni rumorose? L'uomo possiede una duplice capacità visiva: la capacità sensibile, la visione empirica, l'optasia, come potremmo dire, e la capacità spirituale,

la visione interiore, la virtú della *apocalissi*. Il mondo non è soltanto spiegamento materiale e concatenamento causale di fenomeni, cadenti sotto la presa fugace e superficiale dei sensi. È piuttosto l'involucro appariscente e superficiale di una ulteriore realtà «numinosa», a cogliere la quale occorre aguzzare lo sguardo dell'io intimo e delle forze spirituali. Alla visione mistica si ascenderà attraverso la rassegna minuta dello spettacolo che offrono le varie manifestazioni empiriche della vita quotidiana. La ragione ne farà la descrizione passando in rassegna le molteplici concrete espressioni di questa vita quotidiana.

Ma il segreto della vita non può essere risolto che in virtú di un trasferimento consapevole e volontario dalle ingannevoli e mutabili apparenze del mondo nella sfera delle realtà e dei valori imperituri, dai quali noi siamo, nella nostra esperienza sensibile, esuli e remoti. «Nulla piú dolce», scrive Ugo esule a San Vittore, egli che era nato probabilmente in terra fiamminga, «che il rammemorarsi, in terra straniera, dei sentimenti passati!». Tutta la natura, osserva, continuando, il mistico, manda all'orecchio ascoltante dell'uomo la voce di un'unica esortazione, essa che consta di esseri i quali corrono verso il raggiungimento del loro fine naturale. L'uomo non è che una nota della sinfonia delle cose che tutte si affrettano verso la meta. E meta dell'uomo è unicamente Dio. Dio è il supremo nocchiero: il mondo è il diluvio; il cuore umano, l'arca noetica, che tocca con il suo fondo il

tumulto del mare e attinge con la contemplazione il riposo nell'Assoluto.

«Salire a Dio significa entrare in se stessi e non solamente entrare in se stessi, ma entrare in un mondo misterioso e stupendo, traversare nell'imo se stessi e procedere oltre. Sale veramente a Dio colui che penetrando interiormente in se stesso travalica sé e il suo mondo intimo». La famosa pagina delle *Confessioni* in cui Sant'Agostino tratteggiò in termini ineffabilmente suasivi la contemplazione mistica dell'ultima nottata trascorsa ad Ostia con sua madre, sembra riecheggiare nelle pagine del Vittorino.

La vita dello spirito è indicata parimenti come una progressiva sottrazione di sé al fascino abbagliante dello spettacolo sensibile per ricercare attraverso gli abissi della coscienza l'orma di Dio. A questo punto la certezza soteriologica si viene ad innestare sulla inquietudine naturale che spinge al divino. Nessun mezzo migliore l'uomo possiede per comunicare con il suo io profondo, che quello offerto dalla meditazione dei mezzi che conducono alla salvezza. «L'uomo», scrive Ugo, «rientra in se stesso quando medita tutto ciò che si riferisce alla propria salvazione. Ci sono cose meditando le quali il cuore dell'uomo è spinto in basso, è dissipato e distratto, ma ve ne sono altre amando e cercando le quali è innalzato e reso a se stesso». Cosí il problema del divino è posto da Ugo non soltanto come oggetto di indagine intellettuale, ma come occasione di purificazione e di elevazione interiori.

La totalitarietà della vecchia esperienza cristiana è ancora intatta e normativa a San Vittore.

Aveva scritto Abelardo in una sua lettera: «Non saremo capaci di impugnare e di abbattere le obiezioni mosse da una qualsiasi categoria di eretici e di infedeli se non sapremo distruggere le nuove argomentazioni, se non sapremo con buoni sillogismi contrapporci ai loro sofismi affinché il falso sia opposto al vero e i dialettici vincano gli pseudo-ragionatori: sempre pronti, secondo l'ammonimento di San Pietro, ad offrire, a chiunque ce la chieda, la giustificazione di quella speranza o di quella fede che è in noi. Quando in simile contraddittorio avremo convinto di errore i sofismi, ci saremo dimostrati buoni dialettici. E noi saremo tanto piú fedeli e vigili discepoli del Cristo, che è verità, quanto piú ci faremo forti della verità delle nostre argomentazioni».

Dialettica contro mistica: qui è il contrasto fra Abelardo e la scuola vittorina rinvigorita dal suo maestro Guglielmo.

Il principio animatore di altre correnti teologiche dell'epoca, sboccanti in posizioni giudicate eterodosse, non è diverso da quello di Abelardo. Anche Gilberto de la Porrée, ad esempio, tratta il proposito di costituire una apologetica razionale del dogma. Gilberto è precisamente da questo proposito indotto ad una distinzione fra la *divinitas* astratta e il *deus* personale, perché la divinità concepita come realtà essenziale astratta poteva essere

il risultato di un procedimento dialettico, mentre il rapporto personale con Dio era il risultato di un imponderabile atto di fede.

Fatalmente l'indirizzo strettamente razionale portava ad una concezione panteistica da cui non ci si poteva salvare che in nome di un apprendimento puramente esteriore dei valori tradizionali della fede cristiana. Il cristianesimo cominciava ad essere estraneo a se stesso e nella vita della spiritualità collettiva si instauravano compartimenti divisori che sarebbero venuti adagio adagio a paralizzare e ad ostacolare la unitaria circolazione della grazia nell'organismo cristiano. È per questo che la polemica contro il panteismo di Gilberto de la Porrée condurrà fatalmente la sistemazione teologica di Pier Lombardo a collocare al primo posto le proposizioni e i quesiti concernenti Dio uno e trino.

La visione dei Vittorini rimane ancora l'ultima superstite visione cristiana unitaria e squisitamente soteriologica.

Ugo vede succeduti l'uno all'altro due grandi periodi: lo stato di natura e lo stato di grazia. E tutto quello che caratterizza e alimenta la spiritualità nel periodo che segue il meriggio della rivelazione nel Vangelo è per lui *Sacramentum*. Per cui la religiosità, prima che riflessione o speculazione, gli appare movimento e atto di forze pre-razionali. In tutti i suoi trattati Ugo consacra immutabilmente le prime sue enunciazioni alle virtú elementari e primordiali dello spirito nel processo del suo cammino verso l'Assoluto.

Anche Abelardo nella sua teologia aveva preso lo spunto dalla definizione delle virtú cardinali. Ma le definizioni abelardiane tradiscono ben diverso contenuto da quelle del Vittorino. Aveva scritto Abelardo: «Tre sono, come credo, i valori su cui poggia l'essenza della salvezza umana: cioè la fede, la carità e il Sacramento. Reputo la speranza compresa nella fede, come la specie nel genere. Fede infatti è valutazione di realtà non apparenti, vale a dire non soggiacenti ai sensi del corpo. Speranza invece è aspettazione del raggiungimento di qualche vantaggio. In altri termini si spera, quando si crede che si conseguirà un bene. La fede pertanto abbraccia cosí realtà buone come non buone e si estende al passato e al presente oltre che al futuro, mentre la speranza investe finalità solamente buone e future. Ché, in verità, l'aspettarsi qualche cosa di malefico non è piú una speranza, ma una disperazione, una piena diffidenza del bene. La carità infine è un amore onesto, rivolto ad un oggetto conveniente».

Pur muovendosi sulla medesima falsariga tradizionale, che è quella agostiniana, la dottrina delle virtú cardinali, formulata da Ugo, ha tutt'altra movenza. Egli definisce la fede: «Una volontaria certezza di realtà assenti costituita al di là dell'opinione, al di qua della scienza». E ogni parola della definizione è da Ugo delucidata e spiegata. «Volontaria» egli dice, «perché non costretta; di realtà assenti, perché non sottoposte alla presa dei sensi; al disopra dell'opinione; perché il credere è molto piú del pensare; al disotto della scienza, perché il credere è meno del sapere. E

noi crediamo, per sapere poi un giorno». Il vecchio inciso paolino: «siamo ora pencolati a guardare nel fondo di un enigmatico abisso come attraverso uno specchio, ma verrà giorno in cui conosceremo in pienezza come saremo stati conosciuti», è quasi palesemente riecheggiato.

Quindi Ugo indaga il rapporto scambievole delle tre virtú. E in questa indagine noi cogliamo, in una maniera graficamente impressionante, la diversità fra l'atteggiamento del mistico, che è ancora sulla linea della tradizione ecclesiastica, e l'atteggiamento del maestro di dialettica, che schiude le porte alla veniente età dell'illuminismo scolastico. «Dalla fede», scrive Ugo, «sgorga la speranza, che può definirsi in questo modo: la speranza è una fiducia in beni futuri nascente dalla grazia di Dio e dalla buona coscienza. La speranza e la carità zampìllano, come da loro sorgente primigenia e da loro naturale fondamento, dalla fede, perché nulla è possibile sperare, e sperandolo amarlo, se in anticipo non si sia creduto. Mentre si può benissimo credere quel che non si spera e non si ama. E poiché la speranza è una certezza nascente da meriti precedenti, e sperare senza meriti è una pura presunzione, e d'altro canto non si dà merito senza carità, occorre concludere che la speranza nasca dal connubio della fede e della carità».

Ugo ritorna altre volte nelle varie sue opere sulla nozione della fede. L'ispirazione mistica di tutta la sua speculazione ap-

pare sempre viva e profonda e i suoi atteggiamenti si riprodurranno nel suo discepolo Riccardo come in forma poetica nel cantore della comunità di San Vittore, Adamo.

Nel suo *Benjamin maior* Riccardo contrappone all'esercizio lento e faticoso della ragione, operante sui dati compositi della fantasia, il volo rapido e intuitivo della contemplazione amorosa. «Occorre ricordare», egli scrive, «che noi possiamo raggiungere i medesimi oggetti attraverso il pensiero, elaborarli attraverso la meditazione, riguardarli in virtú della contemplazione. Se il materiale è il medesimo, la maniera di trattarlo è profondamente diversa. Il pensiero procede lentamente per sentieri disparati e sinuosi, noncurante di quando giungerà alla meta. La meditazione si affretta con lena affannosa per le scorciatoie piú aspre verso la meta. La contemplazione, con audace battito d'ala, si trasferisce prodigiosamente dovunque la sospinga il suo intimo impeto. Il pensiero va serpeggiando: la meditazione cammina, la contemplazione vola. Il pensiero non è un vero lavoro e non produce frutto. La meditazione è un lavoro fruttuoso. La contemplazione è frutto senza sforzo».

Si comprende a quale delle tre espressioni della vita e dell'attività dello spirito andassero le preferenze di Riccardo. Sulla natura, le proprietà, i tipi vari della contemplazione, Riccardo si intrattiene di preferenza, rielaborando quel che egli aveva ascoltato alla scuola di Ugo, cui allude con il verdetto lusinghiero:

«Ugo è stato il migliore teologo dei nostri tempi». «La contemplazione», egli dice, «è una libera ed agile capacità perspicace dello spirito, esercitata con ammirazione sugli spettacoli della sapienza».

In questo ambiente di San Vittore tutto pervaso del senso misterico della salvezza cristiana, non poteva fare a meno di maturare una esperienza di poeta, ed è l'esperienza del terzo dei Vittorini, Adamo.

Le sequenze di Adamo sono fra le piú alte e le piú nobilmente ispirate di tutta la poesia ecclesiastica medioevale. Il misticismo, sgorgato dalla pratica della Regola agostiniana tra esperti del tirocinio delle scuole teologiche, tocca in Adamo la pienezza del suo ardore e la perfezione della sua espressione.

Bretone di nascita, Adamo raccoglie e traduce in versi l'esperienza di Ugo e di Riccardo. Quel che il grande Notkero era stato per il primo periodo della poesia liturgica ecclesiastica, Adamo lo è stato per il secondo: il periodo cioè della disciplina ritmica e della distribuzione in strofe. Le sue sequenze posseggono una musicalità squisita, un ritmo meravigliosamente cadenzato, un contenuto devozionale intenso.

Se Ugo è in qualche modo il precursore della *Summa* di San Tommaso, dove aspirazioni mistiche ed esercizio dialettico tentano ancora una volta di fondersi in un delicatissimo connubio e in un fragile, estremo equilibrio, Adamo è effettivamente il pre-

cursore del *Pange lingua*. Ma il tema preferito del suo canto religioso è lo spirito divino e i suoi ineffabili doni. Canta Adamo nella piú fine delle sue sequenze lo Spirito Santo, ricordando la Pentecoste:

«Lux jucunda, lux insignis,
qua de throno missus ignis
in Christi discipulos,
corda replet, linguas ditat,
ad concordes nos invitat,
linguae, cordis modulos.
Christus misit quod promisit
pignus sponsae quam revisit
die quinquagesima.
Post dulcorem melleum,
petra fudit oleum,
petra jam firmissima.
In tabellis saxeis,
non in linguis igneis,
lex de monte populo.
Paucis cordis novitas
et linguarum unitas
datur in coenaculo.

O quam felix, quam aestiva
dies in qua primitiva
fundatur Ecclesia!».

«O luce gioconda, luce insigne attraverso cui il fuoco inviato dal trono sui discepoli del Cristo ne riempie i cuori, ne arricchisce le lingue, tu, o luce, inviti noi a concordi modulazioni di lingua e di cuore. Il Cristo ha inviato alla sua sposa il pegno che le aveva promesso, alla sposa che rivisitò nel cinquantesimo giorno. La pietra già solidissima diffonde la dolcezza del miele e la pinguedine dell'olio. Nella vecchia legge la parola di Dio fu data dal monte al popolo in tavole di sasso, non in lingue di fuoco. Nel Cenacolo eletto è data a pochi la novità di cuore e l'unità delle lingue. Che giorno meraviglioso, che giorno fecondo, quello in cui fu fondata la primitiva Chiesa!».

La Chiesa era nata infatti dall'effusione dello Spirito sulle anime di un manipolo di credenti destinati a sparpagliarsi nel mondo per la propagazione della buona novella. Quel manipolo aveva creato una nuova civiltà. Ora che questa civiltà aveva portato a compimento le sue possibilità di creazione, il Paracleto, lo Spirito Santo, tornava ad essere argomento di appassionato amore, ma nel medesimo tempo di laceranti discussioni.

Abelardo, nel primo tragico contatto con la realtà ribelle alla sua innovatrice propaganda razionale, si rifugiava nella solitudine

e dedicava il suo rifugio al nome del Paracleto. La esperienza mistica dei Vittorini si riassommava nel canto pentecostale di Adamo. Giú, frattanto, nella solitudine dei boschi silani, un cistercense calabrese faceva dello Spirito Santo, con una reviviscenza improvvisa del fascino apocalittico della Cristianità primitiva, l'antesignano divino della nuova età. Piú lontano di tutti si spingeva il presagio del monaco italico, vero preannunciatore della grande Riforma.

La crisi in cui stava per esser gettata l'eredità delle tradizioni cristiane avrebbe ben meritato di essere risolta attraverso il sogno fatidico del contemplatore di Celico.

La Crisi

XI
LA RIFORMA GREGORIANA

Per una singolarissima coincidenza storica che può anche apparire simbolica in una tradizione spirituale implicante, dall'epoca di Zarathustra in poi, attraverso la letteratura profetica biblica e l'antica escatologia cristiana, un trascendentale valore di sacralità per il periodo di mille anni, il primo millennio della storia cristiana aveva segnato l'attuazione sociale completa dei principî che il Vangelo aveva introdotto nel mondo per la disciplina della vita associata.

Nato dall'aspettativa del Regno di Dio imminente, il cristianesimo non aveva nutrito alle sue origini alcuna diretta, immediata e concreta preoccupazione sociale. Gli occhi delle primissime generazioni cristiane erano tutti rivolti verso il secolo veniente. Il secolo presente non aveva per essi alcun significato e non esercitava su di essi alcuna attrattiva. Ed era stato proprio in virtú di questa allucinata ed allucinante speranza del Regno, che il cristianesimo aveva sovvertito, corroso e trasformato tutta la struttura e tutta la compagine della società empirica circostante.

Il giorno in cui la conversione ufficiale di Costantino aveva automaticamente costretto la società dei credenti ad entrare a contatto con i poteri costituiti e a mescolarsi con il loro funzionamento quotidiano, un grande maestro di spiritualità cristiana,

Agostino, aveva tracciato le linee di una sociologia normativa cristiana, basata essenzialmente sulla prospettiva delle due città, quella di Dio e quella di Satana, che procedono mescolate nel corso della storia, non conoscendo l'una dell'altra i confini e l'ampiezza, ma destinate ugualmente ad essere passate al vaglio del giudizio futuro del Signore.

L'assoluta eterogeneità di valori politici e di valori religiosi, di vita empirica e di vita spirituale trascendente, che aveva accompagnato l'esperienza religiosa della primitiva Cristianità, tutta protesa verso l'imminente giorno del Signore, era stata trasportata da Sant'Agostino sul terreno della sociologia. Se il cristiano post-costantiniano non è piú, secondo l'inciso graficamente insorpassabile della lettera a Diogneto, «quegli che procede nella vita coi passi sulla terra, ma con le visuali nel cielo», perché cielo e terra si sono disposati e fusi nella professione cristiana dello Stato, il credente, a norma dei principî agostiniani, è sempre colui che deve titubantemente interpellare il proprio cuore, per domandare se il suo amore vada a Dio prima che al mondo o al mondo prima che a Dio, perché i due mondi possono avere delle interferenze, ma rimangono fondamentalmente antitetici e contrastanti.

Le parallele dottrine antropologiche di Sant'Agostino avevano dato a tutta la società medioevale un carattere di ascetico pessimismo che si era espresso in tutte le forme organizzative della società.

La creazione dell'Impero cristiano per opera di Leone III era stata, a suo modo, un riconoscimento ufficiale e un audace tentativo di realizzare in pieno, nelle forme concrete della ecumenicità europea, il postulato cristiano della separazione incolmabile e funzionale dei poteri politici e dei poteri religiosi.

Il Sacro Romano Impero era venuto a dare forme visibili a quel dualismo delle città, terrena l'una, celeste l'altra, il cui commercio scambievole Sant'Agostino aveva definito irriducibilmente invisibile ed empiricamente insanzionabile.

Nel momento stesso in cui la creazione del Sacro Romano Impero voleva dare forma assoluta e realistica alla visione agostiniana della storia, veniva ad annullarla in radice, volendo fare una realtà palpabile di quella che, agostinianamente, era una realtà impalpabile, riconoscibile e disciplinabile soltanto da Dio.

È il destino di tutti gli sforzi umani tendenti a concretare il non concretabile, a rendere profano il sacro, a trasformare in fatti visibili le auguste realtà carismatiche. Gli inconvenienti dovevano rivelarsi ben presto e moltiplicarsi rapidamente sul cammino delle nuove istituzioni.

Era grande pregio di queste schiudersi in un ambito universale e tendere alla unificazione delle società umana e civile.

Tanto l'Impero che la Chiesa dovevano essere due idee madri illimitate, destinate a infondere negli uomini la consapevolezza della loro unità di famiglia, cosí nella sfera dei valori empirici come in quella dei valori religiosi.

Ma è uno dei segni paradossali della ineffabile trascendenza del consorzio umano, del consorzio cioè dei figli di Dio e della grazia, che la piú valida maniera di disciplinare i loro rapporti sia quella che fa meno appello alle categorie empiriche e ai connotati esteriori.

La Cristianità medioevale era vissuta di Sacramenti e di misteri, piú che di canoni e di codici. Il monachismo, col suo disdegno del mondo, aveva fatto per il mondo piú di qualsiasi legislazione giustinianea. Il giorno in cui, anziché fare appello alle pure forze dello spirito, la Chiesa volle dar forma concreta ai suoi rapporti con le istituzioni umane, si espose pericolosamente a perdere una notevole parte del suo fascino e del suo magistero.

Il dramma cristiano entrava in una sua nuova fase, straordinariamente movimentata. All'ombra dell'istituto imperiale, si era sviluppato rigogliosamente il feudalesimo. Noi abbiamo già tentato di mostrare come alla formazione prima del feudalesimo non fosse in qualche modo estraneo l'istituto monastico. Come sempre suole accadere, le grandi istituzioni religiose tendono automaticamente nel decorso del tempo a trasformarsi in istituzioni profane, a mantenere cioè i quadri gerarchici e disciplinari dei fatti economici e giuridici, indipendentemente e astrazione fatta dai coefficienti spirituali e religiosi che primi li hanno generati.

Ed ora di rimbalzo il feudalesimo, che è un insieme di cellule monastiche laicizzate, veniva imperiosamente e pericolosamente

ad introdursi nella sfera delle istituzioni religiose, da cui era in qualche modo germinato e derivato. Il feudalesimo laico tenta cioè di manomettere l'autonomia della gerarchia episcopale e della clausura monastica, sforzandosi di livellare vescovati e monasteri al proprio funzionamento civile e al proprio dominio laicale.

Il cospicuo sviluppo demografico che si realizza palesemente dopo il Mille, viene esso stesso a rendere piú rapido e tumultuoso il processo di trasformazione degli istituti pubblici e a porre alla Chiesa, quale era stata raffigurata e ispirata dalla sociologia agostiniana, problemi nuovi e còmpiti inattesi.

La grande lotta per le investiture, su cui giganteggia la figura di Gregorio VII, è ben altra cosa, è ben piú vasto problema, che la semplice sottrazione dell'investitura ecclesiastica all'arbitrio dell'Impero e che la pura rivendicazione dell'autonomia spirituale dell'amministrazione dei Sacramenti. È il tentativo di far sopravvivere, al naufragio in cui corrono rischio i vecchi postulati della sociologia agostiniana, le idee basilari della visione cristiano-evangelica della vita, del mondo e della storia. Noi possiamo constatarlo di primo acchito nel fatto stesso che alla grande rivoluzione morale di cui Gregorio VII è il corifeo e il condottiero, partecipano figure di monaci e di asceti che riportano in auge tutte le antiche e irriducibili opposizioni dello spirito cristiano alle deformazioni e alle contaminazioni del secolo.

Se il secolo XI declinante è dominato dalla imponente figura di Ildebrando, Pier Damiani è inseparabile dal suo fianco, inferiore a lui come uomo d'azione, superiore a lui come uomo di propaganda e di pensiero. Nulla di piú drammatico che il rapporto di queste due forti personalità religiose. Ildebrando chiede ad ogni pié sospinto la corroborante collaborazione del solitario di Fonte Avellana. E il solitario di Fonte Avellana recalcitra al pungolo del Pontefice amico chiamandolo suo «Satana» e sua «piccola tigre».

Pietro confessa di preferire il piangere allo scrivere, tanto penosamente e angosciosamente sente le iatture morali del secolo. Come tutte le grandi anime religiose, non vive che dei valori trascendenti del cristianesimo. È proprio questa sua sprofondante esperienza religiosa che lo fa strumento di propaganda e di apologia piú efficace sotto le direttive del grande uomo d'azione che ne dirige e ne ispira da Roma l'attività appassionata.

Il pericolo incombente sulla trasmissione dell'economia cristiana esigeva rimedi efficaci e provvidenze salutari. Il regime feudale aveva automaticamente portato ad una contaminazione rovinosa di poteri politico-laicali e di poteri religiosi. Abituati a considerare i propri dipendenti come strumenti docili del proprio predominio, i grandi signori feudali, e al vertice della loro gerarchia lo stesso imperatore, non riuscivano piú a fare distin-

zione fra quello che era l'ambito del loro potere politico-economico e quella che era la zona inviolabile delle autorità gerarchiche sacramentali.

D'altro canto, entrati a far parte automaticamente del frazionato potere politico-feudale, i vescovi erano naturalmente indotti a scambiare le loro mansioni strettamente religiose con mansioni politico-economiche. E poiché la dignità vescovile non aveva mai cessato di essere una dignità elettiva, si comprende come l'abuso consuetudinario di ogni procedimento elettivo, il mercimonio, cioè, che assumeva in questo caso carattere simoniaco, si fosse insinuato funestamente negli alti gradi della gerarchia ecclesiastica.

Ma che la crisi della vita ecclesiastica non fosse circoscritta a questo già di per sé grave inconveniente, che investisse tutta la sottostante concezione della spiritualità e del sacerdozio, lo si vede ben chiaro dalla recisa rivendicazione della vita celibataria per il clero, che figura tra i capisaldi del programma riformatore.

Se nei secoli precedenti la stessa visione agostiniana della vita, improntata a cosí fosco pessimismo antropologico, aveva di per sé, senza ininterrotto bisogno di pressioni e di sanzioni gerarchiche, raccomandato, specialmente per il clero, la vita continente, ora che l'antropologia agostiniana si era offuscata e il prestigio se ne era affievolito, occorreva, quanto meno sul terreno della gerarchia sacerdotale, tassativamente fare dello stato celibatario la condizione indeclinabile del ministero sacramentale.

Era stata la primitiva regola delle elezioni vescovili, che queste fossero effettuate in pari tempo dal clero e dal popolo. Ben presto il clero delle cattedrali, quello che piú da presso e piú sollecitamente poteva constatare la vacanza della sede ed essere interessato ad essa, cominciò ad assumere una parte direttiva nelle nomine. Il clero della campagna circostante e il laicato venivano cosí a costituirsi automaticamente come un corpo separato, con interessi propri e con finalità diverse da quelle del clero delle cattedrali. Si aggiunga che tutte le autorità politiche, dalle piú alte alle piú circoscritte, tutte avevano particolari interessi da tutelare di fronte alla gerarchia episcopale. Non erano forse i vescovi i consiglieri spirituali della Corona e non potevano rappresentare un pericolo e una concorrenza qualora non se ne fosse assicurata la docile soggezione?

Abusi della piú varia natura si erano già venuti introducendo nella amministrazione ecclesiastica. Le chiese parrocchiali venivano largamente considerate come semplici proprietà private e in molti casi assegnate all'incanto. Gli edificatori di chiese come i loro patroni trattavano i preti in cura d'anime quali propri vassalli.

Là dove i sovrani mantenevano il potere di nominare vescovi, la simonia divenne, in un regime come il feudale, cosa naturale e consuetudinaria. Sinodi locali, dalla metà del secolo X in poi, tornano costantemente sui divieti fatti alle autorità laicali di intromettersi nell'amministrazione e nel regime gerarchico della

Chiesa. Silvestro II aveva già proclamato che la simonia è la piú grave iattura della vita cristiana. I predicatori dell'ascetismo e i rappresentanti dello spirito monastico insistevano d'altro canto, e se ne comprende la ragione, sulla necessità preliminare di raddrizzare e di innalzare la vita morale del clero.

Si possono ricordare a grandi linee le tappe di sviluppo della disciplina celibataria ecclesiastica. A Nicea, nel 325, i vescovi adunati, mentre vietavano ad un prete di tenere nella propria casa altra donna che non fosse la madre o la sorella, si erano però astenuti, principalmente indotti dalla protesta calorosa di Pafnuzio, dall'imporre il celibato ecclesiastico. E l'Oriente si mantenne sempre piú condiscendente e largheggiante in materia.

L'Occidente invece, attraverso i sinodi cartaginesi del tramonto del IV secolo e degli inizi del V, e i sinodi di Toledo e di Orléans della prima metà del VI secolo, sulla falsariga di decretali dei Pontefici romani dall'epoca di Damaso, attraverso quella di Siricio, fino ad Innocenzo I, si era sempre piú nettamente pronunciato contro il matrimonio dei preti. Leone I fu ancora piú rigoroso nell'estendere la pratica celibataria anche ai gradi inferiori dello stato ecclesiastico. E il codice teodosiano dichiarava illegittimi i figli dei membri del clero.

Ma di periodo in periodo e da località a località le consuetudini locali si erano molto di frequente allontanate dalla disciplina canonizzata. Durante l'epoca carolingica i costumi si erano fatti ancora piú liberi e il feudalismo del X e dell'XI secolo era venuto

a porre piú scandalosamente allo scoperto le conseguenze perniciose della vita matrimoniale del clero. I sacerdoti coniugati, non diversamente dai laici, non avevano altra preoccupazione che quella di impinguare i loro figli e di manomettere a loro vantaggio benefici ecclesiastici. Preti e vescovi per eredità vengono a rappresentare un'imminente minaccia alla stessa consistenza della proprietà ecclesiastica.

Ed ecco che noi vediamo come nei sinodi del X e dell'XI secolo il celibato ecclesiastico e la simonia compaiono come argomenti di attuale e cocente interesse.

Roma non si era sottratta alla contaminazione universale. Anche lí il feudalesimo aveva gettato e steso le sue propaggini. Famiglie come quella dei Crescenzi e quella dei conti di Tuscolo avevano finito col fondare altrettante dinastie feudali, ciascuna delle quali si sforzava di manomettere e di captare a proprio profitto le dignità ecclesiastiche. Quando Sergio IV nel 1012 moriva, le case rivali accamparono ciascuna un Pontefice di propria elezione: Gregorio sostenuto dai Crescenzi, Teofilatto sostenuto dalla propria famiglia, i conti di Tuscolo.

L'Impero, che era nato come salvaguardia della divisione cristiana fra poteri politici e poteri religiosi, veniva automaticamente, in virtú stessa delle deviazioni imposte dalle infiltrazioni feudali al potere papale, ad essere indicato come arbitro sulla legittimità stessa della dignità pontificale.

Stava per avvenire in Occidente qualcosa che avrebbe creato situazioni del tutto diverse da quelle che il cesaro-papismo aveva creato in Oriente, dove il patriarcato bizantino si era costituito spontaneamente docile strumento nelle mani del potere politico, e di rimbalzo l'Impero aveva fatto risentire la sua azione preponderante e la sua manomissione irriverente sulla dignità vescovile. In Occidente era la deformazione feudalistica dell'episcopato che portava l' Impero ad assumere, di fronte al potere papale conteso fra famiglie nobili romane, atteggiamento di arbitro e di giudice.

Roma era in questo momento nettamente divisa fra partiti gentilizi. Teofilatto aveva scelto come sede il Laterano e Gregorio, la creatura dei Crescenzi, aveva dovuto prendere il largo.

Nel Natale del 1012 egli si presentava come un questuante alla corte dell'ultimo discendente della dinastia sassone, Enrico II il Santo, a Pohlde, chiedendo, quasi si trattasse di una investitura feudale, il riconoscimento delle sue infule sacerdotali. Enrico, nonostante tutta la sua deferenza per le autorità religiose, si astenne da qualsiasi verdetto immediato e promise di esaminare personalmente la posizione reciproca dei due rivali. A buon conto prese sotto custodia il pastorale pontificio, quasi si trattasse di una pura e modesta insegna vescovile. D'altra parte, pur da lungi Teofilatto aveva fatto alla sua amata sede di Bamberga un trattamento di tale privilegiata benevolenza che il favore di Enrico non poteva mancargli. Scesi in Italia nel febbraio del

1013, Enrico II e la sua sposa Cunegonda erano incoronati da Teofilatto a Roma nel febbraio dell'anno successivo.

Teofilatto aveva assunto il nome di Benedetto VIII. Pontefice fino al 1024, si mostrò consenziente con l'imperatore nelle sue idee di riforme ecclesiastiche. Nel sinodo di Pavia del 1018 denunciò apertamente le piaghe del clero: concubinato e simonia. La principale sua preoccupazione sembrava essere quella di salvare ad ogni costo la proprietà ecclesiastica, che rischiava di essere rovinosamente alienata attraverso accaparramenti familiari.

Enrico II fece propri i decreti sinodali, bandendoli per tutto il suo territorio imperiale al sinodo di Goslar. Si direbbe, a giudicare dalle piú appariscenti enunciazioni esteriori, che mentre all'imperatore preme la riforma morale del clero, sapendo che un clero piú direttamente e intensamente volto alle sue mansioni spirituali lascerebbe campo libero alla illimitata sua autorità politica, al Pontefice stiano a cuore soprattutto la dignità esteriore e la potenza economica del clero stesso, avvertendo d'istinto che solo una salvaguardia materiale può garantire un esercizio piú incontrollato dei poteri spirituali e carismatici. Cosí arduo è nella pratica quotidiana della vita mantenere quella linea confinale tra spirituale e materiale che è alla base della esperienza evangelica.

A Benedetto VIII, morto nel giugno del 1024, succedeva suo fratello Romano che prese il nome di Giovanni XIX. Due anni dopo egli coronava in San Pietro il nuovo imperatore della casa Salica, Corrado, e la sua sposa Gisea.

Dopo otto anni di Pontificato Giovanni XIX moriva. Ne prendeva il posto un altro Teofilatto della famiglia dei conti di Tuscolo, che assunse il nome di Benedetto IX. La sua figura compare nella cronaca del tempo sotto il gravame delle piú dure accuse di depravazione e di immoralità. Politicamente, spinse all'estremo limite possibile la sua condiscendenza al potere imperiale. Nel 1038 egli scomunicava l'arcivescovo di Milano, Ariberto, solo reo di fomentare movimenti di incipiente ribellione all'autorità imperiale.

A Roma Benedetto IX non riesce, o per la sua indegnità o per i conflitti partigiani di famiglia, a mantenere indisturbato il suo potere. Una ribellione del 1044 lo caccia dalla città. Il popolo elegge al suo posto Giovanni vescovo di Sabina, che assume il nome di Silvestro III. Ma Benedetto riesce a rioccupare la sede dove si mantiene per poco tempo.

Costretto dalla irriducibile opposizione romana, abbandona la dignità pontificia per cederla al suo padrino Giovanni Graziano, arciprete di San Giovanni a Porta Latina, che prese il nome di Gregorio VI.

La situazione generale della Chiesa e della moralità ecclesiastica appariva sempre piú chiaramente tale da esigere una ricostituzione *ab imis* della contaminata disciplina morale.

Al fianco di Gregorio VI noi vediamo per la prima volta comparire la figura di Ildebrando. Si vociferò che alla sua elezione non fosse estranea l'azione simoniara di Pietro di Leone, il nipote

del banchiere ebreo Baruch che era passato al cristianesimo qualche decennio prima e ricevendo il battesimo aveva gettato le basi della fortuna della propria famiglia, costituendosi:finanziatore del Pontificato nella lotta che il Pontificato stesso era venuto ingaggiando per le investiture.

Si poteva prevedere che una delimitazione di rapporti e di giurisdizioni tra Papato ed Impero, nei riguardi della disciplina clericale in genere e dell'autonomia episcopale in specie, sarebbe divenuta ben presto una necessità per entrambe le parti.

Nel 1039 all'imperatore Corrado succedeva Enrico III. Con questo nuovo sovrano veramente l'Impero veniva a schierarsi di fronte al Pontificato in un programma di rivalità e di sopraffazione che non poteva non provocare dall'altra parte una reazione tenace e irriducibile.

Nel 1045 Enrico scendeva in Italia. E in un sinodo tenuto a Pavia il 25 ottobre, denunciava pubblicamente e solennemente quell'accusa di simonia contro tutti gli alti dignitari ecclesiastici che doveva dare alle sue relazioni con la Chiesa un carattere saliente.

Come primo suo gesto egli ricostituí Ariberto sulla sua sede milanese. Era una riparazione a cui si sentiva spinto dal suo desiderio di apparire al cospetto del mondo immune da qualsiasi risentimento e da qualsiasi interesse strettamente dinastico, in procinto com'era di purificare le elezioni vescovili per avere, si potrebbe dire, mano piú libera nel designare egli i vescovi.

Sotto di lui le elezioni vescovili e abbaziali per opera dei Capitoli delle chiese cattedrali divengono cosa completamente ignorata. Enrico fa direttamente e personalmente le nomine e nella cerimonia dell'investitura non solamente conferisce il pastorale, ma anche l'anello. Convoca sinodi a suo piacimento e in essi spiega quella medesima parte che altra volta l'imperatore Costantino aveva spiegato a Nicea.

Dopo il sinodo di Pavia Enrico III si trasferiva a Piacenza dove Gregorio VI venne ad incontrarlo. Di là scesero insieme a Sutri dove si tenne un nuovo sinodo. Il contatto personale dei due personaggi mise senz'altro allo scoperto la profonda irriducibilità delle reciproche prospettive.

Le vociferazioni sul mercimonio che avrebbe contaminato l'elezione di Gregorio portarono forse ad una deposizione. Sta di fatto che dopo Piacenza le relazioni di Enrico e di Gregorio cambiano radicalmente. Se Enrico si lascia influenzare dalle voci di elezione simoniaca propalate contro Gregorio, Gregorio d'altro canto si prende la rivincita rifiutandosi di legittimare il matrimonio di Enrico con Agnese di Poitou, come viziato da gravame illecito di consanguineità. Gregorio fu esiliato in Germania, dove rimase fino alla sua morte nel 1047. Ormai Enrico dava apertamente a divedere il suo modo di concepire i rapporti fra Pontificato e Impero.

All'epoca di Carlo Magno, Roma, spinta dalla tradizione piú pura della dottrina evangelica sulla separazione dei poteri religiosi dai poteri politici, aveva, data la circostante temperie storica, ben provveduto all'organizzazione unitaria del mondo occidentale, creando di fronte a sé, e mercè l'investitura carismatica, un potere politico universale, chiamato a riassumere nelle proprie mani tutto quell'esercizio di mansioni ordinarie che la Chiesa non poteva assolvere direttamente e che d'altra parte erano naturalmente subordinate alla universale realtà della Chiesa, corpo mistico di Cristo. Non era stato necessario allora, nella piena consapevolezza del significato da attribuire al gesto santificatore del Pontificato, definire l'ambito rispettivo dei due poteri.

Nello sviluppo dell'esperienza cristiana, cosí sul terreno dottrinale, come in quello disciplinare, le definizioni troppo minute e troppo precise sono sempre il sintomo di una deficiente o impoverita coscienza religiosa.

Soltanto dopo che lo sviluppo crescente del feudalesimo, con le sue esorbitanze del potere religioso sul terreno della ricchezza e della potestà laica, e del potere laico sul terreno religioso, era venuto ad ottundere il senso riverente e il rispetto istintivo delle reciproche giurisdizioni, la necessità di una esplicita definizione in materia si fece sentire.

In due secoli e mezzo di convivenza fra Papato ed Impero, l'Impero era venuto smarrendo la sensazione della propria subordinazione, ed era giunto ormai a considerare il Papato alla stregua di un qualsiasi vescovado, su cui l'Impero potesse accendere la sua ipoteca ed esercitare la sua manomissione. Le posizioni sembravano rovesciate. Un Papa aveva creato l'imperatore. Gli imperatori avevano imparato a non rifuggire dal creare essi i Papi. Enrico III non solo confina Gregorio VI in fondo alla Germania, ma non riconosce i diritti né di Benedetto IX né di Silvestro III. Per suo volere Suigero di Bamberga fu nel Natale del 1046 proclamato Papa e col nome di Clemente II coronò Enrico ed Agnese.

I romani si lasciano spogliare di qualsiasi partecipazione nei diritti elettorali e conferiscono ad Enrico il titolo di patrizio.

L'anomalia della situazione salta agli occhi. In un sinodo tenuto a Roma nel gennaio del 1047 Clemente II, che frattanto aveva conservato la sua sede vescovile di Bamberga, pronuncia decreti di deposizione contro i rei di simonia, quasi una nomina al Pontificato per volere imperiale non fosse essa stessa viziata in radice, anche se non mercanteggiata a suon di valsente.

Ma la reazione alla indebita ingerenza dell'imperatore non poteva mancare. C'era qualcuno in Italia che poteva ormai levarsi contro l'intollerabile predominio dell'imperatore teutonico, deciso a trattare il Pontificato come uno dei suoi vescovadi d'oltre Alpe. Ed era il marchese Bonifacio di Toscana, il cui avo Azzo e

il cui padre Tedalda, appoggiati del resto dagli imperatori teutonici, favorevoli al sorgere di una grande signoria feudale in Italia che potesse tenere in scacco le indocili famiglie romane, erano venuti successivamente arrotondando i propri domini con le città di Mantova e di Ferrara e con la Marca della Toscana. Fu Bonifacio che alla morte di Clemente II, nell'ottobre del 1047, favorí la reintegrazione di Benedetto IX. Ma non fu in grado di mantenerlo sul seggio pontificale, ché Enrico mandò a Roma un suo nuovo candidato: Poppone, vescovo di Bressanone, che prese il nome di Damaso II.

Il quale tuttavia non fu Papa che per ventitré giorni. Questa volta Enrico nominava un suo consanguineo, Brunone di Toul, il quale veramente, nonostante l'origine cosí poco irreprensibile del suo potere pontificio, assunse come Papa una linea di condotta che doveva felicemente portare le aspirazioni alla riforma al loro vittorioso coronamento. Era nato nel 1002 e destinato fin da fanciullo alla carriera ecclesiastica. Educato nelle migliori tradizioni del monachismo benedettino, era poi passato alla corte imperiale donde era stato destinato alla sede vescovile di Toul nel 1027. Designato dall'imperatore alla sede papale, agli inizi del 1049, scendeva verso Roma accompagnato da Ildebrando.

La formalità dell'elezione romana era indispensabile: ebbe luogo, e il neo eletto, preso il nome di Leone IX, cominciò subito a spiegare la sua prodigiosa attività. Il suo Pontificato è scaglionato da sinodi tenuti non soltanto a Roma, ma anche altrove.

Dovunque, egli bandisce i suoi decreti contro la simonia e contro il matrimonio ecclesiastico, dichiarato solennemente e ripetutamente una forma intollerabile di concubinato. Particolarmente notevole il sinodo tenuto a Reims nell'ottobre del 1049. In Francia la simonia era ormai consuetudine invalsa. Il Pontefice la condanna solennemente, appellandosi ai canoni di Calcedonia ribaditi nei sinodi parigini dell'epoca carolingica. Da Reims il Papa passava a Verdun, a Metz, a Treviri, a Magonza, dove nell'ottobre del medesimo anno fu parimenti tenuto un numeroso sinodo, nel quale di nuovo la simonia e il concubinato ecclesiastico furono solennemente riprovati.

Scendendo poi in Italia, Leone teneva sinodi a Roma, a Salerno e a Siponto, in territorio ormai già divenuto possesso normanno. Dovunque i vescovi simoniaci erano deposti e sostituiti sulla libera designazione del popolo. Dall'Italia il Pontefice risaliva attraverso la Borgogna e la Lorena in Germania, donde tornava per il sinodo pasquale da tenersi nel 1051 a Roma.

Mano mano che si veniva cosí svolgendo, per opera di un Pontefice designato dall'imperatore, il programma della riforma morale alla quale l'imperatore non poteva che fare buon viso ripromettendosene una piú larga autonomia giurisdizionale, mentre in realtà preparava la grande riscossa religiosa contro il proprio stesso predominio, gli orizzonti della politica pontificia si ampliavano e si precisavano nello spirito del Pontefice.

Già i piani della Crociata in Levante, mentre il Mezzogiorno d'Italia diviene feudo normanno e il potere politico pontificio sente dinanzi a sé profilarsi una pericolosa minaccia, vengono spiegandosi nello spirito del Pontefice. Egli avrebbe voluto, per i fini del riscatto d'oltre mare, l'appoggio cosí di Enrico come dell'imperatore Bizantino, Costantino IX. Il Pontificato ripristinato nella sua interezza morale non avrebbe dovuto estendere la sua supremazia su quell'Oriente troppo a lungo e troppo pericolosamente ormai scisso dall'Occidente? Di qui sorgono nello spirito di Leone i propositi di una campagna antinormanna e di negoziati con Costantinopoli, che spiegano le oscillazioni della politica bizantina all'epoca di Michele Cerulario.

È in questo stesso momento, nel 1052, che i possessi temporali della Santa Sede acquistano piú preciso e definito carattere giuridico, quando Benevento, che aveva cacciato i superstiti Longobardi, si dà al Pontefice che riceve conferma del nuovo dominio dall'imperatore stesso a Worms, in cambio della sua Bamberga. Attraverso questa stessa incorporazione di Benevento nei dominî pontifici, il Pontificato veniva a trovarsi ancor piú direttamente a contatto con i Normanni.

In realtà la calata dei Normanni nel Mezzogiorno d'Italia e la loro organizzazione civile dopo il periodo del fortunato iniziale brigantaggio, avrebbero potuto rappresentare per i Papi un'ottima pedina nel loro scacchiere politico-territoriale, se la vicinanza dei nuovi signori e soprattutto il loro metodo disinvolto e

sbrigativo per dirimere le controversie non avessero costituito una incognita troppo minacciosa. Non c'era davvero da star sicuri dinanzi ad uomini come Roberto il Guiscardo che, iniziate le sue fortune come comandante di una piccola guarnigione, lasciata a guardia della valle del Crati dopo la penetrazione nella Calabria cosentina, aveva mostrato di saper magnificamente vivere a prezzo di ricatti e di ruberie.

Le ragioni pertanto che inducevano Papato ed Impero a coalizzarsi ora nella lotta anti-normanna e piú largamente nella rivendicazione del Mediterraneo, erano chiare e impellenti. Con i Normanni che, scesi nel Mezzogiorno, ne avevan fatto il teatro delle loro brigantesche imprese, c'era da temere il peggio.

Sicché Leone IX aveva preso tutte le sue precauzioni, quando si decise a fronteggiare la situazione meridionale e a salvaguardare l'effettivo esercizio di quelle donazioni imperiali che fino allora erano un po' rimaste lettera morta. Ma male gliene incolse, nonostante i preparativi della vigilia. Alla battaglia di Civitate sul Fortore, il 17 giugno 1053, Leone IX era fatto prigioniero dalle truppe normanne.

Fu per il Papato un'umiliazione terribile, che i cronisti partigiani riescono male a dissimulare. Il Pontificato, che aveva iniziato la sua campagna per la purificazione della vita ecclesiastica, sostenuto dall'Impero che sentiva di poter fare assegnamento su un clero celibatario e morigerato piú che su un clero trascinato dalla stessa sua degenerazione morale ad assumere parvenza di

ingorda e violenta casta feudale, si trovava ora d'altra parte impegolato nelle competizioni belliche e territoriali, imposte dalla sua posizione di sovrano terreno e dal suo troppo intimo collegamento con l'Impero.

I Normanni seppero essere per il Pontefice prigioniero cavallereschi. Lo lasciarono in libertà. Ma Leone IX non sopravvisse alla umiliante indicibile amarezza e rientrava a Roma nell'aprile del 1054 per morirvi.

La vittoria di Civitate fu per i Normanni il punto di partenza di tutta una nuova serie di conquiste. Il successore di Leone IX, Vittore II, Gebeardo di Eichstadt, già consigliere di Enrico, e ancor meno i Papi che succedettero a lui, Stefano IX e poi, dopo il breve Pontificato di Niccolò II, Alessandro II, non riuscirono a mantenere la politica papale a quel medesimo livello di operosità insonne e vigile a cui l'aveva portata la mirabile solerzia di Leone. Si direbbe che la situazione fosse cosí irta di contraddizioni e di difficoltà, e d'altro canto gli interessi in contrasto fossero ancora cosí intimamente collegati ed aggrovigliati, da non permettere una linea di condotta sempre ferma, lucida, chiara, diritta.

È soltanto Ildebrando che appare compiutamente consapevole di quella che deve essere la rotta da seguire nel programma della purificazione ecclesiastica, e conscio del fatto che, come semplice consigliere, egli non può spiegare in pieno le sue attitudini e la sua adamantina volontà.

In fondo c'era un'insidia nascosta nella stessa rivendicazione del celibato ecclesiastico e della eliminazione di qualsiasi elemento simoniaco nella acquisizione delle dignità ecclesiastiche, troppo facilmente confuse con le profane dignità feudali. Il fatto che il sovrano imperiale fosse cosí caldo e pronto patrocinatore della purificazione del clero quando in pari tempo tendeva ad approfittare del suo favore presso i Pontefici per accaparrare per sé il diritto di designazione e di investitura vescovile, doveva suscitare nell'animo accorto e sensibile di Ildebrando il quesito tormentoso se sotto la rivendicazione morale della dignità ecclesiastica non si nascondesse da parte del potere politico un sinistro e subdolo proposito di manomissione, a danno della piena autonomia dei poteri carismatici e sacramentali. Questi Pontefici, che sono scelti tra le file dei cortigiani e che nell'attuazione del programma riformatore chiedono e ottengono la cooperazione imperiale, corrono rischio di porsi a servizio di questo potere, anche quando sembrano mirare a null'altro che alla reintegrazione del costume celibatario del clero.

La riforma viene palesando di momento in momento tutte le sue piú riposte esigenze e tutte le sue piú vaste postulazioni.

E il programma riformatore avrà la sua piena attuazione solo quando Ildebrando, innalzato al Pontificato, potrà mandare avanti di pari passo il miglioramento dei costumi ecclesiastici a cui avevano dato opera esclusivamente, si direbbe, i suoi predecessori, e la lotta fiera, irriducibile, pronta al martirio, contro le

inframmettenze dei poteri imperiali nella gestione dell'amministrazione della grazia.

Senza dubbio l'opera sinodale e l'attività disciplinatrice di Leone IX erano state insigni. Egli aveva portato i vescovi ad un piú intimo e costante contatto con Roma e aveva rinnovato e amplificato il controllo papale sui paesi europei. Una grande cosa soprattutto egli aveva fatto, nell'innalzare la potestà del collegio cardinalizio. I suoi molteplici viaggi, i numerosi sinodi lontani da Roma che egli aveva presieduto, avevano fatto sentire a distanza la giurisdizione pontificia, di modo che quando il diritto canonico venne a sanzionarne le mansioni, la situazione era già matura. A questi sinodi partecipavano ormai non soltanto i vescovi, ma anche gli abbati in numero crescente. Essi venivano a costituire una solida falange di riformatori e il nucleo pronto della maggioranza pontificia.

Il Pontificato di Leone IX pertanto appare ricco di spunti e di principi che avrebbero avuto un religioso sviluppo. Anche il suo successore Vittore II fu poco e raramente a Roma. I suoi viaggi lo portarono di nuovo in Germania. Si trovò cosí al letto di morte di Enrico, che egli stesso seppellí a Spira. E ad Aquisgrana egli insediava sul trono il giovane Enrico IV. La sua presenza e la sua esperienza furono elementi preziosi per l'imperatrice Agnese, ora reggente. Egli moriva ad Arezzo il 28 luglio 1057 e a pochi giorni di distanza, nel dí commemorativo del Papa Stefano I, era nominato a succedergli Federico di Lorena col

nome di Stefano IX. La sua elezione fu completamente libera. Soltanto nel dicembre successivo una deputazione fu spiccata da Roma per informare della sua nomina la corte imperiale.

Era stato canonico di Liegi e le sue ricchezze, accresciute dai doni ricevuti a Costantinopoli in occasione di una sua legazione, ne avevano fatto popolare il nome. Ma la sua anima era profondamente monastica. Il suo breve Pontificato non merita di essere segnalato che per la palesata ostilità ai Normanni e per la scelta di Pier Damiani alla dignità di vescovo di Ostia: un posto che il solitario di Fonte Avellana non amò gran che, e da cui chiese di essere nel 1070 esonerato da Papa Alessandro II. La morte di Stefano IX il 29 marzo del 1058 diede alla nobiltà romana una possibilità da lungo vagheggiata. L'Impero e il Papato erano in quel momento privi di qualsiasi contatto scambievole. Nuove potenze, la toscana e la normanna, si erano profilate in Italia. Gerardo, conte di Galeria, formato un partito solo con i conti di Tuscolo e con i Crescenzi, mise a movimento la città il 5 aprile 1058, riuscendo a fare acclamare dal popolo e dal clero, non senza corruzione simoniaca, Giovanni Mincio, cardinale vescovo di Velletri, che prese il nome di Benedetto X.

Mancavano i cardinali piú in vista: Umberto che era a Firenze, Ildebrando che era sulla via del ritorno dalla Germania dove si era recato ad annunciare l'elezione di Stefano. Gli altri però non si lasciarono sopraffare dalle mene del conte di Galeria e prefe-

rirono abbandonare la città e raccogliersi in Toscana. Giudicando radicalmente illegittima la nomina di Benedetto, nominavano a Siena nel dicembre 1058 Gerardo, vescovo di Firenze, che prese il nome di Niccolò II. Si trattava ora di eliminare l'intruso Benedetto X. A tal fine un sinodo fu tenuto a Sutri. Dopo di che, con l'appoggio dei Normanni di Riccardo di Aversa, Niccolò II poteva entrare a Roma nel gennaio del 1059. Benedetto fu catturato, deposto, spogliato delle vesti e imprigionato nell'*hospitium* annesso alla chiesa di Sant'Agnese sulla via Nomentana.

L'ascesa di Gerardo veniva a segnare l'evasione della nomina pontificia dalla sfera strettamente romana e d'altro canto l'alleanza dei Normanni guadagnata mercè l'azione di Desiderio, abbate di Montecassino, era venuta a dare al Pontefice un sostegno indipendente cosí dall'Impero come dalla popolazione dell'Urbe. Nell'intervallo di tempo intercorso fra la sua installazione sul seggio pontificio e il sinodo di Pasqua, Niccolò visitava Spoleto, Farfa, Osimo, dove il 6 marzo 1059 sceglieva Desiderio come cardinale.

Siamo ad un momento capitale nello sviluppo del programma riformatore ecclesiastico e nel medesimo tempo nella legiferazione dei rapporti politici tra Papato, potenza romana, Impero. Per una felice convergenza di circostanze, il Papato sente di potere, in un momento di largo respiro e di relativa autonomia di movimenti, cogliere l'occasione per innestare il programma integrale della riforma cosí morale come giuridica sulla propizia

temperie circostante. L'Impero è lontano e rappresentato da un minorenne. Quei Normanni che erano apparsi al Papato come un pericolo e una minaccia a sud, hanno prestato man forte nella soppressione del piccolo scisma provocato dalla nomina abusiva e irregolare di Benedetto X.

Può darsi benissimo che l'idea di fare ricorso ai Normanni per imporre il vero Papa Niccolò II non sia balenata che occasionalmente alla mente di Ildebrando, che frattanto aveva ripreso il suo posto a fianco del Pontefice. Ma d'altro canto l'occasione era troppo propizia perché non la si cogliesse a volo per imporre senz'altro, con atto brusco e risolutivo, una disciplina definitiva all'elezione pontificia, sottraendola a qualsiasi ingerenza dell'imperatore che si era troppo facilmente accostumato a considerare la sede vescovile romana come uno dei suoi vescovadi nazionali e feudali, cercando in pari tempo di mettere in salvo e al sicuro un simile provvedimento con una duratura alleanza con i Normanni, di cui si accaparrava cosí la cooperazione.

C'è qui un sottile e complicato giuoco politico, che ci fa vedere come il Pontificato fosse ormai sceso cosí addentro nel groviglio dei contrasti terreni da non potersene piú facilmente districare. Si era venuta consumando, fino ad estinguersi, quella visione dei trascendenti fini dell'amministrazione ecclesiastica e quella sensazione della caducità irrimediabile del mondo che avevano sostenuto altra volta, all'epoca per esempio di Gregorio Magno, la politica supernaturale della Chiesa di Cristo. Ma ad

ogni modo la consapevolezza rigida e fiera della inviolabilità e della incomunicabilità del magistero religioso era ancora alla base della complessa diplomazia pontificia.

Il 14 aprile del 1059 un gran sinodo era tenuto da Niccolò II al Laterano. Vi partecipavano 113 vescovi.

Precedenti decreti avevano regolato l'elezione del Papa. Stefano III nel 769, Stefano IV nell'816, avevano lanciato l'anatema contro chiunque avesse contestato la legittimità di una elezione pontificia fatta concordemente dal clero al completo della Chiesa romana. Ottone I dal canto suo aveva rinnovato il provvedimento di Lotario I nell'824, con cui la canonica e legittima elezione di un Papa attraverso il consenso del clero e della nobiltà del popolo di Roma doveva portare alla consacrazione solo se il neo eletto avesse giurato fedeltà all'imperatore.

Ecco dunque una disciplina canonica completa. Ma l'esperienza aveva mostrato come le ambizioni dei nobili, la pressione imperiale, le sollevazioni popolari, il flagello della simonia, avessero inquinato Roma non meno delle altre Chiese.

I Papi di nomina germanica avevano patrocinato la riforma morale del clero, ma a prezzo della libertà ecclesiastica. Ora che il programma della rivendicazione etica della disciplina ecclesiastica era in pieno sviluppo, bisognava garantire l'assoluta libertà della nomina pontificia.

Ed ecco che il sinodo lateranense dell'aprile del 1059 emanava un solenne decreto sulla nomina papale. Riportandosi agli avvenimenti romani svoltisi alla morte di Stefano IX e denunciando apertamente «la simoniaca eresia» che aveva messo a repentaglio con la nomina di Benedetto X la purezza della Sede Apostolica, il sinodo annuncia di volere prudentemente immunizzare la Sede pontificia da altri disordini del genere e mettere al sicuro da ogni rischio e da ogni contaminazione la santità della trasmissione del potere apostolico. Ed ecco quel che sanziona: «Non appena venga a mancare il Pontefice di questa Chiesa romana universale, i cardinali vescovi, dopo avere scambievolmente esaminata con lo scrupolo piú vigile la situazione, aggreghino a sé i cardinali chierici, dopo di che il rimanente clero e popolo sarà ammesso ad esprimere il proprio consenso per la nuova elezione. Onde evitare qualsiasi varco al malanno della venalità, solo i ceti religiosi dovranno essere i promotori nella elezione pontificia e gli altri dovranno venire dopo in linea subordinata. Nomineranno uno del loro grembo, se ve n'è di idoneo. Qualora nella Chiesa romana non si ritrovi una personalità ritenuta veramente meritevole della nomina, si sceglierà da altra Chiesa. Ché se la perversità di male intenzionati minacci di prevalere sí che una sincera e gratuita elezione non sia possibile nella città, i cardinali vescovi con rappresentanti del clero e del laicato avranno il diritto di eleggere il Pontefice della Sede Apostolica laddove lo avranno giudicato piú conveniente».

Consapevole però della delicatezza del momento e della gravità della decisione presa, il sinodo non manca di aggiungere alle prescrizioni riguardanti la libera nomina pontificale una clausola che vuole salvaguardare le suscettibili pretese imperiali. Nel decreto è detto esplicitamente che quanto si stabilisce vuole lasciare «salvi ed intatti l'onore e la riverenza per il diletto figlio nostro Enrico, che è attualmente re e si spera possa essere con la concessione di Dio futuro imperatore, come già in passato fu concesso, e per i suoi successori che abbiano impetrato il medesimo diritto da questa Sede Apostolica».

Niccolò, e molto piú probabilmente Ildebrando, non dovettero dissimularsi affatto le sfavorevoli ripercussioni che questo ardito decreto poteva suscitare alla corte imperiale, ed immediatamente si diedero a cercare un alleato che potesse in qualche modo salvaguardare alle spalle la sede romana.

Nel mese di agosto il Papa si incontrava a Melfi con i due capi normanni Riccardo di Capua e Roberto il Guiscardo. I Normanni avevano già tentato di ottenere da Leone IX il riconoscimento della loro sovranità sugli Stati meridionali d'Italia, dove si erano installati. Ora Niccolò II concesse questo riconoscimento in nome della donazione carolingica. Roberto il Guiscardo otteneva il ducato di Capua. In cambio i due Normanni giuravano fedeltà al Pontificato romano. Un intreccio felice di circostanze aveva permesso cosí repentinamente al Pontificato di costituire

su basi precise ed incrollabili il libero svolgimento della elezione pontificia.

Il successore di Niccolò II morto nel 1061, Alessandro II, che occupa la sede pontificia fino al 1073, non può dirsi che fosse in grado di sfruttare in tutte le sue possibilità la politica cosí tenacemente mandata innanzi da Leone IX prima, da Niccolò II poi. Invece di perseverare nella via tracciata dagli ultimi Pontificati sotto l'assidua e costante operosità di Ildebrando, invece cioè di rivendicare sempre piú e di mantenere intatta l'indipendenza della Santa Sede al cospetto del potere imperiale, egli si lasciò dominare palesemente dalla regalità germanica. Prima sollecitò l'arbitrato della corte imperiale per metter fine allo scisma che accompagnò il suo avvento al soglio pontificio. Di piú, non seppe conservare alla Chiesa romana le alleanze che le aveva procacciato la sagacia accorta di Niccolò II. E troppo spesso, per riuscire grato ad Enrico IV e alla sua corte, Alessandro chiuse troppo benignamente gli occhi sui traffici a cui continuò ad essere in preda la nomina dei vescovi. La simonia e la corruzione continuarono a spiegare le loro fila, approfittando della attenuata vigilanza papale. Questo dodicenne Pontificato va considerato pertanto come una breve parentesi destinata quasi a preparare piú spedita la via e la ripresa a Ildebrando che, proclamato Papa alla morte di Alessandro nell'aprile del '73, doveva cosí eroicamente portare a compimento la lunga lotta papale per la libertà e la dignità del clero.

Alessandro II era morto il 21 aprile 1073. Proprio il giorno dopo Ildebrando, arcidiacono della Chiesa romana, era innalzato alla dignità pontificia col nome di Gregorio VII. Come si svolsero gli avvenimenti repentini e carichi di avvenire? Le versioni dei cronisti non sono concordi. Intorno alla figura del neo eletto dovevano ardere cosí prepotenti le pressioni politiche e religiose, che la leggenda si impadroní prestamente di quella data solenne accumulandovi su versioni contrastanti, attraverso le quali non è facile ricostruire con esattezza il corso degli eventi. D'altro canto, si tratta di sapere se in questa elezione precipitosa furono rispettate le clausole contenute nel decreto sull'elezione papale di Niccolò II.

In una lettera indirizzata solo due giorni piú tardi all'abbate Desiderio di Montecassino, Gregorio VII racconta egli stesso come sarebbero andate le cose: «Dopo aver preso consiglio, noi avevamo prescritto un digiuno di tre giorni e prescritto la recita delle litanie affinché Dio ci aiutasse a decidere quel che apparisse il partito migliore per l'elezione pontificale. Ma ecco che, mentre si procedeva nella chiesa del Salvatore alla sepoltura del defunto nostro signore Papa, si determinò in mezzo al popolo un grande tumulto e frastuono. In modo insensato si gettarono su di me senza darmi il tempo o la possibilità di parlare o di riflettere. È con la violenza che mi è stata imposta la dignità apostolica troppo pesante per me, sí che io posso dire col profeta: – Sono

stato trasportato in alto mare e la tempesta mi ha sommerso: io ho penosamente gridato, sí da fare inaridire la mia gola –».

La testimonianza autobiografica naturalmente non illumina tutti i lati oscuri della situazione. Noi abbiamo veduto come il decreto di Niccolò II del 1059 avesse fissato le regole da seguire nella elezione pontificia. È stato esso applicato rigidamente alla morte di Alessandro II? A norma di tale decreto, il vescovo di Roma doveva essere designato dai cardinali vescovi, confermato dagli altri cardinali, acclamato dal resto del clero e dal popolo. Ora, sulla base della stessa testimonianza di Gregorio, appare chiaro che l'elezione del 1073 si è svolta in un ordine che è precisamente l'inverso di quello prescritto dal solenne atto pontificio di Niccolò II. Infatti le acclamazioni popolari hanno preceduto e in qualche modo determinato il voto dei cardinali.

Possiamo pertanto prender nota di questa strana anomalia: il Pontefice, il cui nome è indissolubilmente legato alla grande riforma ecclesiastica e politica dell'XI secolo, è stato innalzato al soglio pontificio da un movimento popolare. E quasi ciò non bastasse, sembra che questo medesimo Papa, cosí valido e pertinace difensore dell'autonomia primaziale romana ed in genere dell'autorità vescovile al cospetto di tutte le potenze laiche, avrebbe chiesto la conferma della sua dignità religiosa al re tedesco. Dal complesso infatti delle testimonianze superstiti, piuttosto contraddittorie l'una con l'altra, pare di dover desumere che,

se Gregorio VII non ha direttamente notificato la propria elezione al re di Germania, che del resto in quel momento era in una condizione ecclesiasticamente irregolare, come recalcitrante all'applicazione in pieno dei provvedimenti romani sul clero simoniaco e concubinario; se non ha ricevuto la conferma reale, quanto meno ha ad ogni modo accettato la presenza di un rappresentante di Enrico IV alla propria consacrazione.

Bisogna tener conto della delicatezza della situazione generale e della provvida e duttile accortezza dell'uomo. Gregorio VII non è l'intransigente per partito preso, il nemico dichiarato e ostinato della regalità germanica e di ogni potere temporale.

Il 6 maggio 1073, a pochi giorni dunque di distanza dalla sua elezione, Gregorio scriveva a Goffredo di Lorena: «Per quanto riguarda il re, voi conoscete le nostre idee e le nostre aspirazioni. Nessuno, noi lo diciamo al cospetto di Dio, ha piú cura di noi della sua gloria presente e futura: nessuno la desidera con piú ardente brama di noi. Noi ci proponiamo, alla prima occasione, di trattare con lui, attraverso i nostri legati, in termini affettuosi e paterni, di quanto si riferisce alla prosperità della Chiesa e all'onore della dignità regale. Se egli ci ascolta noi saremo altrettanto felici della sua salvezza che della nostra. Ora egli sarà certamente salvato se, come giusto, egli dimostrerà la propria docilità ai nostri moniti e ai nostri consigli. Se al contrario, cosa che noi deprechiamo, egli dovesse renderei odio per amore, se egli dovesse bistrattare la dignità che ha ricevuto non è di certo su noi che

ricadrà, per volontà divina, la sentenza: – Maledetto l'uomo che trattiene la propria spada dal versare il sangue –». C'è in questa dichiarazione, severa e longanime nel medesimo tempo, la dipintura completa dell'uomo che non per nulla, a mezzo millennio di distanza, sembrava riprendere il nome e l'azione di Gregorio Magno della gente Anicia.

Mancherà a tutto il comportamento pontificale di Gregorio VII quel senso apocalittico della caducità delle cose terrene e della precarietà di tutte le potestà umane che aveva avvivato, al declinare del secolo VI, l'opera del primo Gregorio. Ma a parte questa unica differenza, risultato inevitabile della cambiata temperie storica, per tutto il resto si direbbe che Gregorio VII ripristini in pieno secolo XI la gesta mirabile del suo predecessore.

Non per nulla l'uno e l'altro uscivano da una fine e penetrante formazione monastica. Gregorio Magno era stato il celebratore di Benedetto e della sua istituzione, Gregorio VII porta sul soglio pontificio l'ideale lucente della riforma benedettina cluniacense. Era stato forse personalmente a Cluny: aveva ad ogni modo certamente amministrato quel cenobio benedettino di San Paolo oltre le mura dove lo spirito della riforma aveva dovuto essere imperiosamente introdotto. Ed è un'esperienza fondamentalmente monastica, vale a dire squisitamente mistica, quella che regge la grande opera ildebrandiana. Eppure, attraverso le similarità, quanta differenza fra lo spirito monastico di Ildebrando e quello di Gregorio Magno! È la stessa differenza fra il

primitivo benedettinismo e il monachismo della riforma cluniacense: quello, creatore di un tipo nuovo di vita aggregata, tutto concluso nella clausura della curtis religiosa, questo, tutto intento a salvare il feudalesimo monastico dalla degenerazione in un feudalesimo laico, che è la riduzione a stato profano di uno stato generato e cresciuto sotto l'egida di un'ispirazione spirituale, unicamente volta a Dio e ai fini trascendenti della sua regalità.

In Gregorio Magno, la metodica di governo come la pietà individuale sono costantemente sostenute e illuminate da una visione palingenesiaca del mondo, che è l'equivalente perfetto della febbrile aspettazione escatologica in cui si era mossa l'esperienza del cristianesimo primitivo. In Gregorio VII, nulla di tutto questo. La sua pietà è profonda e convinta. È una pietà squisitamente cenobitica. Ma è basata su una visione intima e carismatica che si regge indipendentemente da qualsiasi senso oscuro di imminenti catastrofi e di vaste palingenesi miracolose.

La devozione cristiana, anche nelle sue forme migliori, è entrata già in quelle forme di pietà individuale, a costituire la quale hanno contribuito le aspirazioni ascetiche della migliore spiritualità extra-cristiana.

Senza dubbio il tratto dominante del carattere di Ildebrando è una fede ardente illuminata da un potente calore mistico. Credente nel pieno senso della parola, Ildebrando scopre in tutti i fenomeni la mano provvidente e perseverante di Dio. Egli pro-

clama in tutte lettere che, abbandonato a se stesso, l'uomo è debole e fragile. Ogni operazione sua è in funzione della volontà divina, e in Dio solo occorre collocare qualsiasi speranza di salvezza cosí in questo mondo come nell'altro.

Precursore di quel che a breve scadenza sarebbe stato il tratto differenziale della religiosità e della devozione cistercensi, Gregorio è un fervidissimo inculcatore della devozione a Maria «innalzata al disopra di tutti i cori degli angeli, onore e gloria di tutte le donne, salvezza e nobiltà di tutti gli eletti, che sola ha meritato di essere in pari tempo vergine e madre, e di nutricare, secondo la natura, un Dio e un uomo».

Le asprezze e le traversie della sua vita fanno sentire a Gregorio il peso del suo schiacciante fardello, reso tollerabile soltanto dalla fiducia incrollabile nell'assistenza divina. Fede profonda, pietà ardente, sentimento della propria nullità umana e in pari tempo sconfinata fiducia in Dio, umiltà che non esclude la fierezza istillata dalla coscienza di difendere il grande patrimonio ecclesiastico, carità, bontà, misericordia, amore della pace e passione della giustizia, tali sono i tratti piú cospicui del carattere di Gregorio VII.

Se in momenti drammatici della sua carriera pontificale egli ha mostrato una durezza che ha sorpreso e in certo modo scandalizzato i piú intimi; se il sovrano spirituale ha pencolato anche lui in certi momenti verso l'esercizio di una autorità che troppo si rassomigliava a quella dei sovrani terreni, ciò è dovuto in pari

tempo e alla avvertita responsabilità di rappresentante del corpo mistico di Cristo nel suo inviolabile cammino nel mondo; e alla peculiare temperie storica in cui il Pontificato si trovava nel secolo undecimo, bisognoso di premunirsi dagli inconvenienti creati dagli stessi suoi istinti e in pari tempo incapace di riportarsi ormai piú a quella intransigente dialettica che aveva retto la Chiesa nel primo periodo della sua conquista.

Gregorio non tarda un giorno ad assumere in pieno l'esercizio del suo potere. All'indomani stesso della sua consacrazione pontificia, il 1° luglio 1073, scrive ai fedeli lombardi per esigere da loro che non riconoscano il loro arcivescovo Goffredo, investito dai precedenti decreti di anatema contro il clero simoniaco e concubinario.

Attraverso la voce di Gregorio VII si avverte la consapevolezza del Papato di essere giunto ad una svolta della sua storia. La creazione dell'Impero cristiano ha rappresentato una salvaguardia e un programma di unità europea. Ma l'Impero e in genere le autorità laiche hanno esorbitato dai loro poteri, immaginandosi che l'investitura papale avesse conferito all'Impero stesso, e quindi in linea subordinata alle potestà inferiori, diritti nella sfera della religiosità, negati dalla natura stessa della vita carismatica e dalla logica della sua disciplina.

Se l'Impero aveva assecondato gli sforzi del monachismo cluniacense e dei Papi che ne rappresentavano lo spirito, compiuti per la purificazione dei costumi ecclesiastici, qui l'Impero aveva

portato con sé le sue mire ed i suoi interessi. Quando si era trattato invece di affrancare la dignità vescovile da ogni taccia di simonia e di mercimonio; quando si era trattato parallelamente di affrancare le nomine a dignità ecclesiastiche, sia episcopali sia pontificie, da ogni indebita ingerenza laicale e politica, l'Impero, avvertendo la menomazione alle sue pretese totalitarie, aveva recalcitrato e si era irrigidito nella sua opposizione. Questa opposizione occorreva vincere ad ogni costo.

Il sinodo del 1059 aveva tassativamente proscritto l'investitura laica delle dignità ecclesiastiche. «Nessun ecclesiastico», aveva sentenziato il suo sesto canone, «riceva in alcuna maniera una Chiesa dalle mani di un laico, sia gratuitamente sia mercè un versamento di denaro». Poiché questo canone, sotto il Pontificato di Alessandro II, era rimasto piuttosto lettera morta, Gregorio VII non ne intraprende l'applicazione con brusca e violenta rigidezza. Le prime manifestazioni della sua politica di fronte ad Enrico IV rivelerebbero piuttosto un proposito condiscendente di trattative amichevoli. Anche col re di Francia e col re d'Inghilterra Gregorio VII cerca di instaurare relazioni di cordiale armonia. E in pari tempo si sforza di raggruppare intorno alla Santa Sede gli Stati italiani, il concorso dei quali può riuscirgli utile.

L'Italia meridionale, occupata dai principi normanni, aveva veduto i suoi collegamenti con Roma disciplinati dal sinodo di

Melfi. Ma poiché Alessandro II aveva sacrificato questi suoi alleati italiani per riconciliarsi con la Germania, Gregorio VII, ascendendo al soglio pontificio, trovava qui una situazione nuovamente offuscata e si accinse a rasserenarla. Alla fine del luglio 1073 si recava a Benevento, dove l'abbate di Montecassino, Desiderio, avrebbe dovuto procurargli un abboccamento con Roberto il Guiscardo. L'incontro però non ebbe luogo. Ad ogni modo l'andata del Papa valse a rafforzarne la posizione presso i rivali del Guiscardo stesso.

È in questo momento che le figure di Beatrice e di Matilde di Toscana si levano al fianco del Pontefice, come sue confidenti e sue alleate. Cugina di Enrico IV, Beatrice aveva sposato Bonifacio III, marchese di Toscana, assassinato nel 1052, ed in seconde nozze Goffredo di Lorena. Matilde, nata dal primo matrimonio nel 1046, aveva ereditato gli Stati di suo padre e sposato a propria volta un principe lorenese, Goffredo III il Gobbo, che, data l'influenza di cui disponeva nell'Impero, avrebbe potuto rendere alla Santa Sede i piú utili servigi. Gregorio vuol farsene un amico dirigendogli una Bolla nel 1073: egli spiega tutti gli argomenti che militano a favore di una esaltazione sempre piú operosa dell'autorità del Cristo attraverso la Chiesa: «A causa dei nostri peccati il mondo intiero è sotto il dominio dello spirito maligno. Tutti, e specialmente coloro che rivestono alte funzioni nella Chiesa, pensano molto piú a sovvertirla che a difenderla e glori-

ficarla con una pietà filiale. Tutti, presi dalla cupidigia del guadagno e della gloria mondana, si oppongono come nemici a qualsiasi iniziativa che possa riuscire favorevole alla religione e alla giustizia di Dio. Di qui il nostro cruccio, messi nella impossibilità, in mezzo a tanto gravi difficoltà, di amministrare come converrebbe la Chiesa universale e di lasciarne andare il governo in piena sicurezza di coscienza». Erano i primi approcci alle definitive mosse per il trionfo dell'ideale riformatore.

Nel sinodo convocato per la Quaresima del 1074 Gregorio procede a provvedimenti radicali. Fa riconoscere, come legittimo arcivescovo di Milano, Attone, di contro all'investito dall'autorità laicale, Goffredo. Scomunica Roberto il Guiscardo, reo di incursioni nel territorio pontificio. Tre Bolle dirette ai vescovi di Magonza, di Magdeburgo e di Costanza portano la esplicita e solenne dichiarazione di Gregorio: «Ho ritenuto tassativo dovere della mia carica porre termine alla eresia simoniaca e imporre la continenza del clero». I decreti sinodali rispecchiano la medesima ferrea volontà di recidere in radice la simonia e l'incontinenza ecclesiastica, che prende il nome di nicolaismo.

Gregorio interdice ai preti concubinari di celebrare la messa e decreta la deposizione dei prelati che acquistano con denaro la loro dignità, proibendo ai fedeli di assistere alla celebrazione sacramentale di coloro che avranno meritato l'una o l'altra di queste sentenze.

Per far poi rispettare tali decreti, nomina legati incaricati di esercitare dovunque, in suo nome, l'autorità pontificia. L' azione di questi legati non si può dire che fosse accolta con entusiasmo dovunque. In Germania specialmente le difficoltà incontrate, proprio da parte del clero, furono gravi e scoraggianti. Al ritorno dei legati Gregorio in persona cerca di intervenire con lettere dirette. Invano. Cosí in Germania, come in Francia, come nello Stato anglo-normanno, gli ecclesiastici unanimi rifiutano la legge celibataria che la Santa Sede vuole ad ogni costo ripristinare nel suo vigore. L'opposizione si trasforma in ribellione all'autorità primaziale romana. Sull'animo del Pontefice si abbattono anche le amarezze che gli procura la situazione romana.

Lo sguardo di Gregorio, alla ricerca di alleati o forse di diversivi, si affissa lontano. Sogna di ricondurre alla obbedienza della Santa Sede il patriarcato bizantino e si persuade che il miglior modo di avviare i bizantini a riconoscere l'autorità e il magistero di Roma è quello di aiutarli a ricacciare i barbari che minacciano le frontiere imperiali. In una lettera del luglio 1073 a Michele VII prospetta simile eventualità e in pari tempo si adopera per organizzare una spedizione di cui il comando dovrebbe esser preso da Goffredo il Gobbo, da Guglielmo di Borgogna e da Amedeo II di Savoia.

Il tentativo naufraga in pieno. Gregorio non si scoraggia per questo. Anzi, trae forza, si direbbe, dalle delusioni e inclina sempre piú a decisioni drastiche e a provvedimenti radicali.

Nel sinodo del febbraio 1075 egli sanziona una serie di provvedimenti disciplinari, contro i vescovi ribelli alle decisioni pontificie. Rinnova la proibizione di ricevere la designazione episcopale da una potestà laica e fa divieto ai metropolitani di consacrare chi abbia accettato in tali condizioni il «dono» dell'episcopato. Può darsi che tacitamente, però, Gregorio permettesse al vescovo neo eletto di prestare nelle mani del sovrano il giuramento di fedeltà e l'omaggio per le terre su cui il sovrano stesso pretendesse di mantenere il suo «*dominium eminens*».

Ma l'importanza speciale di questo sinodo, di cui del resto non possediamo gli atti completi, è data dal fatto che, a quanto ricaviamo dal registro di Gregorio, conservato al Vaticano e oggi concordemente riconosciuto come il registro originale, Gregorio VII colse l'occasione per l'emanazione di ventotto proposizioni (*Dictatus Papae*), miranti a definire la potestà del romano Pontefice.

Da secoli e secoli, dal giorno in cui, al tramonto del secondo secolo, per opera di Egesippo, il vescovado romano era venuto ad assumere un predominio di cosí vasta efficienza, in nome di una iniziale investitura del Cristo su San Pietro, il Pontificato romano, sotto l'imperio di una serie di circostanze prodigiosamente convergenti che avevano dato alla vecchia capitale occidentale un rilievo spirituale sempre piú alto e vasto, si era andato progressivamente costituendo centro e punto di riferimento della comunità cristiana universale.

Agli albori del secolo nono, per provvedere convenientemente ad una situazione generale che esigeva la ricostituzione di una unità mediterraneo-continentale, surrogato in qualche modo della unità imperiale romana, il Pontificato romano aveva creato di fronte a sé una autorità imperiale dotata di universale giurisdizione, quasi a realizzare nella piú palpabile concretezza la visuale agostiniana delle due città operanti nel mondo.

Il tentativo era stato quanto mai rischioso. Sant'Agostino aveva parlato in nome di una filosofia della storia, tutta impregnata di sensazione mistica delle forze operanti in profondità nell'aggregato umano. Era possibile tradurre quelle visuali mistiche in istituti politico-giuridici? L'iniziativa rischiosa aveva prodotto del bene, aveva messo allo scoperto gravi inconvenienti.

I due poteri, da gerarchicamente ordinati, si erano fatti rivali. Il feudalesimo, che si era rigogliosamente sviluppato all'ombra dell'istituto imperiale, aveva invaso ed inquinato la gerarchia ecclesiastica. È forse agli uomini possibile fare un taglio netto fra quel che è diritto e quel che è carismatico, fra l'organizzazione politica e l'organizzazione sacramentale? L'Impero era giunto a defraudare la Chiesa e il suo potere centrale di una delle sue virtú capitali e piú delicatamente invulnerabili: quella di nominare i pastori del gregge cristiano.

Roma reagiva. E reagendo, non poteva fare altro che proclamare, rafforzare, porre al sicuro da ogni invadenza le sue potestà primaziali.

I *Dictatus Papae* proclamano: «La Chiesa romana è stata fondata dal solo Signore. Solamente il Pontefice romano merita di essere chiamato universale. Solo il Pontefice può deporre od assolvere vescovi. Il suo legato in un sinodo è al di sopra di tutti i vescovi, anche se sia di rango inferiore, e solo egli può pronunciare sentenze di deposizione. Solo il Pontefice può usare insegne imperiali; il Pontefice è il solo uomo di cui i principi bàcino il piede. Il suo nome è unico nel mondo, a lui è permesso di deporre gli imperatori. Nessun sinodo può essere chiamato generale senza il suo ordine e nessun testo canonico esiste al di fuori della sua autorità. Non può essere giudicato da alcuno. Le cause importanti di qualsiasi Chiesa debbono essere sottoposte a lui. La Chiesa romana non ha mai sbagliato e, come attesta la Scrittura, non potrà mai sbagliare. Se ordinato canonicamente, il Pontefice romano diviene indubbiamente santo, in virtú dei meriti di San Pietro. Il Pontefice può sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà fatto ad individui ingiusti».

Evidentemente Gregorio VII ha voluto offrire ai compilatori delle future raccolte canoniche una specie di schema su cui si sarebbero venuti mettendo insieme gli estratti della Scrittura e dei Padri, dei Concili e delle decretali.

Da questo momento prende inizio l'imponente lavoro di ricerche testuali che avrà la sua fioritura nelle grandi raccolte, alla fine di questo Pontificato memorando. Quella di Anselmo da Lucca sarà divulgata nel 1083 e quella di Detisdedit due anni

dopo: in preparazione di quella che sarà la grande raccolta di Graziano.

Da questo punto di vista Gregorio VII appare il primo dei Papi riformatori, che dal principio del primato romano ha tratto tutte le conseguenze piú valide per la disciplina della società ecclesiastica.

Il cardinale Umberto aveva già enunciato la tesi della superiorità del sacerdozio sull'Impero: «Come», aveva egli scritto nell'*Adversus simoniacos*, «l'anima presiede al corpo e comanda ad esso, cosí la dignità sacerdotale è superiore alla dignità regale come il cielo alla terra. Perché tutto nell'organismo umano si svolga in ordine, il sacerdozio deve, come l'anima, determinare quel che conviene fare, dopo di che la regalità, simile alla testa, comanderà a tutte le membra dell'organismo e le guiderà per laddove conviene esse vadano. Cosí i re debbono seguire gli ecclesiastici e ricercare l'utilità della Chiesa e della patria. Uno dei due poteri educherà il popolo, l'altro lo dirigerà».

Ma quel che in Umberto è affermazione teorica, in Gregorio e nei suoi *Dictatus* diviene norma concreta e codice di governo. Tutta la precedente tradizione ecclesiastica viene, si direbbe, a solidificarsi nelle sentenze romane. E scendendo piú minutamente nella concreta applicazione delle sue regole generali, Gregorio moltiplica l'invio dei suoi legati attraverso cui la centralizzazione romana si fa sempre piú rigida.

Nei sinodi degli anni successivi, i decreti sull'investitura laica saranno ribaditi, assumendo forma sempre piú stringata e perentoria. Siamo al momento piú drammatico del conflitto. L'Impero non poteva non reagire ad una proclamazione cosí solenne dei diritti primaziali romani, che veniva ad imporre alla potestà imperiale una posizione cosí palesemente subordinata e una soggezione cosí duramente inviolabile. Esso era nato, è vero, dal gesto consacratore di un Pontefice. In virtú di questa stessa circostanza nulla poteva legittimamente fare equiparare questa nuova creazione cristiana al vecchio Impero di Roma. Ma i nomi suscitano fantasmi e l'Impero cristiano era tratto d'istinto a dimenticare che, appunto perché cristiano, non avrebbe potuto arrogarsi nessuna ingerenza nel dominio inviolabile delle realtà sacrali, amministrate direttamente ed esclusivamente dai vari gradi della gerarchia sacerdotale. La tentazione però era troppo forte perché l'Impero teutonico potesse resistere ad essa. Se il calcolo dei futuribili fosse mai consentito sul terreno della vita concreta degli uomini, ci sarebbe da domandarsi se in terra di Francia, dove l'Impero cristiano era per la prima volta nato, l'insurrezione rabbiosa e iraconda di Enrico IV sarebbe stata possibile.

La Germania, che non era stata mai toccata dalla conquista romana, che aveva ricevuto il messaggio cristiano tardi e per una buona parte sotto la pressione della conquista carolingica, non aveva evidentemente delle realtà carismatiche cristiane la mede-

sima sensazione che ne avevano i popoli piú direttamente sottoposti all'influsso della vecchia latinità cristianizzata. Tanto vero questo, che a spingere Enrico IV alla reazione e alla resistenza furono precisamente quei vescovi e quegli abbati germanici che sono grandi proprietari di terre e che quindi sono piú docili strumenti nelle mani della regalità, la quale d'altro canto, proprio per la pinguedine del dominio ecclesiastico, è piú riluttante a rinunciare alla propria prerogativa dell'investitura, senza rischiare di impoverire la propria autorità.

La rottura non fu immediata. Ancora dopo la vittoria del 9 giugno 1075 sui Sassoni Enrico inviava a Gregorio VII un messaggio cordiale e deferente. Ma non passano pochi mesi e la rottura è consumata. L'occasione è il vescovado milanese, questa *longa manus* della potestà imperiale in Italia, che viene un po', nell'attuale momento, ad assumere di fronte al Papato e nel governo spirituale della Chiesa la medèsima posizione che Milano aveva tenuto nella metà del secolo IV, quando Costanzo aveva condotto cosí pervicacemente innanzi in Occidente la sua campagna arianeggiante.

Il 30 marzo 1075 Milano fu preda di un vasto, rovinoso incendio. Si mormorò che l'incendio fosse stato doloso: fosse stato cioè provocato dai Patari. La reazione fu violenta. In una sommossa popolare il vescovo Erlembardo fu assassinato. Gli avversari della Pataria chiesero ad Enrico IV la designazione di un

nuovo arcivescovo. Ed Enrico IV nominò il diacono milanese Tedalda, che in quel momento era a corte.

Si sarebbe potuto immaginare provocazione piú audace? Evidentemente Enrico IV passava sopra alle decisioni pontificie. Allo stesso modo si comporta in Germania. Gregorio VII ne fa ad Enrico le sue rimostranze in una lettera tutta intessuta di enunciazioni dottrinali dirette ad ammonire il sovrano «perché voglia riconoscere la potestà del Cristo e non voglia paralizzare la libertà della Chiesa che il Cristo, mercè un celeste connubio, ha degnato di fare propria sposa».

Avrebbe dovuto essere un documento pacificatore. Fu invece la scintilla che provocò la catastrofe. Enrico IV deve aver creduto di poter sfidare e dominare la situazione. Egli sa molto bene che il suo alto clero è ostilissimo al Papa e che lo seguirà in caso di rottura con l'autorità romana.

A Roma un attentato a Gregorio VII aveva fatto correre un mortale rischio al Papa. Non era dunque il momento di agire? Egli convoca pertanto a Worms per il 24 gennaio 1076 una solenne assemblea. Le decisioni dell'assemblea sono l'aperta risposta ai *Dictatus Papae*. I vescovi ribelli accumulano contro Gregorio VII le accuse calunniose che fin dagli inizi del suo Pontificato non avevano mancato di circolare. Rimproverano al Papa l'eccessiva centralizzazione che ha impresso al governo della Chiesa. Enrico IV dal canto suo rimproverava al Pontefice di avergli voluto strappare la dignità regale. Non si parla qui della questione

particolare delle investiture: è tutto il problema dei rapporti tra politica e religione che viene affrontato e risolto con una rivendicazione indiscriminata dell'autonomia politica di fronte all'autorità religiosa.

L'episcopato germanico al fianco del suo sovrano disconosceva cosí Gregorio come Papa. Sarebbe stato possibile isolarlo in tutta la Chiesa? Si cercò di guadagnare l'adesione dell'episcopato italiano: anzi del popolo romano.

Un ecclesiastico parmense, Rolando, fu incaricato di andare a Roma a notificare al sinodo convocato per la Quaresima del 1076 la sentenza, emanata a Worms e confermata a Piacenza, di deposizione contro Papa Ildebrando. Ma Rolando ebbe la peggiore delle accoglienze, e, se Gregorio VII non avesse spiegato il suo intervento, non avrebbe neppur salvato la propria vita.

Roma non ne voleva sapere di ingerenze reali ed imperiali nell'amministrazione del tesoro di Cristo. Il registro di Gregorio VII reca a questo punto un'allocuzione pontificia che è una solenne asserzione dei diritti cristiani. In virtú del potere di legare e di sciogliere, che il Pontefice ha ereditato da Pietro, Gregorio VII si considera investito del diritto di deporre i sovrani temporali.

Per la prima volta nella storia della società cristiana, l'autorità suprema della Chiesa riteneva di poter avvalersi della sua potestà spirituale per disporre praticamente dei poteri e degli affari temporali.

Anche prima di procedere alla scomunica di Enrico IV, Gregorio VII interdice a questi di governare in Germania e in Italia. Si ha l'impressione che l'interdizione abbia un carattere provvisorio: debba cioé ritenersi valida fino al momento in cui Enrico IV non abbia sollecitato e praticato le penitenze previste dalla Chiesa, dopo di che egli potrà essere ammesso di nuovo alla partecipazione dei Sacramenti e al governo del suo regno.

Questo sinodo del febbraio 1076 segna effettivamente una affermazione clamorosa della supremazia romana. Procedendo logicamente nello sviluppo delle idee politico-religiose che si erano venute formando a Roma attraverso tre secoli di rapporti con l'Impero, Gregorio VII, con una rudezza impressionante, rivendica al Papato, per il fatto stesso che ha consacrato l'Impero, una potestà di repressione che ha il medesimo ambito che la potestà di consacrazione. Per il fatto stesso che l'autorità religiosa cristiana si era introdotta sul terreno delle realtà politiche, autorizzandosi a coronare sovrani, non aveva accettato di impegolarsi in tutte quelle competizioni empiriche e giuridiche che sono l'appannaggio indeclinabile delle funzioni statali?

La visione agostiniana delle due città, che aveva offerto le linee maestre della struttura politica medioevale, in tanto poteva essere normativa in quanto rimaneva nella sfera delle pure realtà carismatiche e spirituali. Trasportata sul terreno bruciante delle rivalità politico-statali, minacciava di far degenerare i poteri della

Chiesa nella zona delle contaminanti gelosie politico-sociali. Cominciava per la storia della Chiesa un periodo veramente nuovo. Quella che era stata la vecchia dialettica della virtú pedagogica del cristianesimo, basata essenzialmente su una legge di progressive realizzazioni sociali, attraverso e in virtú di valori che implicano il rinnegamento del mondo, si andava trasformando in una dialettica fatta tutta di interventi diretti e di rapporti paritetici.

Uno scambio di questo genere avrebbe importato conseguenze gravissime, vulnerando e depauperando l'azione del magistero ecclesiastico, proprio a causa di quei mezzi e provvedimenti pratici nei quali tale azione credeva di poter ora scoprire i suoi strumenti piú validi.

La sentenza, ad ogni modo, del sinodo romano ebbe ripercussioni gravissime per Enrico. Parecchi vescovi defezionano. Questo però non impedisce ad Enrico IV, che il 26 marzo aveva ricevuto notizia della sentenza romana a Utrecht, di rispondere con un gesto collerico, in cui, costituendosi, da accusato, accusatore, denuncia la illegalità del potere di Gregorio VII, contrapponendogli la legittimità della dignità regale, proveniente direttamente dalla volontà di Dio.

Le parti sono cosí invertite. Nel sinodo del 1076 Gregorio VII aveva celebrato la supremazia dell'autorità sacerdotale romana, chiamata a reggere in pari tempo la società laica come la società ecclesiastica. Enrico IV gli oppone la monarchia di diritto

divino, indipendente ed autonoma, al cospetto della potestà spirituale.

A Roma Gregorio VII aveva rivendicato in ogni cosa e per tutti gli uomini il suo potere di legare e di sciogliere, ereditato dall'Apostolo Pietro. A Utrecht, Enrico IV afferma che nessuno, neppure il Papa, può portare attentato alla sua autorità, che ha la sua fonte in Dio. Canonisti e polemisti battaglieranno ormai lungamente e aspramente intorno a queste due tesi.

Ma una lettera non poteva rappresentare la risposta adeguata al sinodo romano. Il sovrano laico aveva bisogno di mostrare al cospetto del mondo che anche lui poteva contrapporre ad una convocazione di vescovi una similare convocazione di dignità di ecclesiastici. E a Worms, per la Pentecoste del 1076, un'assemblea di vescovi tedeschi si trovò intorno all'imperatore.

Nella lettera circolare con la quale li aveva convocati, Enrico IV aveva esposto anch'egli i principi che ispiravano la sua azione. «Ildebrando», egli diceva, «ha usurpato per sé, all'insaputa e a dispetto di Dio, la regalità e il sacerdozio. Ciò facendo egli ha tenuto in non cale la suprema ordinanza di Dio, il quale ha voluto che questi due valori, la regalità e il sacerdozio, non si confondessero in uno solo, ma rimanessero separati l'uno dall'altro. O che forse il Salvatore, durante la sua passione, non si è espresso in maniera non ambigua sulla utilità delle due spade? Quando gli si disse: – Signore, ecco due spade; – egli rispose infatti: – Ciò è sufficiente. – Ha insegnato cosí che bisognava portare nella

Chiesa la spada spirituale e la spada carnale per recidere la semenza di ogni cosa nocevole, perché tutti gli uomini dovevano essere costretti dalla spada sacerdotale all'obbedienza al sovrano dopo Dio e dalla spada regale alla lotta contro i nemici del Cristo, e in pari tempo all'obbedienza al sacerdozio, affinché la carità fosse il cemento dell'una e dell'altra spada, e il regno non fosse privato dell'onore del sacerdozio né il sacerdozio dell'onore del regno. Ora voi sapete, se volete saperlo, come la follia di Ildebrando ha confuso le due cose».

Anche Enrico IV dunque aveva la sua teoria da spiegare al cospetto della Cristianità. Il conflitto veniva a mostrare in una maniera impressionante quanto fosse difficile mantenere, nella concretezza della pratica quotidiana, la distinzione evangelica di Cesare e Dio. Può darsi che nella formulazione della sua dottrina politica Enrico IV fosse influenzato a suo modo da quella che era stata la tradizionale nozione dell'Impero di Roma anche dopo la conversione di Costantino. A Bisanzio il cesaro-papismo, la identificazione cioè e la incorporazione dell'amministrazione religiosa nell'amministrazione politica, aveva trovato il modo di trasferire, ex novo, in un regime cristiano la prassi tradizionale dell'Impero totalitario romano. Comunque, il suo ragionamento è al riguardo perentorio. «Ildebrando», dice Enrico IV, «ha voluto privare della regalità me che Dio stesso ha chiamato a questa regalità, mentre egli non è stato chiamato da Dio al sacerdozio. E se Ildebrando ha fatto ciò, è stato perché egli ha

visto che io volevo regnare in nome di Dio e non in nome suo, perché non lui mi ha creato re».

In verità l'episcopato germanico non rispose con quella concordia e con quella prontezza che Enrico aveva sperato. D'altro canto, Gregorio, piú preoccupato della solenne e inequivocabile affermazione di principî, che della contesa personale, non dissimulava il suo desiderio di vedere il sovrano recalcitrante sottoporsi ad una resipiscenza e quindi ad una riabilitazione. Gli avvenimenti si svolsero in modo da agevolare la realizzazione di questa speranza. L'opposizione germanica ad Enrico IV, l'opposizione di Rodolfo di Svevia, di Guelfo di Baviera, di Bertoldo di Carinzia, si faceva piú serrata. Ed Enrico IV comprese a volo la necessità di una sottomissione, che unica avrebbe potuto rafforzare il suo trono traballante.

Due documenti, l'uno conosciuto sotto il nome di *Promissio*, l'altro noto col nome di *Edictum*, fecero noto al Papa e ai príncipi che egli era disposto ad obbedire alla Sede Apostolica e a fare penitenza. Furono i segni preannunciatori di quella riconciliazione del gennaio 1077, legata al nome del Castello di Canossa in quel di Reggio Emilia. Dopo parecchi giorni di aspettativa penitente, Enrico IV fu di nuovo riaccolto da Gregorio VII «nella grazia della comunione e nel seno della Chiesa».

Son passati nove secoli. La storia, scrisse una volta padre Luigi Tosti, contempla ancora Enrico IV penitente ai piedi del

Pontefice, e non lo fa levare. Fu gesto grandioso di fiera misericordia, anche se gli avvenimenti a breve scadenza ne mostrarono illusoria l'aspettativa e la fiducia.

Ma è proprio detto che Gregorio VII dovesse seguire la via dell'assoluta intransigenza? Pochi mesi prima, nell'agosto del 1076, il grande Pontefice, ribattendo l'obbiezione di quei vescovi timorati i quali andavano dicendo essere stato gesto esorbitante e oltracotante scomunicare un sovrano, aveva sviluppato ampi argomenti patristici ricordando come Gregorio Magno avesse scomunicato i duchi ribelli ai suoi ordini e Sant'Ambrogio avesse interdetto a Teodosio di assistere ai sacri misteri, dopo il massacro di Tessalonica. Secondo Gregorio la potestà di legare e di sciogliere si estende a tutti, ai re come ai semplici mortali.

Era veramente la politica di Gregorio VII in armonia con la tradizione patristica ed ecclesiastica? In fondo non ci sono nella storia della società cristiana momenti che si rassomiglino. Poiché l'azione della fermentazione cristiana nel mondo ha seguìto una sua parabola ascendente prima, discendente poi, non è da pensare che scrittori di Chiesa e teologi siano perfettamente nel vero quando si citano a vicenda e si rimandano l'uno all'altro, per giustificare la propria circoscritta maniera di applicare i principi evangelici. Come mettere a fronte con Gregorio VII l'atteggiamento di un Ambrogio e di un Gregorio che si trovano dinanzi a sovrani o eterodossi o non da loro consacrati nella sovranità politica?

Aveva detto Sant'Ambrogio, ai suoi tempi, che l'imperatore è nella Chiesa, ma non al disopra della Chiesa. Ma un assioma di questo genere evidentemente non aveva piú il suo valore quando il sovrano con cui il Papa si trovava a conflitto era un sovrano investito di un'autorità regale che in qualche modo si ricollega, come a premessa o a complemento, ad una consacrazione imperiale effettuata dal vicario di Cristo, successore di Pietro.

Ora il problema si poneva dunque in tutt'altri termini. Poiché il regime feudale aveva cosí intimamente mescolato gli interessi politici e gli interessi religiosi; poiché esso aveva fatto dell'episcopato cattolico una sezione della gerarchia temporale, a causa dei cospicui possessi, legati ad ogni sede vescovile; era fatale che i limiti confinali fra giurisdizione papale e giurisdizione imperiale si fossero attenuati fin quasi a scomparire.

Si trattava effettivamente di rivendicare la superiore validità dei valori religiosi al cospetto dei valori politici. E anche se nella polemica Gregorio VII ha esagerato nella rivendicazione dei suoi diritti pontifici, in realtà egli è stato costretto ad esagerare per tutelare l'incolumità religiosa da un totalitarismo politico che veramente minacciava di cancellare dall'istituzione di Leone III il carattere preminente, cioè il carattere cristiano.

Questa consapevolezza della subordinazione della tecnica politica agli interessi del Regno di Dio e della Chiesa è presente in tutte le istruzioni che, nel medesimo torno di tempo in cui Gregorio VII si riconciliava con Enrico IV, egli indirizzava alle

corti spagnole: «Noi non abbiamo qui uno stabile diritto di cittadinanza», scrive egli riportandosi alla lettera agli Ebrei, «ma noi cerchiamo di raggiungere la città futura, di cui Dio è l'artigiano e il fondatore. Voi sapete e voi vedete ogni giorno come fragile e precaria è la vita dei mortali, come fallace e ingannevole è la fiducia nelle cose presenti. Lo vogliamo o no, noi corriamo ogni giorno verso la nostra fine. Occorre dunque pensare al nostro vero destino».

L'autore della lettera agli Ebrei aveva parlato di questo diritto di cittadinanza nei cieli, di cui è insignito e privilegiato il cristiano, nutrendo quell'aspettativa affascinata del Regno di Dio veniente, che è la temperie spirituale di tutta la Cristianità primitiva. Ora Gregorio VII adopera le parole dello scrittore neo-testamentario unicamente per porre in rapporto la precarietà della vita presente e la immortalità della vita futura. L'elemento «*fascinans*» si è affievolito nel corso dei secoli. E quell'attesa del Regno di Dio che per i cristiani primitivi costituiva una vera forza rivoluzionaria, in quanto faceva dei valori attuali un insieme di non valori, al cospetto dei valori futuri da realizzarsi per virtú miracolosa di Dio in un universo trasformato, ha perduto già la sua efficienza sociale, depauperata com'è nella individualistica preoccupazione del proprio destino oltre tomba.

È per questo che l'epico duello di Gregorio VII con Enrico IV, magnifica pagina nella storia della spiritualità cristiana mediterranea, è una pagina che annuncia un tramonto, un lentissimo

tramonto, non un'alba. La conciliazione di Canossa fu una effimera tregua di armi.

Quando Rodolfo di Svevia fu contrapposto a Enrico e fra i due rivali alla dignità regale si leva conflitto, Gregorio VII si profferisce arbitro. Pericolosa responsabilità di cui il Papa stesso dovette fare tutta l'amara esperienza. Conformandosi a quelle che erano le informazioni trasmessegli dai suoi legati sulla situazione in Germania, Gregorio VII, nel sinodo romano del marzo 1080, riconosceva Rodolfo come legittimo re e scomunicava di nuovo Enrico IV.

Questa volta la situazione si era aggravata fino ad essere veramente irreparabile. Un'assemblea vescovile radunata da Enrico IV a Bressanone il 25 giugno 1080 dichiarava, sotto la pressione dello scomunicato, Ildebrando decaduto dalla dignità pontificia, e proclamava Pontefice Guiberto arcivescovo di Ravenna, che prendeva il nome di Clemente III. Anche questa volta ad ogni mossa del Pontefice corrispondeva un'analoga mossa del sovrano ribelle. Gregorio aveva riconosciuto a Roma il competitore di Enrico IV come re di Germania. Analogamente a Bressanone, come già a Worms, Enrico non si contenta di annullare gli atti del Papa, ma gli oppone un antipapa, da cui si ripromette di ottenere ben presto la corona imperiale, oggetto delle sue aspirazioni.

Gli eventi sembravano svolgersi favorevolmente al sovrano audace. A quattro mesi di distanza dall'adunata di Bressanone,

Rodolfo moriva all'Elster nel combattimento ingaggiato contro di lui da Enrico IV reduce dall'Italia. Ma anche questa volta le disavventure esteriori non fiaccano l'anima del Pontefice. Ancora nel marzo 1081 Gregorio VII, scrivendo a Ermanno di Metz, espone per lungo e per largo la sua visione dei rapporti che devono sussistere fra autorità religiosa e autorità politica. «Come», si domanda il Pontefice in questa lettera «una dignità quale quella regale e laica, inventata dagli uomini del secolo che a volte ignorano Dio, non dovrebbe essere sottoposta alla dignità che la Provvidenza dell'Iddio onnipotente ha costituito per la propria gloria ed elargito al mondo per effetto della sua misericordia?». Il figlio di Dio, Dio e uomo, a norma di una indubitabile credenza, è anche il Pontefice supremo, capo di tutti i sacerdoti, assiso alla destra di suo Padre e costantemente in atto di intercedere per noi. Egli ha disprezzato il regno del mondo, di cui si inorgogliscono i figli del secolo, e si è spontaneamente rivestito del sacerdozio della croce. Chi non sa che i re e i capi temporali hanno avuto per antenati uomini che, ignorando Dio, si sono sforzati, con una passione cieca e una presunzione intollerabile, di esercitare dominio sui loro uguali, vale a dire sugli uomini, attraverso l'orgoglio, la rapina, la perfidia, l'omicidio, in una parola attraverso un'infinità di mezzi criminali, probabilmente per istigazione del principe di questo mondo che è il demonio? A chi potremo noi paragonarli, quando i sacerdoti del vero Signore si sforzano di farli camminare sulle loro tracce, se

non a colui che è il capo di tutti i figli dell'orgoglio e che volendo tentare il Pontefice supremo, capo dei preti, figlio dell'Altissimo, a cui promette tutti i reami del mondo, gli dice: – Ti darò tutto ciò se tu ti prosternerai e se tu mi adorerai? – Chi potrebbe mettere in dubbio che i preti del Cristo debbono essere considerati come i padri e i maestri dei re, dei principi e di tutti i fedeli?».

Nessun inciso piú notevole di questo per illuminare il singolare stato d'animo in cui Gregorio VII ha combattuto la sua epica battaglia e ha escogitato la sua dottrina. È uno stato d'animo nel quale le vecchie reminiscenze agostiniane e gregoriane, tutte soffuse di un latente dualismo che mantiene intatta la sensazione neotestamentaria e cristiana primitiva fra le due città e i due poteri che governano il mondo, si accoppiano in una maniera strana, che non è una conciliazione, con quella coscienza del potere sovrano del Pontefice, che si è venuta costituendo attraverso secoli di governo unitario religioso e di ascendente potere morale.

Le decretali pseudo-isidoriane correggono qui e deformano la concezione evangelica del dare a Dio quel che è di Dio, per lasciare al mondo solamente quel che è del mondo.

Nella Cristianità primitiva veramente la città di Dio operava mescolata alla città del mondo, non accampando diritti sovrani inviolabili, ma prestando soltanto l'opera del caritatevole ministero. Ma ormai da tre secoli le circostanze della civiltà mediter-

ranea avevano fatto del Pontificato un creatore di imperi. L'Impero resuscitato non voleva però sentire gioghi sul proprio collo. Chi derivava piú da Dio, l'Impero o il Papato? Pure ricevendo da Roma la consacrazione, l'Impero pretendeva esercitare totalitariamente il proprio dominio. Gregorio VII dové constatare quanto fosse difficile mantenere in atto una cosí drammatica e intimamente contraddittoria posizione spirituale.

Il 21 maggio del 1081 Enrico IV era alle porte di Roma. L'assedio non spaventa l'animo dell'indomito Pontefice. Gregorio VII è abbandonato dai Romani, è abbandonato dagli amici piú cari. Deve raccomandarsi alla tutela di Roberto il Guiscardo che, col pretesto di proteggere il Pontefice, mette a soqquadro e a saccheggio la città. Gregorio VII si trasferisce a Salerno e muore in esilio il 25 maggio del 1085.

Il suo panegirista Paolo de Benried pone sulle sue labbra di morente queste memorande parole: «Ho sempre odiato l'iniquità e amato la giustizia. Per questo muoio in esilio». Sono parole che ben riassumono la gigantesca opera compiuta dal Pontefice. Egli aveva affrancato la Chiesa dal gravame insostenibile dell'investitura laica. Aveva estirpato in radice la simonia. Aveva cancellato dalle infule sacerdotali le macchie del nicolaismo. La centralizzazione ecclesiastica aveva compiuto uno dei suoi passi decisivi.

L'esilio era il suo guiderdone. Ma al tramonto del secolo undecimo i Papi sapevano ancora affrontare l'esilio per la rivendicazione, sia pure a volte spinta oltre i limiti di quella spiritualità

che sola garantisce la perfetta legittimità delle rivendicazioni religiose, di quella autonomia del magistero nelle realtà religiose, per la cui instaurazione nel mondo la buona novella è stata, una volta per sempre, bandita.

XII
LE CROCIATE

Il cristianesimo era nato paradossalmente come un pacifismo, ma un pacifismo spiritualmente bellicista.

Le guerre del mondo compaiono, nella predicazione e nei preannunci di Gesù, come segni precorritori e premonitori della palingenesi che sconvolgerà la Terra e aprirà, attraverso le prove piú dure e le angosce piú inenarrabili, il varco al veniente Regno di Dio. Ma in pari tempo Gesù proclama di essere venuto a portare nel mondo una spada spirituale, che deve recidere fin nel piú intimo chiuso della famiglia vincoli di sentimento e di collegganza. San Paolo dirà dal canto suo che la parola e lo spirito del Signore sono come una lama tagliente, che giunge alle fibre piú riposte della natura umana. E prenderà a prestito dalle contese dell'agone ginnastico e della vita militare le immagini piú appropriate per simboleggiare quell'intimo conflitto che la parola di Gesù apre e scatena fra le velleità della natura e le imposizioni della grazia.

La società cristiana pertanto si organizzerà come una *militia Christi* in contrapposizione alla *militia* del mondo. Uno anzi dei problemi piú gravi che si presenteranno alla coscienza cristiana dei primi secoli sarà appunto quello riguardante la compatibilità del servizio militare con la professione cristiana. Nel *De Corona*

Militis Tertulliano approva incondizionatamente il gesto del soldato romano che si è rifiutato di cingere la corona nel giorno del *donativum imperiale*, trasportando sul terreno della vita spirituale tutte le consegne e tutti i gravami del servizio militare terreno.

Il Signore è un comandante e un sovrano: il cristiano è un milite che monta la guardia armato della sua fede, della sua speranza e della sua preghiera.

Origene, dal canto suo, rispondendo alle accuse lanciate contro il pacifismo cristiano da Celso, afferma che i cristiani non possono dare all'imperatore altro sussidio che quello delle loro invocazioni a Dio per il benessere dell'Impero. Troppo poco, evidentemente, per un patriota romano che come Celso, all'epoca di Marco Aurelio, vedeva sulle rive del Danubio, profilarsi contro Roma la minaccia incombente dei Sarmati e dei Quadi.

Abbiamo già veduto come, con la conversione di Costantino, il problema dell'atteggiamento cristiano al cospetto del servizio militare e della guerra abbia subìto logicamente e necessariamente una profonda trasformazione, e abbiamo visto anche come la preoccupazione degli imperatori «convertiti» fosse fra le altre quella di fare del cristianesimo, anche dal punto di vista militare, una forza a vantaggio del loro accentrato e totalitario potere.

Stendendo nel suo *De Civitate Dei* la filosofia della storia atta a reggere, come invisibile impalcatura, la civiltà cristiana nel pe-

riodo della sua attività costruttrice, Sant'Agostino affronta il problema della guerra. Tutto imbevuto di pessimistica sfiducia nelle forze naturali dell'uomo, egli riconosce che possono sussistere delle guerre giuste, partecipare alle quali è consentito e irriprovevole. Ma immediatamente trae da questa sua concessione la conseguenza desolante che la cosa veramente amara e penosa per l'anima credente è appunto che ci possano essere delle guerre giuste, perché la guerra è per definizione una delle piú grosse iatture che possa incogliere gli uomini, e una delle prove piú irrefragabili della loro funzionale incapacità di operare il bene e di organizzarsi socialmente nel bene.

Gregorio Magno andrà ancora piú in là e riconoscerà nel suo *Epistolario*, ripetute volte, che le guerre possono a volte avere uno scopo che le giustifichi in pieno, qual è quello di propagare il nome di Cristo fra i non credenti.

Ma quando Gregorio Magno autorizzava già in anticipo cosí, al tramonto del sesto secolo, la guerra che possiamo chiamare santa contro gli infedeli, la società cristiana a- veva subìto una tale evoluzione che sarebbe stato difficile scorgervi ancora inalterati i caratteri dei primi tempi.

Venanzio Fortunato, contemporaneo di Gregorio Magno, aveva cantato ancora i vessilli sacri del re cristiano, riassunti e ricapitolati nel mistero della croce:

«Vexilla regis prodeunt
fulget crucis mysterium.

Dic tropaeum passionis,
dic triumphalem crucem,
pange vexillum, notatis
quod refulget frontibus».

Attraverso il culto dei santi, che offre uno dei mezzi piú significativi e piú esatti di registrare la progressiva trasformazione dell'esperienza cristiana nella storia, si era già manifestato il cammino percorso dalla concezione ecclesiastica dell'eroismo religioso. Il culto dei santi era nato precisamente in Africa, e di là era stato trasportato a Roma come culto dei testimoni che, al cospetto dello Stato persecutore, avevano sostenuto, fino all'effusione del sangue, la prova della loro fede. Fra questi santi figuravano in prima linea quei testimoni appartenenti alla milizia imperiale che, per non contaminare la loro anima con gesti di paganesimo e di culto imperiale, avevano affrontato la degradazione prima, la morte poi.

Nella spiritualità cristiana del quarto secolo post-costantiniano l'ascetismo era venuto a prendere il posto del martirio. Anche l'asceta è un testimone e un martire. Non piú testimone e martire al cospetto dell'autorità civile ufficialmente passata al cristianesimo, ma testimone e martire in quel cimento spirituale che si combatte perennemente nel foro della coscienza e sul terreno dell'auto-rinnegamento e della quotidiana abnegazione.

Con l'avvento dell'Impero cristiano, consacrato da Leone III, e con la insinuazione del regime feudale nel mondo europeo cosí

ecclesiastico come laicale, l'ideale della santità subisce una ulteriore trasformazione, conseguenza e premessa in pari tempo di tutta la trasformazione morale e sociale della costituzione europea.

A mezzo il secolo decimo l'iniziatore della riforma cluniacense, Odilone di Cluny, nella sua *Vita S. Geraldi Aureliacensis comitis*, celebra il suo eroe come il perfetto cavaliere, che la propria attività guerresca ha spiegato unicamente per scopi morali e religiosi. Non per nulla l'arcivescovo Adalberone di Laon chiamerà Odilone di Cluny vero re e comandante per la sua attività nell'incitare la campagna antislamica, in tutte le parti dovunque i seguaci di Maometto hanno piantato le loro tende. Il suo *Carmen ad Rotbertum regem* è tutta una satira contro quei religiosi rappresentanti dell'*ordo supernus* che, dimentichi della loro vocazione e del loro mandato, si mescolano all'*ordo terrenus*, non rifuggendo anche dalla celebrazione di quelle armi che per il cristiano dovrebbero essere segno dello scatenato potere dell'Anticristo.

Ma ormai queste erano voci anacronistiche, sopraffatte in pieno dall'incalzare irresistibile degli avvenimenti. Come già abbiamo veduto, il Sacro Romano Impero, sacro per la sua prima ispirazione e per le sue finalità, veniva automaticamente compiendo un troppo intimo amalgama di idealità religiose e di finalità profane perché il taglio netto tra Chiesa spirito e Chiesa gerarchica, fra Impero laico e Impero consacrato, potesse farsi agevolmente.

E noi vediamo cosí che proprio i medesimi Papi che piú strenuamente combattono per la riforma dei costumi ecclesiastici e per l'autonomia del magistero religioso, sono quelli stessi che piú facilmente e piú al sicuro da scrupoli evangelici consacrano il mestiere delle armi e ne fanno uno strumento a portata di mano delle loro rivendicazioni spirituali. D'altro canto, il senso cristiano, profondamente radicato in tutta la coscienza europea nei secoli di mezzo, si ritrae su posizioni retrostanti, difendendo almeno, di fronte all'ormai riconosciuta liceità della guerra cristiana, il concetto di periodi sacri dell'anno, nei quali è assolutamente vietato di impugnare le armi, come è prescritto di esercitare con piú scrupoloso rigore i doveri dell'ospitalità fraterna e della carità cristiana.

Della cosiddetta «tregua di Dio» noi troviamo le prime manifestazioni in sinodi francesi del tramonto del secolo decimo, dove vediamo riprodotti e inculcati sotto la egida della Chiesa i moniti e i comandamenti di precedenti capitolari. Del resto, non possiamo dimenticare che, come alla genesi del Sacro Romano Impero aveva presieduto l'istinto della società cristiana, tratto verso una ricostituzione unitaria europea che compensasse la lacerazione della vecchia unità mediterranea romana; cosí ora, al rafforzamento della medesima costituzione unitaria, riesumata in quel modo attraverso la consacrazione imperiale di Carlo Magno e dei suoi successori, appariva sempre piú necessario un ampliamento dell'unità spirituale cristiana, in quel bacino orientale

del Mediterraneo senza di cui è fatale che l'unità romana appaia incompleta e precaria.

Già prima del Mille le repubbliche marinare italiane, Venezia ed Amalfi in particolare, avevano mantenuto i piú frequenti contatti di traffico commerciale col Vicino Oriente. Dal canto loro i musulmani, padroni del Mediterraneo, avevano fatto sentire il peso delle loro scorrerie sulla penisola italica come sulla penisola spagnola e nelle isole tirreniche. La conquista musulmana dell'Africa settentrionale e della Spagna nell'ottavo secolo, della Sicilia nel nono, avevano esposto a continue scorrerie cosí le coste meridionali della Francia come quelle occidentali dell'Italia. I musulmani vi avevano installato colonie che costituivano il terrore permanente delle propinque popolazioni cristiane.

Durante il decimo secolo gli imperatori bizantini avevano vanamente tentato di tutelare i loro magri, superstiti possessi dell'Italia meridionale, ma erano stati costretti alla fine a pagare il loro tributo agli emiri di Sicilia. La disfatta di Ottone II vicino a Rossano nel 982 aveva segnato il fallimento del potere imperiale nell'Occidente, nella sua funzionale capacità di difensore politico della fede cristiana.

Ma anche la potestà musulmana aveva basi deboli e precarie. I successi dei Normanni sui Greci nell'Italia meridionale, nella prima metà del secolo undecimo, furono il prologo di un'ancora piú vittoriosa campagna normanna in Sicilia. La conquista di Palermo nel 1072, cui seguí a un ventennio di distanza la piena

conquista normanna della Sicilia, apriva nuovi orizzonti all'espansione cristiana nel Mediterraneo.

La data alla quale l'Europa apparve pronta per un attacco solidale sull'Oriente islamico può farsi risalire precisamente all'ultimo quarto dell'undecimo secolo. In questo momento l'Islam era stato ricacciato, si può dire, da tutto il territorio europeo, la Spagna eccettuata, e il Mediterraneo occidentale era di nuovo un mare cristiano.

Si comprende come, fino a che la lotta doveva essere combattuta nell'Occidente, qualsiasi schema per la conquista della Palestina apparisse irrealizzabile. Ecco una circostanza di fatto che occorre tener presente nel valutare quella Bolla di Sergio IV, Papa fra il 1009 e il 1012, Bolla la cui autenticità è stata molte volte discussa, nella quale il Papa annuncia la recente profanazione del Santo Sepolcro a Gerusalemme e il suo desiderio di restaurare il santuario manomesso. La sua intenzione è quella di equipaggiare un migliaio di vascelli a tale scopo, ed egli soggiunge di avere già ricevuto notizie dalle città costiere italiane che i preparativi hanno avuto inizio.

Pur accettando il documento per genuino, non è il caso di pensare che i preparativi annunciati siano stati spinti molto innanzi. Le intenzioni di Sergio IV, se pur furono mai espresse, rimasero allo stato di pii desiderî. Le città italiane non erano ancora in grado di apprestare la flotta sognata, e il Santo Sepolcro,

solo parzialmente devastato, fu rapidamente restaurato senza bisogno di un intervento occidentale.

Molto piú concreto e sicuro il piano di Gregorio VII del 1074. Nella grande crisi orientale che seguí la fatale battaglia di Manzikert il 26 agosto del 1071, l'imperatore bizantino Michele VII concepí l'idea di chiamare in suo aiuto i cristiani dell'Occidente. Era anche un'eccellente occasione per appianare i dissensi che all'epoca di Michele Cerulario avevano vieppiú diviso Roma da Bisanzio. L'appello del sovrano bizantino raggiunse, come abbiamo veduto, Gregorio VII tutto impegnato nel conflitto con Enrico IV. Era dargli un'opportunità di attuare nel fatto il gran principio del Papa riformatore, che i re della Cristianità sono servi nati della Chiesa.

E per parecchi mesi lo spirito dell'indomito Papa ventilò il progetto di una spedizione in Oriente, alla quale egli si proponeva di partecipare di persona. Ma le preoccupazioni locali gli impedirono di tradurre in atto il suo proposito. Ebbe egli veramente l'idea di quella che fu poi la Crociata del 1096 o il suo progetto si limitava ad una spedizione in soccorso dei Greci? In verità si può dire che, se gli eventi avessero avuto un logico sviluppo, i piani di Gregorio VII si sarebbero svolti sulla linea su cui si svolsero piú tardi i piani di Urbano II. È ad ogni modo straordinariamente significativo che nelle lettere di Gregorio VII si ponga esplicitamente, come meta dell'eventuale campagna, il raggiungimento del Sepolcro del Signore.

Comunque, la situazione non era ancora matura. A venti anni di distanza invece, all'epoca di Urbano II, il mondo cristiano si scuote repentinamente all'appello del Pontefice e alla predicazione di Pietro l'Eremita.

Al sinodo di Piacenza del marzo 1095, ambasciatori dell'imperatore bizantino si presentarono a dipingere a foschi colori la dispersione rovinosa della Chiesa orientale e il pericolo imminente di Costantinopoli. Urbano mostrò cosí commosso interessamento e cosí fervida condiscendenza alle loro invocazioni, che la solidarietà dell'Occidente con l'Oriente parve dovesse realizzarsi facilmente e ampiamente. I mesi susseguenti, mentre la situazione di Gerusalemme si faceva sempre piú difficile, e i musulmani puntavano su di essa, furono mesi di intensa preparazione.

Ci sono argomenti per pensare che i particolari dell'impresa fossero stati tutti contemplati e fissati già prima del sinodo di Clermont. Si era dovuto parlare del momento della partenza, della dichiarazione della tregua triennale per la sicurezza delle case e degli averi dei Crociati, e delle modalità del loro giuramento solenne, espresso mercè l'inserzione di una croce sulla tunica o sul mantello. Non si può neppure dubitare che il Papa si fosse assicurato in anticipo l'appoggio di chi potesse veramente offrire man forte all'impresa. L'adesione di Raimondo di Tolosa suppone che egli fosse preventivamente consapevole

delle intenzioni del Papa e avesse già ricevuto l'invito di aggregarsi al movimento.

Preparato cosí l'ambiente, Urbano II poteva presentarsi al sinodo di Clermont, il 27 novembre del 1095, e tenere il suo fiammante discorso di convocazione e di rassegna. Dopo avere discusso di questioni religiose concernenti la Francia, il Pontefice invitava solennemente tutti i principi e tutti i potentati della Cristianità a congregarsi per andare in Terra Santa a liberare il Sepolcro di Cristo e ad aiutare i cristiani del Vicino Oriente. Durante i mesi successivi una pleiade di predicatori, gli uni ufficiali, gli altri volontari, si disperse per tutto il territorio francese e anche al di là a trasmettere l'appello pontificio.

Il contributo personale di Urbano all'impresa non può essere esagerato. I suoi collegamenti col movimento cluniacense, la sua nazionalità francese, la sua eloquenza, la sua energia, la sua capacità organizzativa furono tutti elementi che pesarono in maniera determinante sul rapido successo dell'impresa. Per nove mesi ininterrotti Urbano II si trasferisce da luogo a luogo, dovunque suscitando entusiasmo per la Crociata. Traversò la Francia occidentale fino a Le Mans. A Tours teneva un sinodo fra il 16 e il 23 marzo del 1096. Tornava poi a Bordeaux e riprendendo la via di Tolosa, di Montpellier e Nîmes, rientrava in Italia nel settembre del 1096. Né il re di Francia Filippo né l'imperatore Enrico IV erano in tali rapporti con la corte papale da poter aggregarsi alla prima Crociata. Né tra i nobili che vi parteciparono

e che ne furono i condottieri v'era chi potesse esercitare una superiore autorità sugli altri.

Ademaro, vescovo di Puy, fu l'ecclesiastico piú in vista dell'esercito messo in campo, ma evidentemente non poteva esserne il comandante militare. Come vescovo provenzale egli era vassallo di Raimondo di Tolosa. Il carattere composito delle masse raccolte, dov'erano uomini di diversa nazionalità, diffidenti naturalmente gli uni degli altri e sprovvisti di un capo supremo universalmente riconosciuto, nascondeva un fermento immancabile di disunione e di discordia. I partecipi alla prima Crociata non smarriscono mai, dopo il successo, questo carattere primordiale che li faceva apparire come una unione esteriore e fittizia di forze, le cui rivalità dovevano ripercuotersi sinistramente su tutto l'andamento del movimento crociato. Come immaginare che potessero procedere sempre d'accordo un Ugo conte di Vermandois, fratello del re di Francia, con Raimondo conte di Tolosa o con Goffredo di Bouillon, duca della Bassa Lorena, o con i suoi fratelli Balduino ed Eustazio, o con Roberto II di Fiandra, o con Boemondo di Taranto, o col suo nipote Tancredi?

Tre principali vie verso Costantinopoli si presentavavano ai Crociati. L'una, partendo dal Reno e traversando Norimberga e Ratisbona, scendeva verso la vallata del Danubio per attraversare l'Ungheria. Era la vecchia strada dei pellegrini dei Luoghi Santi. Una seconda via traversava la Dalmazia ed era quella che si of-

friva accessibile attraverso il Mezzogiorno della Francia e il Settentrione dell'Italia. La terza infine era la vecchia via Appia attraverso l'Italia centrale e comprendeva un tratto di mare da Bari o da qualsiasi altra città costiera italiana. Ciascuna di queste vie fu battuta da qualcuna delle numerose bande armate che presero la via di Costantinopoli fra la primavera del 1096 e quella dell'anno successivo.

Nessuno dei condottieri che abbiamo menzionato si mosse prima dell'agosto 1096. Questa era la data fissata per la partenza da Ademaro di Puy.

I primi a muoversi fra i Crociati furono francesi partenti da distretti percorsi da Pietro l'Eremita, che si era rivelato uno dei piú efficaci predicatori di masse. Traversando il Sud della Germania, i primi nuclei partenti s'impinguarono con gruppi di tedeschi raccolti specialmente in quei distretti che erano favorevoli al Papa nel suo conflitto con l'imperatore. Dovettero giungere a Costantinopoli nell'agosto. Mezzi per traghettare il mare e trasferirsi sulla costa asiatica furono messi a loro disposizione dall'imperatore Alessio. Al primo contingente guidato da Pietro seguirono bande disordinate che, attraverso la Sassonia e la Boemia e dopo essersi abbandonate a violenze antisemitiche a Praga, raggiunsero i nuclei precedenti sulle rive dell'Ellesponto.

Alessio cominciò ben presto ad avvertire quanti rischi si nascondessero in questo affluire di masse rapide e disordinate che

vivevano sfruttando il territorio traversato e disturbavano in maniera pericolosa il ritmo della vita economica. Arrivavano frattanto i condottieri latini uno dopo l'altro.

Ugo di Vermandois fu il primo a giungere a Costantinopoli. Egli aveva attraversato l'Italia ed era salpato da Bari per Durazzo probabilmente prima della fine di ottobre del 1096. Ricevette cordiale accoglienza da Alessio, dando in cambio quel giuramento di rispetto e devozione che Alessio desiderava.

Il prossimo arrivo fu quello di Goffredo di Bouillon. Egli si era mosso verso la metà di agosto ed aveva seguìto la via di Vienna e dell'Ungheria. Il suo cammino attraverso quest'ultimo Paese incontrò difficoltà e sospetti: erano state necessarie ambascerie a Costantinopoli per avere libero il passaggio. Ad ogni modo riuscí a proseguire il viaggio giungendo a Costantinopoli nel gennaio del 1097.

Seguirono Boemondo, Roberto di Fiandra, infine Raimondo di Tolosa e Roberto di Normandia. Nel giugno del 1097 questi ultimi arrivati procedevano per raggiungere i Crociati che avevano già dato inizio all'assedio di Nicea. L'assedio era già l'espressione di un coraggio che aveva del temerario. Il regno dei Turchi Selgiucidi abbracciava in quel momento le piú floride provincie anatoliche. Dalle rive dell'Oronte e dell'Eufrate si stendeva su fin quasi a lambire il Bosforo. La minaccia crociata aveva indotto il figlio di Solimano a chiamare a raccolta le forze di-

sperse dei suoi sudditi e dei suoi alleati. Nicea, che era stata fortificata, sebbene le montagne bitiniche apparissero di già come un duro baluardo naturale, fu animosamente investita. Le macchine di guerra apprestate da pisani e da genovesi riuscirono particolarmente provvide. Nicea non fu però catturata dai Crociati: fu occupata, non senza inganno, dai soldati greci, mandati dall'imperatore bizantino Alessio.

I Crociati la lasciarono quindi alle spalle e cominciarono ad incamminarsi verso la Siria e verso la Palestina. Si divisero in due eserciti. Il che fu causa di iatture militari non indifferenti. I due eserciti si ricongiungevano nel cuore dell'Anatolia, riuscendo ad aprirsi la via verso Gerusalemme. La marcia fu difficoltosa, soprattutto per la scarsità dei rifornimenti militari.

Falcidiato da perdite, l'esercito, che aveva raccolto agli inizi centinaia di migliaia di armati, giunse ad ogni modo ad Antiochetta. Di là una parte, al comando di Balduino, piegava su Edessa, che conquistò, costituendola in principato. Il grosso dell'esercito crociato raggiungeva intanto le montagne del Tauro, valicandole attraverso difficoltà onerose. La Siria era ormai dinanzi allo sguardo di queste masse di pellegrini armati.

L'inverno fu duro. Soltanto ai primi sentori della primavera i Crociati poterono riprendere le loro operazioni militari, che portarono dopo parecchi mesi di assedio alla cattura di Antiochia.

Si apriva ora il varco verso Gerusalemme. Tre strade vi conducevano: quella di Damasco, quella che attraversa il Libano, infine la terza, costeggiante il mare. Fu scelta l'ultima. Navi genovesi e pisane, veleggiando lungo la costa, rifornivano le truppe di terra di provvigioni. L'esercito crociato traversa Berito, Sidone, Tiro, San Giovanni d'Acri, Lidda, Ramla.

Si era ormai in prossimità della Città Santa. Il 6 giugno 1098 i Crociati raggiungevano Emmaus. Ventiquattr'ore dopo, dalle alture del piccolo borgo potevano scoprire le mura di Gerusalemme. L'assedio della città sognata incominciava. Il primo assalto fu infruttuoso. Occorse preparare ordigni bellici che permettessero l'avvicinamento alle mura della città. Il 14 luglio l'armamentario bellico era pronto e poté essere accostato alle mura. L'assalto fu accanito e tenace. Dodici ore durò la battaglia. Una breccia aperta nelle mura permise infine l'ingresso nella città, che fu accompagnato da una strage orrenda di musulmani. Le vittime islamiche di quella conquista salirono, si disse, a 60 o 70 mila.

La Crociata aveva toccato la sua meta religiosa e l'epoca dei principati franchi in Oriente cominciava. Goffredo di Bouillon era costituito capo di Gerusalemme, facendo però giuramento di vassallaggio al nuovo patriarca della città Daimberto, arcivescovo di Pisa. Balduino di Boulogne e Boemondo di Taranto dal

canto loro non prestavano alcun atto di vassallaggio al re di Gerusalemme, signoreggiando ciascuno per proprio conto rispettivamente in Edessa e in Antiochia.

Quel che si venne costituendo in Palestina all'indomani della conquista di Gerusalemme non fu un unico Stato. Si trattò piuttosto di una collettività di piccoli Stati quasi completamente indipendenti l'uno dall'altro. La preminenza di Gerusalemme rimase sempre molto piú nominale e teorica che reale. Mentre in Occidente il regime feudale andava sgretolandosi sotto la pressione delle nuove forze economiche, riassommate tutte in uno sviluppo demografico che rendeva impossibile il frazionamento economico-terriero delle vecchie istituzioni feudali, in Oriente questo regime feudale aveva una reviviscenza, determinata dal fatto stesso che questi principi crociati, tutti rampolli di vecchie case feudali, trapiantavano in un territorio nuovo le tradizioni, le preoccupazioni, le concezioni avite.

Il re di Gerusalemme è investito del titolo e del potere dalla volontà dei compagni. Da principio, oltre il dominio di Gerusalemme, non abbiamo che i principati di Edessa, di Antiochia e di Tripoli d'Asia. Le successive conquiste di Caifa, di Cesarea, di Acri, di Tiro, permettono la creazione di nuove signorie, che dà all'Asia Minore una vera configurazione feudalistica.

La fortuna crociata sortiva ingenti ripercussioni nell'Occidente cristiano. A prescindere dalle nuove spedizioni che furono

determinate dal desiderio di seguire cosí fortunate orme di conquista, noi dobbiamo piuttosto cercare di individuare le cospicue trasformazioni che il fatto della conquista palestinese, da parte di signori cristiani d'Occidente, e la costituzione del regno gerosolimitano determinarono, in maniera duratura e profonda, in tutta la compagine morale, ideale e istituzionale della tradizione cristiana.

Intanto una singolarità della situazione generale era costituita dal fatto che, mentre nell'Occidente europeo il feudalesimo veniva rapidamente depauperandosi e infiacchendosi di fronte al sorgere della potenza comunale, l'Oriente, già separato dall'Occidente e per la ormai completamente eterogenea politica bizantina e per l'Islam rafforzato dall'avvento turco, veniva a rappresentare una artificiosa e bastarda reviviscenza feudale non raccomandata ad alcuna corrispondente configurazione economica e morale.

Naturalmente le grandi idealità religiose che avevano rappresentato il rivestimento mistico e mitico delle aspirazioni mai spente all'unità del mondo mediterraneo, erano tali forze da esercitare, in virtú stessa del successo gerosolimitano, cospicue conseguenze in tutta la struttura della cultura ecclesiastica. Senza cadere nelle esagerazioni in cui sono caduti nel passato, e specialmente nell'epoca della reazione all'illuminismo enciclopedico e alla rivoluzione francese, storici insigni, che attribuirono alle Crociate i fatti piú disparati, dal successo della monarchia franca

allo sviluppo urbanistico europeo, dalla intensificazione del commercio internazionale allo sviluppo dell'università e dalla apertura delle grandi vie asiatiche alla rinascita letteraria del secolo XIII in letteratura, in filosofia e in arte, si può ben riconoscere che, nel momento in cui sorsero, le campagne armate per la riconquista dei Luoghi Santi esercitarono su vasta scala una imponente azione internazionale.

Furono innanzi tutto un salutare diversivo alla lotta che si era già fatta gigante tra l'Impero e il Papato. Furono in secondo luogo un potente coefficiente della rinsaldata forza pontificia nel XII secolo, collocando il Papato in una posizione di riconosciuta egemonia che non fu sterile nel duello con le potestà secolari.

Lo spirito piatto della massa fu, per forza d'inerzia, tratto a ripiegare sul còmpito del riscatto della Gerusalemme terrena mercè le armi, a preferenza dell'idea cristiana iniziale che incitava a guadagnare la Gerusalemme celeste mercè la pratica inerme delle virtú cristiane. L'uomo normale poteva trovare nell'arruolamento crociato, non solamente il soddisfacimento di quelle energie bellicose che si prestano cosí facilmente ai rivestimenti romantici, bensí anche, mercè l'acquisto dell'indulgenza crociata, la sicurezza del premio eterno.

Con questo concetto di una indulgenza capace di annullare ogni debito di pena contratto con il peccato, qualcosa di nuovo e di rilevantissima importanza entrava nel quadro della pratica cristiana. E noi vedremo come una delle originalità appunto del

movimento francescano sarà quella di svuotare questa indulgenza crociata di ogni suo valore, per tentare di premunire la collettività cristiana da quel sottile veleno del bellicismo sacro, che la Crociata le aveva istillato nelle vene.

Gregorio VII aveva già assicurato la remissione da ogni pena dovuta per i peccati a coloro i quali in particolari località avessero combattuto a fianco del Papa in una santa causa. Urbano II applicava tale assoluzione a tutta la Cristianità, asseverando che «coloro i quali morissero partecipando alla Crociata, con sentimento di penitenza, avrebbero senz'altro ricevuto pieno perdono per i loro peccati e il frutto della ricompensa eterna nell'al di là».

Adagio adagio l'indulgenza comincerà ad essere usata come fonte di introiti finanziari. Nel 1184, coloro i quali si trovavano nell'impossibilità di prendere la croce erano autorizzati ad elargire contributi per le spese crociate, attenendone in cambio indulgenze parziali. Nel 1195 Celestino III scriveva ad Uberto di Canterbury, come suo legato in Inghilterra, che «coloro i quali avessero offerto i loro beni in aiuto della Terra Santa, avrebbero ricevuto il perdono dei loro peccati dal loro vescovo, in termini che egli, Celestino III, si riprometteva di prescrivere». Nel 1215 il quarto Concilio del Laterano andava ancora piú in là e prometteva la stessa indulgenza plenaria a coloro i quali avessero contribuito alla Crociata in proporzione dei loro mezzi.

Quella mescolanza di interessi terreni e di interessi spirituali, di politica e di religione, che era stata uno dei risultati piú palpabili della creazione dell'Impero e della susseguente costituzione feudale, rinasceva in qualche modo nella sfera della vita economica ecclesiastica. La Riforma luterana rimprovererà alla Chiesa di Roma di aver fatto mercimonio dei valori spirituali e della disciplina sacramentale.

In realtà il regime delle indulgenze veniva a far perdere il senso preciso della inconguagliabilità di tutto quello che è carismatico nella Chiesa a tutto quello che è terreno ed empirico. Per quella paradossale ambivalenza che accompagna sempre nella storia il processo e il funzionamento della società ecclesiastica, come il Papato di Roma si era inserito nel fascio non incontaminato delle forze politiche e giuridiche pubbliche mercè la creazione di quell'Impero che avrebbe dovuto tutelarne il magistero spirituale, cosí ora l'ideale crociato, espressione religiosa di una profonda aspirazione alla ricostituzione dell'unità mediterranea, veniva a creare pericolosi sconfinamenti della disciplina spirituale nella zona delle piú prosaiche realtà economiche.

Ma su un problema in particolare la Crociata minacciava di far perdere la consapevolezza di quel che v'è di cristianamente incompatibile nell'uso delle armi con la professione evangelica. E lo si vide ben chiaro con la nascita degli Ordini religiosi militari.

Noi incontriamo a questo proposito, mescolata fin d'ora al movimento crociato e a tutte le sue ripercussioni, la piú grande figura della Cristianità occidentale nel secolo duodecimo, Bernardo di Chiaravalle. Quando Urbano II predicava a Clermont la prima Crociata, Bernardo era un fanciullo. Ma la sua vita, che doveva essere cosí sorprendentemente mescolata a tutte le vicende della sua epoca, doveva risentire in maniera prepotente degli avvenimenti militari, accentrati intorno all'idea del riscatto dei Luoghi Santi.

A dieci anni o poco piú di distanza dalla conquista di Gerusalemme e dalla costituzione dei principati franchi in Levante, di fronte allo stato di desolazione e di insicurezza in cui, nonostante i successi militari di Goffredo di Bouillon e dei suoi compagni, si trovava la Palestina, alcuni cavalieri francesi, alla testa dei quali occorre segnalare Ugo di Payns e Goffredo di Saint-Omer, animati da uno spirito essenzialmente cavalleresco e pur non intendendo di rinunciare al loro stato laicale, concepirono l'idea di organizzare delle squadre armate che, sempre in nome degli ideali cristiani e crociati, si dessero alla vigilanza e alla salvaguardia delle strade e dei pozzi lungo gli itinerari piú battuti, per proteggere i viandanti e i pellegrini d'Occidente dalla guerriglia saracena e dal banditismo che infestava il nuovo regno gerosolimitano.

Il Re Balduino, che fin dal primo momento sembrò apprezzar molto i loro servizi, assicurò loro i rifornimenti necessari e assegnò una dimora fissa, che fu il convento dei canonici regolari nel luogo ove era sorto un tempo il tempio di Salomone. Per questo furono denominati i Templari. Il carattere religioso del loro programma fu posto sempre piú in luce. Finirono pertanto con l'impegnarsi, mediante voto solenne pronunciato al cospetto del patriarca di Gerusalemme, a combattere «i nemici di Dio nella obbedienza, nella castità e nella povertà». E allora si videro questi cavalieri fondere insieme l'esercizio a volte spietatissimo delle armi, con tutti gli obblighi piú rudi della vita monastica.

Non è chi non veda l'aberrante allontanamento di questa concezione da quella che era stata la visione della primitiva vita cenobiale. I cenobiti d'Oriente del quarto secolo, i cenobiti benedettini del sesto, avevano voluto realizzare la perfezione evangelica nell'isolamento, nella mansuetudine, nella rinuncia e nell'abbandono reciso e totalitario del mondo. Questi cavalieri monastici del secolo XII disposavano l'ideale monastico a quel che di meno cristiano c'è nella vita associata degli uomini: la guerra. Si capisce come una commistione cosí innaturale dovesse destare diffidenze e ritrosie per il nuovo ordine.

Ad ogni modo le sue prime conquiste in Francia furono clamorose. Nel 1125 Ugo, conte di Sciampagna, abbandonava il suo feudo per aggregarsi ad esso. Bernardo, in quell'epoca già abbate di Chiaravalle, gli espresse subito la sua sorpresa. Probabilmente

Bernardo avrebbe preferito che Ugo avesse seguìto piú da presso il suo esempio e, lasciando il suo feudo, fosse venuto ad unirsi alla grande famiglia cistercense che, sotto la guida di Bernardo stesso, andava conquistando rapidamente le piú disparate plaghe d'Europa; ma evidentemente Ugo, sotto l'onda degli entusiasmi crociati, non concepiva piú la necessità, per un convertito alla perfezione cristiana, di rinunciare all'esercizio delle armi.

L'ordine dei Templari realizzava la piú eccentrica delle consegne e la piú inaudita vocazione. Adoperare la spada al servizio di quel Cristo che non aveva conosciuto altra spada che quella spirituale, costituiva effettivamente un allontanamento radicale dall'essenza del cristianesimo. Ma Bernardo sapeva molto bene, e lo aveva dimostrato e lo avrebbe ancor sempre dimostrato in tutte le circostanze, adattarsi alle circostanze del momento e trarre vantaggio in prò del suo Ordine da tutte le occasioni che si prestassero al suo indomabile prurito di proselitismo e di successo.

Il 13 gennaio 1128 si adunava a Troyes un Concilio chiamato appunto ad approvare la Regola dei Templari. Era ancora una Regola embrionale. A prescindere dalle prescrizioni che riguardavano la divisa e il regime alimentare, per il resto la nuova Regola non faceva altro che attingere alla Regola di San Benedetto tutto quello che poteva prestarsi in qualsiasi misura a cavalieri decisi a mettere la loro spada al servizio della causa cristiana in Oriente.

A Troyes fu imposto ai Templari il voto di castità, povertà e obbedienza. La loro divisa riconoscibile doveva essere un mantello bianco. La croce rossa fu loro assegnata solo piú tardi. San Bernardo, ed è questo uno dei lati piú strani e sconcertanti del suo complesso carattere e della sua proteiforme attività, si costituí apologista, come sempre appassionato, del nuovo Ordine e della sua Regola. Cavaliere di razza, monaco per vocazione, portava nel suo spirito un residuo di romanticismo guerresco. E scrisse il *De laude novae militiae*.

Fu probabilmente il piú arduo e intimamente combattuto dei suoi scritti. Si accinse innanzi tutto a giustificare l'uso della spada e il mestiere del soldato in un'epoca in cui il servizio delle armi era unicamente scelto ed eletto per iniziativa individuale.

Ed ecco le piú sconcertanti fra le dichiarazioni del grande mistico cistercense che aveva dato alla riforma di Citeaux il suo slancio impetuoso e la sua immensa capacità di conquista: «Non c'è legge che vieti al cristianesimo di colpire con la spada. Il Vangelo raccomanda ai soldati la moderazione e la giustizia. Ma non dice affatto a loro: – Gettate via le armi e rinunciate alla milizia. – Quel che è proibito è la guerra iniqua e specialmente la guerra fra i cristiani. Anche uccidere i pagani sarebbe vietato, se ci fosse possibilità di impedire in qualche altra maniera le loro irruzioni e di togliere ad essi i mezzi atti all'oppressione dei fedeli. Ma oggi è molto meglio massacrarli, affinché la loro spada non rimanga

sospesa sul capo dei giusti, e affinché i giusti non si lascino sedurre dalla iniquità. Disperdere questi gentili che vogliono la guerra, eliminare questi operatori di iniquità che vagheggiano di strappare al popolo cristiano le ricchezze racchiuse in Gerusalemme, di contaminare i Luoghi Santi e di possedere in eredità il Santuario di Dio, ecco la piú nobile delle missioni per coloro che hanno abbracciato la professione delle armi. Su, dunque, che i figli della fede levino senz'altro le due spade contro i nemici».

San Bernardo si riporta perfino all'Antico Testamento per trovare il modo di esaltare il programma propostosi dalla nuova cavalleria. Del resto, si domanda l'abbate di Chiaravalle, che piu? «Cristo stesso, il Principe, il Capo dei cavalieri, non si armò egli un giorno non di ferro, ma di una frusta per cacciare i venditori dal Tempio?». Seguendo il suo esempio, i cavalieri che abitano con armi e cavalli là dove altra volta si levò la costruzione maestosa del Tempio, avranno il còmpito di impedire agli infedeli di maculare i Luoghi Santi.

Giustificato cosí genericamente il programma templario, e rivendicato a suo modo ai cristiani il diritto di impugnare le armi per uno scopo che la Cristianità del tempo ritiene squisitamente pio ed evangelico, Bernardo si fa ad esaltare la strana e nuova professione dell'Ordine. «Il mondo», egli dice, «rigurgitava di monaci e di cavalieri. Quel che non si era ancora visto e che costituisce il piú seducente e meraviglioso spettacolo è la fusione

di questi due ordini, è la vita dei cavalieri che professano la vocazione dei monaci». Si direbbe che per un ripullulare di sentimenti atavici, l'ex-cavaliere e l'ex-signore feudale che è San Bernardo, entrato nella riforma cistercense rinunciando ad un possesso che la profonda trasformazione economica e demografica circostante aveva reso sterile, anzi insostenibile, si rifà esaltando nel Templario la figura del Cavaliere armonizzata con i nuovi tempi.

In una strana mescolanza di sentimento mistico e di sentimento cavalleresco, Bernardo, mentre pone in ridicolo le fastose e vacue occupazioni della vecchia cavalleria, esalta d'altra parte le occupazioni belliche e l'ardimento combattivo del nuovo Ordine. Con un virtuosismo dialettico che può destare il sorriso, l'abbate di Chiaravalle rileva il contrasto fra il duplice modo di combattere, quello dei cavalieri laici e quello dei cavalieri monaci. Non è possibile, egli dice, che gli uni e gli altri considerino la morte e la affrontino con la medesima confidenza e la medesima sicurezza. Perché solamente la guerra giusta è approvata da Dio. Riportandosi pertanto a quel che Sant'Agostino aveva detto sulla guerra giusta nelle sue *Quaestiones in Heptateuchum*, Bernardo scrive: «La guerra è giusta solo quando ci si propone di punire una violazione del diritto. La guerra è giusta quando si tratta, per esempio, di punire un popolo che si rifiuta di riparare una azione malvagia o di restituire un bene male acquistato. Si aggiungano i casi odiosi in invasioni, che è sempre legittimo respingere. Ma

tali casi sono rari. La vecchia cavalleria versava il sangue per motivi futili, se non inconfessabili. Oggi non è piú cosí. Triste combattimento era quello che aveva per principio e per causa un colpevole desiderio di ampliamento di conquiste o un vano amore della gloria. In simili casi dare la morte o riceverla non è cosa né sicura né gloriosa. La gloria militare infatti non si misura già sulla violenza dei colpi inferti, bensí sulla giustizia della causa che si difende. Se la causa non è giusta e se l'intenzione non è retta, si va alla vergogna, non all'onore. In tali casi l'alternativa è quella di essere o omicidi vivi o omicidi morti. Vittoriosi o vinti, morti o vivi, è cosa sempre triste essere omicidi. I Templari non si trovano di fronte a questa alternativa. Essi combattono le lotte del Signore e lo possono fare in tranquilla coscienza perché sono i soldati del Cristo. Che essi uccidano il nemico o muoiano essi stessi, non hanno alcuna ragione di concepire del timore. Subire o portare la morte per il Cristo, non è mai un crimine: è ragione di gloria. Il Cavaliere del Cristo può uccidere con la coscienza tranquilla e può morire in Pace. Morendo, lavora per sé. Uccidendo, lavora per il Cristo. Non è dunque senza ragione che egli porta la spada. È il ministro di Dio per la punizione dei malvagi e l'esaltazione dei buoni. Quando uccide un malfattore, non è un omicida, ma un malicida; e bisogna vedere in lui il vendicatore al servizio del Cristo e il difensore del popolo cristiano. La morte dei pagani costituisce la sua gloria, perché essa è la gloria del Cristo. La sua morte è un trionfo altrettanto che una vittoria, perché

essa lo introduce nel soggiorno delle ricompense eternali. Se morire in Dio è un destino felice, quanto piú felice non è il destino di chi muore per Iddio!».

Tertulliano, agli albori del terzo secolo, aveva proclamato che il cristiano, soldato di Cristo, non può praticare altra milizia che quella del suo Signore, milizia che è tutta nello spiegamento delle opere pacifiche e della carità, nelle veglie della preghiera e nelle inquietudini insonni che attendono il veniente Regno di Dio. Sono passati nove secoli. Le esperienze e gli orientamenti della Cristianità primitiva hanno subìto delle metamorfosi portentose. Ma quella che il cristianesimo ha subìto nel modo di considerare le armi è senza dubbio una delle piú sostanziali. Tertulliano sarebbe inorridito al cospetto delle dichiarazioni bernardiane. Nel momento storico in cui l'abbate di Chiaravalle le enuncia, sono la tessera universale della professione monastica.

Né San Bernardo potrà limitarsi a queste dichiarazioni teoretiche. Il corso degli eventi, la logica dei presupposti, lo trascinano ad operare fino in fondo in sostegno dell'ideale crociato. Ma non passeranno molti anni ed un cistercense italiano, transfuga dal suo Ordine per la costituzione di una riforma nella riforma, avvertirà il pericolo delle idee del suo patriarca, e annuncerà la necessità della missione inerme, come unica forma di vero e autentico proselitismo cristiano.

Le vicende dei principali feudi franchi in Oriente non erano delle piú brillanti. E la composizione etnica della regione, e la

complessità degli elementi politici in giuoco, e la eterogeneità degli elementi entrati nell'attuazione del piano crociato, erano tutti coefficienti che rendevano precaria e malsicura la situazione della Terra Santa liberata.

Il territorio conquistato dalle legioni di Cristo non era gran cosa. Procedendo da nord a sud si estendeva dai monti del Tauro e dalla regione di Edessa, fino all'Egitto. Aveva per confini il Mediterraneo ad ovest, la valle dell'Oronte, il Libano, il Giordano e il Mar Morto ad Oriente; misurava probabilmente una superficie di 75 mila chilometri quadrati e contava una popolazione di un mezzo milione. In questo mezzo milione figuravano Siriaci ed Arabi, Ebrei e Turchi, Armeni, Georgiani. I Latini ortodossi si trovavano a contatto con gli indigeni delle varie sette eterodosse, formatesi fra il quinto e il sesto secolo e con un numero prevalente di musulmani.

Si possono quindi immaginare le difficoltà sollevate ad un governo da tale caleidoscopica condizione etnico-religiosa. Anche per il governo meglio accentrato e burocraticamente piú saldo la bisogna non sarebbe stata agevole. Immaginiamoci poi che cosa dovesse essere per una molteplicità di principati feudali, la cui atmosfera era quella delle rivalità e delle diffidenze reciproche.

Alla morte di Goffredo, Balduino, suo cugino, gli succedeva per elezione. Egli abbandonava la contea di Edessa e fu accolto a Gerusalemme in maniera trionfale. Ma l'inimicizia con Tancredi di Galilea continuò a covare sotto la cenere. Balduino si

rivelò sovrano accorto e ardimentoso. La conquista di Tripoli fu una bella pagina del suo governo. Ma come Goffredo, anche egli morí precocemente nel 1118, reduce da una spedizione contro il sultano d'Egitto. Fu eletto al suo posto il conte di Edessa, Balduino del Bourg. Fu anch'egli prode condottiero, ma sfortunato. In una spedizione organizzata in soccorso di Edessa fu catturato dai Turchi. Durante la sua cattura le truppe crociate, comandate da Eustachio Grenier e fiancheggiate da un forte soccorso veneziano, conquistavano Tiro. La gioia di una tale vittoria fu accresciuta dal ritorno improvviso di Balduino del Bourg, riuscito a sottrarsi alla prigionia e a ritornare a Gerusalemme, bramoso di nuove imprese belliche.

I suoi successori furono prima Falco, conte di Anjou, e poi Balduino III. Quest'ultimo tentò contro Bosra una impresa sfortunata. Frattanto gli eserciti musulmani, comandati da Zengui prima, da Nureddin suo figlio poi, si riversavano contro Edessa, che fu catturata. Questa caduta fece sentire alla minacciata Gerusalemme il bisogno di chiedere d'urgenza il soccorso dell'Occidente.

Era il novembre 1145. Edessa era caduta poco meno di un anno prima. Il vescovo di Gabala compariva improvvisamente a Roma alla corte di Eugenio III, il Papa cistercense cresciuto sotto la tutela e la ispirazione di San Bernardo, il quale veniva ad annunciare il suo proposito di traversare le Alpi per chiamare ed

invocare l'aiuto di Luigi VII, re di Francia, e di Corrado II imperatore, per la Terra Santa pericolante.

Luigi VII era piú che preparato a raccogliere l'appello. Ai vescovi e ai baroni del suo regno convocati a Bourges nel giorno di Natale 1145 per la cerimonia dell'incoronazione, egli annunciava solennemente la sua decisione di assumere la croce, invitando gli ascoltatori a seguire il suo esempio. Sembra che Bernardo fosse stato chiamato all'adunanza. Ma non vi fu presente. Il suo biografo ci dice che, prima di prendere qualsiasi decisione, avrebbe voluto attendere la volontà del Pontefice. Ma c'era da pensare che la volontà di Eugenio III fosse diversa da quella di San Bernardo? Può darsi che la duplice anima di San Bernardo, l'anima monastica e l'anima cavalleresca, fossero piú in contrasto che mai. Ad ogni modo fu un'esitazione di breve durata.

Eugenio III venne incontro entusiasticamente al desiderio di Luigi VII. Egli dichiarava che sarebbe stato felice di potersi trasferire in Francia sull'esempio di Urbano II, ma che ne era trattenuto dalla precaria sicurezza delle cose romane. Incaricava pertanto l'abbate di Chiaravalle di sostituirlo nella missione apostolica e di predicare lui la Crociata.

Bernardo toccava allora i cinquantasei anni. Era all'apogeo della sua gloria. Come dice Ottone di Frisinga, Germania e Francia lo riverivano concordemente come un Apostolo e un profeta. Il suo intervento personale nella preparazione della Crociata non avrebbe potuto non essere decisivo. E Bernardo andò alla data

fissata, il 31 marzo 1146, all'assemblea di Vézelay, che Luigi VII aveva convocato, come rassegna e adunata per l'imminente assunzione della croce, in vista dei soccorsi da portare oltre mare.

La vecchia cittadina del dipartimento dell'Yonne si leva su un'altura che domina meravigliosamente tutta la sottostante valle della Cure. La sua bellissima chiesa della Maddalena, quasi unico avanzo del monastero costruito lassú, è uno dei piú impressionanti e seducenti monumenti del Medioevo francese. La navata, la cui precisa data di costruzione è incerta, ma che forse giungeva al compimento proprio nell'ora in cui Bernardo vi compariva a bandire la Crociata, è un capolavoro dell'architettura romanica. Vi fu creato e perfezionato infatti un tipo sensibilmente diverso da quello ufficiale di Cluny, che fu poi riprodotto in numerose chiese romaniche della Borgogna. La chiesa ha una stupenda decorazione plastica. Sono celebratissimi i capitelli del nartece, come il portale principale del nartece stesso, per il magnifico timpano consacrato alla Pentecoste, inquadrato dai segni dello Zodiaco e dai lavori dei mesi. Per una singolarissima e simbolica coincidenza, Bernardo, il patriarca dell'Ordine cistercense, nato in opposizione a quello di Cluny, veniva a predicare la Crociata, cioè la guerra santa, proprio all'ombra di uno dei piú insignì monumenti della riforma benedettina rivale, quella di Cluny.

Probabilmente è lí, all'ombra della chiesa della Maddalena, che Bernardo pronunciò, al cospetto di una moltitudine infinita, la piú eloquente e la piú trascinante delle sue concioni.

Aveva scritto Eugenio III nella Bolla di arruolamento per la Crociata, che Bernardo lesse al cospetto dell'assemblea: «I principati d'Oriente e tutta la Cristianità corrono il piú serio dei pericoli. È da accreditarsi ad onore dei primi Crociati e in particolare dei Crociati francesi, l'aver sottratto Gerusalemme, Antiochia e tante altre città, alla tirannide musulmana e aver portato il nome cristiano sulle sponde asiatiche. Se le conquiste dei vostri padri debbono essere consolidate dal valore dei figli, è sperabile che la Francia dimostri come l'eroismo suo non ha degenerato. Raccomandiamo pertanto di assumere la croce e le armi. Ordiniamo per la remissione dei peccati di rivestire forza e coraggio, onde arrestare le invasioni degli infedeli, difendere la Chiesa d'Oriente, e strappare dalle mani dei musulmani le migliaia di prigionieri cristiani che essi tengono nei ceppi. Cosí la santità del nome cristiano rifulgerà ancora piú nella presente generazione e la fama: dell'eroismo franco, disseminata già in tutto il mondo, si conserverà incontaminata». La Bolla pontificia poi enumerava tutti i privilegi e i favori accordati ai Crociati. La Chiesa cioè prendeva sotto la sua custodia le mogli e i figli dei Crociati, le loro sostanze e i loro possessi. Con formula riassuntiva il Papa elargiva l'assoluzione e la remissione dei peccati, promettendo la vita eterna a tutti coloro che avrebbero intrapreso e compiuto il santo pellegrinaggio o che sarebbero morti al servizio di Gesù Cristo, dopo aver confessato le loro colpe, col cuore contrito e umiliato. Bernardo fece seguire alla lettura della Bolla pontificia

l'onda travolgente del suo entusiasmo oratorio. Gli effetti furono strepitosi. Si rinnovarono cosí le scene di cinquant'anni prima a Clermont.

Incoraggiato da questi primi clamorosi successi, Bernardo iniziava un vasto giro di propaganda, non solo attraverso i domini di Luigi VII, ma anche al di là del regno nei domini dell'imperatore Corrado III. Attraverso il suo itinerario ebbe modo di affrontare il secolare problema della posizione cristiana al cospetto degli Ebrei, questione cui il programma crociato sembrava conferire in pari tempo una cruciale attualità e una inconsueta crudezza.

La predicazione della Crociata intrapresa oltre Reno da un monaco cistercense a nome Rodolfo era stata accompagnata da una violenta campagna antisemitica. Fu un massacro generale. Bernardo intervenne sconfessando il confratello: «Gli rimprovero», egli scrisse in una lettera del settembre 1146, «oltre l'aver usurpato il ministero della predicazione e tenuto in non cale l'autorità dei vescovi, di aver osato approvare e sanzionare l'omicidio...». E parlando a Magonza ad una massa che la propaganda antisemitica di Rodolfo aveva già sconvolto, Bernardo ribadí solennemente le sue idee: «Marciate verso Gerusalemme alla difesa del sepolcro del vostro Cristo. Ma non toccate i figli d'Israele...».

Venuto poi a contatto direttamente con Corrado, nel dicembre del 1146, Bernardo convinceva l'imperatore a prendere personalmente il comando della Crociata germanica e ad avviarsi verso la Terra Santa.

Ormai Bernardo, trascinato dalla impetuosità cavalleresca del suo carattere, sentiva di poter tutto tentare sulla via dell'organizzazione crociata europea. Volle arruolare nell'armata santa l'Inghilterra, la Spagna, l'Italia, la Baviera, la Moravia, fino la Polonia e la Danimarca. Il suo epistolario è ricchissimo di lettere di questo tempo dirette *ad peregrinantes Jerusalem* di tutti questi Paesi. I conventi cistercensi disseminati già attraverso tutta l'Europa cattolica, offrivano un mezzo naturale e facile di propaganda.

Nella primavera del 1147 i preparativi della nuova Crociata potevano dirsi conchiusi. Le truppe riunite di Luigi VII e di Corrado III fornivano un esercito di circa 150.000 uomini. Un altro esercito formato da schiere fornite dal Nord-Est europeo e dai paesi scandinavi avrebbe dovuto ingaggiare una campagna armata per la conversione degli Slavi tuttora idolatri. Circa 150 vascelli avrebbero dovuto salpare dall'Inghilterra e dalle Fiandre per scendere nel Mediterraneo ed avviarsi nel Vicino Oriente. Infine i Crociati italiani, con Amedeo di Torino e Guglielmo di Monferrato, avrebbero raggiunto a loro volta i Crociati del re Luigi. L'impresa si presentava pertanto sotto i migliori auspici.

Fu invece un disastro.

Nel giro di meno che dodici mesi l'esercito crociato di Corrado III e di Luigi VII si disciolse irreparabilmente e soltanto poche migliaia di uomini, su un totale di piú che 150.000, poterono sfuggire al disastro attraverso inenarrabili stenti e riguadagnare le loro case.

Le cause del lacrimevole esito furono molteplici, quasi tutte risalenti alle origini stesse della spedizione. Questa volta, all'entusiasmo della campagna per la tutela dei Luoghi Santi e al programma del soccorso ai reami cristiani d'Oriente, era subentrato, in grandissime zone, un calcolo di avventurieri e di procaccianti. La stessa composizione della massa marciante rivelava un tutt'altro orientamento di spirito e una del tutto difforme aspirazione. Sull'esempio del re di Francia, che conduceva con sé in Terra Santa la giovane regina, un numero cospicuo di baroni, cosí francesi come tedeschi, si fece accompagnare dalle rispettive spose. Tutto un corteggio di valletti e di personale maschile e femminile si mosse cosí al séguito dei comandanti crociati.

L'inconveniente sarebbe stato meno sensibilmente avvertito se i condottieri fossero stati capaci di esercitare un imperio piú energico ed una disciplina veramente militare. In realtà, né i due sovrani erano cosí solidali fra loro da poter veramente unificare il regime delle truppe marcianti attraverso cosí lungo itinerario nel Sud-Est europeo, né le condizioni politiche del Mediterraneo orientale erano tali da consentire armonia di intenti e chiarezza di piani. Il contrasto esistente fra il re normanno Ruggero II e

l'imperatore bizantino Emanuele Comneno influiva d'altra parte a paralizzare le mosse possibili dell'esercito crociato nei rapporti con l'Impero bizantino.

Infine gli stessi signori franchi in Terra Santa tendevano ciascuno per proprio conto ad accaparrarsi ed a trar profitto dalle sopravvenienti forze di Luigi VII e Corrado III. Mentre Raimondo di Antiochia non mirava che alla conquista di Edessa, Balduino III re di Gerusalemme avrebbe voluto trarre a sé la difesa crociata. Invece di provvedere al più imminente pericolo che era quello gravante su Antiochia, i Crociati si dispersero in un infruttuoso assedio di Damasco. Questo assedio logorò definitivamente le forze dei due sovrani d'Occidente. Estenuati di risorse, disgregati in altrettanti nuclei indipendenti l'uno dall'altro, i Crociati dovettero rassegnarsi alla rinuncia di mosse fattive e a un disperato ripiegamento.

Le conseguenze morali di tale naufragio furono incalcolabili in Occidente. Si fecero soprattutto risentire sul fascino e sulla efficienza di San Bernardo. Non era stato egli il nuovo Pietro l'Eremita e il vero banditore e patrocinatore della seconda Crociata? Non aveva egli, in vista di questo scopo, accettato, non solamente di patrocinare il disegno della nuova spedizione, ma cosí imprudentemente spinto il suo entusiasmo da chiamare a raccolta sotto il vessillo della Croce, promettendo l'impunità e la remissione delle colpe, una quantità di gente irregolare ed *ex lege*,

che aveva rappresentato uno dei piú insanabili coefficienti di debolezza dell'esercito partito in un'atmosfera di fervore all'indomani dell'adunata di Vézelay?

Bernardo era punito là dove aveva peccato. Mentre era riuscito cosí meravigliosamente nella propagazione della riforma monastica che aveva preso nome da Citeaux, l'aver voluto, sotto la pressione del suo atavico spirito feudale cavalleresco, fare la celebrazione della possibilità che un monaco potesse essere anche guerriero, esponeva ormai l'abbate di Chiaravalle ad uno dei piú miserevoli insuccessi. Egli dové correre ai ripari e scrisse il *De Consideratione*. «Sembra», egli doveva esclamare, «che il Signore, provocato ad ira dalle nostre colpe, abbia dimenticato la sua misericordia e sia venuto a giudicare la terra prima del tempo fissato. Non ha risparmiato il suo popolo, non ha neppure risparmiato il proprio nome: i pagani possono gridare: – dove è mai l'Iddio dei cristiani? – E, di fatto, i figli della Chiesa, i cristiani, son caduti nel deserto, colpiti dalla spada o consumati dalla fame. Lo spirito di divisione si è propagato fra i príncipi, e il Signore li ha fatti smarrire per sentieri impraticabili. Noi annunciavamo la pace e pace non v'è. Noi promettevamo il successo, ed eccoci invece piombati nella desolazione. Senza dubbio, i giudizi del Signore sono pieni di equità e di giustizia, ma quello in cui noi siamo caduti è un irreparabile abisso, e io posso ben dichiarare beato chiunque non ne avrà tratto scandalo».

Ma quelli che si sentivano scandalizzati da questa enorme iattura, che era piombata sull'impresa crociata cosí altisonantemente bandita da Bernardo, erano molti. E Bernardo, al cospetto di Eugenio III, sente il bisogno di discolparsi e di difendersi. Non senza cercare di ritorcere le responsabilità sulla Sede romana.

«Ci siamo forse noi resi, in questa occasione, rei di temerità o di leggerezza?», si domanda Bernardo rivolgendosi al Papa che è un suo pupillo; e risponde: «No, noi abbiamo marciato fiduciosamente sulla traccia dei vostri comandi o meglio seguendo nei comandi vostri i comandi stessi di Dio. Perché dunque ha permesso Dio che la Crociata fallisse cosí miseramente? Io voglio dire una cosa che nessuno ignora, ma che tutti in questo momento sembrano aver dimenticato: il cuore dei mortali è fatto cosí. Nell'ora della distretta noi non sappiamo più quello che sapevamo prima. Mosè aveva promesso agli Ebrei di condurli nella terra di Canaan. Gli ebrei lo seguirono, eppure non entrarono nella terra promessa. Chi potrebbe attribuire a temerità del loro capo la penosissima delusione? Mosè faceva tutto per ordine del Signore e il Signore confermava l'opera del suo inviato mediante miracoli. – Ma questo popolo – direte voi – era testardo e si ribellava incessantemente contro Mosè e contro Dio. – Sia pure: gli Ebrei erano increduli e ribelli. Ma che cos'erano mai di diverso i Crociati? Interrogateli. A qual prò ripetere quel che essi confessano spontaneamente? Se gli Ebrei perirono in punizione

delle loro iniquità, qual meraviglia che i Crociati, dopo aver commesso i medesimi errori, abbiano subìto la medesima punizione? Nell'un caso e nell'altro le promesse del Signore rimangono intatte. Poiché le promesse del Signore non possono annullare o coprire i diritti infallibili della sua soprannaturale giustizia. Ma mi si domanderà: – Come potremmo noi sapere che la vostra predicazione fu autorizzata da Dio? E quali sono i miracoli che possono costringere a credere alla vostra parola? – Io risponderò», continua San Bernardo, «che non conviene a me ribattere a simile quesito. Si abbia pietà del mio pudore; ma voi, Padre Santo», San Bernardo si rivolge direttamente a Eugenio III, «rispondete per me sulla base di quel che voi avete visto e inteso o almeno sulla base della ispirazione che vi verrà da Dio».

Bernardo dunque voleva si risparmiasse la sua pudibonda modestia, ma in realtà non disdegnava di equipararsi a Mosè. Cinquant'anni piú tardi, un cistercense calabrese che doveva dare allo spirito dell'ultima riforma benedettina la sua significazione completa, Gioacchino da Fiore, riprendeva il motivo bernardiano: «Bernardo, monaco come gli altri, fu duce e maestro, nuovo Mosè, conducente i suoi figli e fratelli fuori dall'Egitto. Ed ebbe vicino a sé il suo Aronne: Eugenio III. Segregando un'immensa moltitudine dalle cure del secolo, Bernardo la sospinse contro i nemici della fede, ma molti ne perirono per via e non mancarono le mormorazioni. E Bernardo rispose nel libro

De Consideratione». Le mormorazioni dunque del mondo occidentale contro l'improvvida superficialità con cui era stata organizzata la seconda Crociata erano durate per lunghi anni. Bernardo non era riuscito a rintuzzarle vittoriosamente e chissà come, negli ultimi anni della sua vita, il fantasma di questa catastrofe dovette funestare il suo spirito!

In verità egli non sembrò darsi per vinto. Il programma della Crociata fu ripreso ancora da lui come dai suoi amici della Curia parigina e dell'ordine cluniacense, associati in questo ideale religioso-militare molto più che in altri programmi di pura mistica religiosa. Ma la delusione era stata troppo amara perché il mondo cristiano potesse ancora una volta facilmente commuoversi al bando della guerra santa per la Palestina. Bisognò aspettare la ricaduta di Gerusalemme in mani musulmane all'epoca di Saladino nel 1187, perché il vessillo crociato potesse ancora raccogliere in Occidente forze atte ad una spedizione armata.

Chissà se nel *perdite vixi* in cui, secondo i biografi, Bernardo morente avrebbe racchiuso l'espressione della sua contrita umiltà cristiana, non era trapelato il rammarico di quella spedizione sfortunata, che aveva disseminato le vie dell'Oriente di tutta la desolazione di un esercito in rotta! Lutero si farà, a quattro secoli di distanza, forte di quelle parole, per giustificare la sua insurrezione contro gli ideali ascetici del Medioevo monastico.

In realtà, se pur pronunciate da San Bernardo, se pur formulate non per una semplice espressione di profonda umiltà, ma

per rimpiangere effettivamente qualche cosa di realmente deplorato, quelle parole non possono aver significato altro che il rammarico bruciante del grande mistico borgognone del secolo duodecimo per l'unica cosa non riuscita nella sua strepitosa carriera: l'aver voluto santificare le armi e autorizzare la guerra, sia pure per il riscatto dei Luoghi Santi.

Quel cistercense completo che fu Gioacchino da Fiore dirà, a cinquant'anni di distanza, pur tessendo l'apologia di San Bernardo, che il pericolo islamico non si doveva debellare con le armi, bensi con la inerme predicazione evangelica.

E aprirà cosí la via alla grande missione francescana.

XIII
IL MOVIMENTO CISTERCENSE

L'insuccesso della seconda Crociata non deve far sottovalutare la incalcolabile azione spiegata da Bernardo in tutta la vita spirituale ed ecclesiastica del suo tempo.

È per lui che la riforma di Cistercio lascia un'orma indelebile in tutta la storia europea, ed è per lui che sotto l'ègida di questa resurrezione monastica si trasformano in Europa gli stessi criteri direttivi, non solamente di tutta la vita religiosa, ma di tutta la vita economica, culturale ed artistica. In realtà, poche figure nella storia del cristianesimo sembrano avere concretato più fedelmente e letteralmente quella legge della realizzazione attraverso le antitesi, in che sembra consistere l'economia dell'azione sociale del cristianesimo stesso.

Nato a Fontaines les-Dijon, terzo figlio di una cospicua famiglia dell'aristocrazia feudale borgognona, rivelò per tempo la sua vocazione «religiosa» che, nel Medioevo, è sinonimo di vocazione «monastica». Nell'aprile del 1112 egli si presentava, con trenta fra amici e parenti, alla porta di Citeaux, la casa madre dell'Ordine cistercense, chiedendo l'ammissione. Solo due anni dopo dodici monaci, dovevano essere distaccati, per andare a fondare un altro cenobio. E il loro abbate era Bernardo. Nasceva

cosí la Badia di Clairvaux, dove il grande mistico moriva, sessantatreenne, nel 1153. Per un trentennio egli, il contemplante e il solitario, era stato il disciplinatore supremo della Cristianità occidentale, l'arbitro delle piú spinose controversie politiche, il giudice delle piú sottili disquisizioni teologiche, il propulsore dei piú vasti movimenti sociali. E pure egli aveva toccato questa eccezionale misura di efficienza pubblica, attraverso la rinunzia piú aspra e la professione piú intransigente di indifferenza e di disprezzo per il mondo.

La riforma cistercense, che deve precipuamente a lui il suo successo e il suo ideale, era stata un tentativo riuscito di riportare l'istituto monastico benedettino alla rigida interpretazione delle sue primitive costituzioni. Con questo, il monachismo occidentale aveva trovato nuove improvvise risorse e nuove capacità sociali. Lo spirito che aveva avvivato la riforma cluniacense si era andato affievolendo, sotto l'azione corrosiva dei suoi stessi successi ecclesiastici e civili. Dopo aver dato alla gerarchia pastori di forza e di tenacia adamantine, la rinascita monastica cluniacense, inquinata dalla contaminante floridezza della sua saturazione feudale, si era stilizzata nella pratica arida ed esteriore della sua disciplina liturgica. Occorreva rianimarla col soffio di un grande programma democratico e di un bruciante spirito di abnegazione.

Il 21 marzo 1098 un abbate di Molesme, Roberto, con un piccolo stuolo di fedeli, andava ad inaugurare, con propositi di

intransigente rigidezza, una nuova Badia nei dintorni di Digione. Un legato pontificio aveva autorizzato la secessione. I transfughi di Molesme, una ventina in tutto, istituivano Citeaux con l'intento di praticare nella sua interezza la legge della rinuncia e del distacco monastico, nella solitudine piú scrupolosa, nella povertà piú appariscente del costume e del regime alimentare, nell'opera ininterrotta e salutifera della cultura agraria, là dove le condizioni igieniche si offrivano piú aspre e perigliose. Cosí legiferarono i primi disciplinatori del nuovo istituto, Alberico, successo a Roberto, e Stefano Harding. Ma difficilmente il nuovo tipo di pratica benedettina avrebbe superato gli ostacoli e le iatture esteriori delle sue prime origini, se con la vocazione di Bernardo tutta la società feudale della Borgogna non fosse stata colpita dall'inattesa reviviscenza mistica. I novizi affluivano rapidamente in massa e già nel 1113 quattro nuove Badie dovevano essere costituite: La Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond. Alla fine del secolo le Badie ascendevano ad un numero ingentissimo.

Di fronte alla Regola benedettina, letteralmente interpretata, che non conosceva federazione e unità disciplinare di cenobi, ma lasciava ogni Badia alla clausura autonoma del suo singolo recinto; di fronte alla rigida organizzazione cluniacense che aveva stretto tutte le Badie, associate nell'identico movimento di riforma, in un vincolo strettissimo di sudditanza all'abbate della prima Badia riformata; Citeaux tentò una forma media di fede-

razione, che evitasse i pericoli dell'isolamento e gli eccessi dell'accentramento. Ad ogni casa fu lasciata la sua capacità autonoma di sviluppo e di espansione: ma tutte furono sottoposte ad un potere stabile e potente.

In una assemblea del 1119, con la partecipazione degli abbati dei dieci monasteri esistenti, Stefano Harding emanava la «*charta charitatis*», che fu lo statuto fondamentale dell'Ordine. Essa stabiliva e poneva, al di sopra delle singole autorità abbaziali, la sorveglianza dell'abbate della Badia madre. D'altro canto lo stesso abbate di Citeaux, come padre universale della congregazione, vigila su tutte le sue case, ma è in pari tempo soggetto al controllo dei quattro abbati delle prime quattro case che Citeaux ha generato. Il potere supremo, con una geniale applicazione del principio rappresentativo, è demandato al capitolo generale degli abbati.

Ma la costituzione gerarchica e disciplinare non era che uno degli aspetti della rinnovazione profonda che la riforma cistercense introduceva nella pratica ormai secolare della Regola benedettina. E non era l'aspetto piú importante. Infinitamente piú ricche di conseguenze religiose e sociali dovevano essere le forme concrete del lavoro associato nella comunità, le prescrizioni imposte allo spiegamento della vita liturgica, l'ordinamento interiore delle case cenobiali. La riforma cistercense sopprimeva recisamente ogni compromesso ed ogni acquiescenza alle consuetudini lassistiche insinuatesi attraverso i secoli nella disciplina

benedettina, tornava alla rigida pratica della povertà nell'assolvimento del lavoro manuale quotidiano, riconduceva alla piú schietta e disadorna semplicità la celebrazione degli uffici liturgici, rivestiti nella pratica cluniacense di cosí pomposo fasto; tagliava, fuori dalla spiritualità cenobiale ogni lusso di ricercatezza culturale. Questo spirito di solidarietà nel lavoro, nella abnegazione e nella preghiera, questo affratellamento spontaneo nello spiegamento semplice e povero del rito; questa comunanza nell'assolvimento delle mansioni varie, e pure equivalenti, dovevano non solamente generare una reviviscenza di genuine esperienze evangeliche, nel chiuso dei cenobi cistercensi, ma anche suscitare le ripercussioni piú imponenti nel mondo della cultura, dell'arte e della politica. Citeaux non accettava nuove fondazioni monastiche se non nei luoghi piú solitari, piú inospitali, piú malsani, per guadagnare alla salubrità e alla fecondità, cosí materiale come spirituale, le zone abbandonate dall'uomo sotto la minaccia delle forze ostili della natura. Ancor oggi le Badie cistercensi, con i loro edifici caratteristici, carichi di memorie e di meriti, si levano solitarie nelle località piú fieramente battute dal flagello della malaria e dello spopolamento. In quelle zone, chiuse naturalmente ai contatti contaminanti del mondo, è fiorita una delle forme piú alte dell'ascesi mistica medioevale.

E da quella forma di ascesi associata non poteva scaturire altra esperienza contemplativa che quella formulata, con cosí abbondante facondia, dallo spirito ardente di San Bernardo. Tutto

in lui tradisce la particolare conformazione che le sue attitudini naturali hanno acquistato attraverso il tirocinio della pratica fraterna del monachismo riformato. Le sue forze fisiche erano fragili e precarie: ma le sue energie psichiche indomite ed infrangibili. Il suo senso del divino si era progressivamente amalgamato col senso del «numinoso» che è nella vita spirituale associata. In uno dei suoi piú squisiti sermoni sulla Cantica egli proclama solennemente che le dolcezze della contemplazione individuale debbono essere interrotte per l'onere dell'allattamento ai pargoli: ché anzi è una maledizione convertire a profitto e soddisfazione individuale quel che è destinato all'erogazione pubblica. E in virtú di questa eccezionale trasfusione della personale pienezza di Dio nella letificante partecipazione dei carismi associati, l'oratoria e la capacità espositiva del monaco si fanno diafane e trasparenti, semplici e disadorne, e insieme incisive e impressionanti, come le alte volte e i luminosi rosoni delle chiese cistercensi, aperti verso il tramonto. Bernardo non raccomanda l'efficacia del suo monito e del suo proselitismo alla ricercatezza e alla raffinatezza esteriori. II suo fascino è fatto di impalpabilità e sembra comunicare all'ascoltatore e al lettore un brivido, che è nel presentimento di verità nazionalmente appena intraviste. E per questo l'opera duratura sua è affidata all'insieme dei *Sermoni,* nei quali si è fissata, nei suoi connotati specifici, la concezione religiosa germinata dall'esistenza quotidiana del cenobio.

Ed è una concezione essenzialmente predialettica, nella quale il «numinoso» traspare potente nei suoi molteplici aspetti e momenti, senza che mai si irrigidisca o si cristallizzi negli schemi di una raffigurazione aridamente razionale. Tutti i coefficienti sono da Bernardo chiamati a raccolta, quelli che possono offrire spunto od alimento alla intuizione oscura e all'esperimento vivente del divino nella vita e nell'universo. Il senso acuto della complessità del reale e dell'inadeguatezza inguaribile del linguaggio umano a tradurlo efficacemente; l'ammirazione fervorosa per la natura, avvertita come un insieme di connotazioni etiche, oltre che fisiche, manifestazione non di sola bellezza, ma anche della volontà mirabile di un potere trascendente e paterno; entrano parimenti nella elaborazione di quella religiosità, che Bernardo sente cosí concretamente e insieme in foggia cosí ineffabile, ch'egli, a designarla, non può adoperare altri vocaboli che quelli di *experientia* e di *experimentum.*

A differenza degli atteggiamenti concettuali, che la religione assume nella riflessione delle sistemazioni dogmatiche e speculative, l'atteggiamento mistico non ha bisogno di essere inquadrato nelle circostanze esteriori, quasi queste riescano di volta in volta a modificarne sensibilmente i connotati e la natura, o di essere subordinato ad una maturazione cronologica ed esteriore di avvenimenti empirici. La mistica è un'espressione religiosa che tende a oltrepassare la sfera degli accadimenti effimeri della esistenza sensibile, per attingere solo dagli spiriti; e dai loro ideali

ultra terreni l'alimento della propria ascensione verso l'Assoluto. Per quanto mescolato al suo tempo, Bernardo ricava le forme della sua esperienza dai motivi familiari e dagli spunti quotidiani della associazione spirituale che è nella pratica monastica. Lo stesso tornare frequente della sua oratoria sui significati etimologici dei vocaboli religiosi e biblici, su cui si intessono i suoi moniti e le sue sottili speculazioni esegetiche; lo stesso sforzo assiduo e faticoso, sostenuto per conguagliare i propri abiti spirituali alle capacità e alle esigenze della comunità ascoltante; rivelano la legge che presiede allo sviluppo di questa eccezionale natura di mistico cristiano, che attinge dalla associazione monastica le energie di tutta la sua attività pubblica.

Il contrasto aspro e ostinato con Abelardo, il precursore dell'apologetica razionale scolastica, pone di fronte i due metodi possibili nell'attingimento e nella esplicazione del senso religioso: il metodo nudamente dialettico-speculativo, che finisce automaticamente col soffocare la ineffabilità del «numinoso», attraverso le formule delle traduzioni e delle schematizzazioni concettuali, e il metodo intuitivo-sentimentale, che afferra il prodigio dell'universo e avverte il *mirum* della spiritualità aggregata in virtú di una spontanea e primigenia capacità dello spirito umano. Il tentativo di superare *rationem ratione*, in che è l'essenza di ogni indagine razionale applicata alle realtà della fede, e in cui Abelardo si incaponisce, presago dei nuovi orientamenti verso cui si

avvia la cultura scolastica europea agli inizi del secolo duodecimo, appare a Bernardo folle e scandaloso. Ai suoi occhi esistono, è vero, tre modi, mediante i quali, come mediante altrettanti sentieri, è possibile alla nostra considerazione procedere al raggiungimento di Dio e delle realtà spirituali: l'opinione, la fede e l'intelletto. «La fede è una certa volontaria pregustazione, sicura, di una verità non ancora dispiegata. L'intelletto è una nozione sicura e aperta di una qualsiasi realtà invisibile. Opinione è invece reputar per vero qualcosa, di cui non si sappia che è falso. La fede pertanto non consente tergiversazioni o ambiguità: se ne abbia, non è piú fede, ma opinione. In che cosa dunque si diversifica dall'intelletto? In questo, che pur nulla avendo di incerto in sé, piú che non ne abbia l'intelletto, pure è avvolta in un'atmosfera, che non è quella della attività cogitante. In questa atmosfera lo spirito religioso attinge quelle realtà e quei valori che, inaccessibili al procedimento dialettico, si concedono alla contemplazione, alla preghiera, all'azione, alla purezza».

Si comprende come, con l'occhio fisso al raggiungimento di questo superiore mondo di realtà «numinose», la pedagogia del Santo si ispirasse a canoni pragmatici e puramente edificativi. Una sua lettera tradisce perfino la sua sdegnosa noncuranza al cospetto di tutto ciò che rappresentasse interesse erudito e letterario per i testi sacri. «Se una sola volta tu avessi gustato la saporosa polpa di quella spiga onde si satolla la Gerusalemme dei

santi, quanto volentieri lasceresti alla faticosa corrosione dei letterati la sua corteccia! Lascia pure le vane esplorazioni concettuali. Presta fiducia a chi ne ha fatto la esperienza. Troverai qualcosa nei boschi che non avrai trovato nei libri. I tronchi e le pietre possono insegnarti cose che nessun maestro ti dirà mai. Credi tu di non poter succhiare il miele dai macigni e l'olio dalla roccia piú compatta? O che forse i monti non sanno stillare dolcezze misteriose, le colline non sanno spandere latte e miele, le valli non sono ricolme di frumento?».

Un'anima cosí squisitamente aperta al fascino captivante del «numinoso» che è nella natura universa, doveva essere generosa di amabilità e di condiscendenza ai propri compagni. Uno dei biografi racconta come un monaco non si avvicinasse piú da lungo tempo alla partecipazione eucaristica. Alcuni confratelli, a norma della Regola che impone la correzione fraterna, lo interrogano segretamente al riguardo. Il monaco confessa la sua repugnanza al rito, e allora viene condotto all'abbate. A Bernardo il monaco rivela i suoi dubbi profondi sulla presenza reale. Bernardo ne è trafitto: «Sarà mai che un mio monaco sia condannato all'inferno? Giammai. Se tu non hai in te sufficiente fede, ti comando, in nome della obbedienza, di comunicare al Sacramento con la mia fede!». Costretto per tanto dal vincolo della obbedienza, il monaco si avvicina all'altare, privo di fede, a quanto gli sembra, si comunica, e immediatamente, per merito del Santo, è inondato dalla fede.

Ecco come, praticamente, nel cenobio cistercense, sotto l'azione corroborante di Bernardo, la *lex orandi* si trasformava in *legem credendi*. È questa intima interdipendenza fra la solidarietà carismatica della comunità monastica e gli orientamenti della mistica bernardiana, che è sfuggita di solito ai valutatori della posizione dell'abbate di Chiaravalle nel cristianesimo medioevale. E pure essa traspare eloquentemente dalla prima parola all'ultima di quei suoi sermoni sul Cantico dei Cantici, che sono il monumento piú espressivo della sua esperienza mistica. Il sermone è per Bernardo un colloquio. Sembra che di inciso in inciso l'oratore attenda la risposta dal suo piccolo manipolo di fratelli, che lo ascoltano e lo amano; la spia nel lampeggiare dei loro occhi, nei movimenti dei loro volti, nel gesto della loro figura. Bernardo mira a stabilire fra sé e i suoi uditori una comunione perfetta di idee e di sentimenti e per questo chiama costantemente, a testimone della propria esperienza, la loro, e a suffragio del proprio dire, l'intima voce della loro coscienza. Il sermone cessa pertanto sulle labbra di Bernardo di essere la nuda ed esteriore allocuzione, per divenire sempre piú simile ad una forma di meditazione compiuta in comune.

Interpella direttamente Bernardo: «Figliolini miei, siate miei imitatori. Non lo dico per l'esercizio della virtú, per la disciplina dei costumi, per la gloria della santità (non oserei davvero di arrogarmi temerariamente alcun merito, degno di imitazione, su questo terreno): voglio piuttosto che non perdoniate a voi stessi,

ma che al contrario vi accusiate, ogni qual volta vi capiti di scoprire in voi un intiepidirsi della grazia, un illanguidirsi del virtuoso operare. Anch'io faccio il consimile... Ho bene appreso questo: che nulla val meglio per meritare, per conservare la grazia, quanto il costituirsi in permanenza al cospetto del Signore, non sapiente, bensí timoroso... Trema quando la grazia ti abbia circonfuso, trema quando si sia allontanata, trema quando se ne torni».

Nel senso della comunità, maestro e padre, Bernardo trasfonde, appropriandosi la terminologia paolina, la pienezza dei suoi doni carismatici. La vita associata è per lui il terreno della gioia spirituale e il solco della sua piú eletta seminagione: anche se il mistero della vita interiore è inspiegabile: «Tollerate qualcosa della mia insipienza. Confesso che piú volte è sopravvenuto in me il Verbo. Piú di una volta non avvertii il suo arrivo e il suo ingresso. Lo sentii presente; mi ricordo della sua presenza; talora potei presentire, mai però sentii il suo avvento, e né pure il suo esito. Confesso anche adesso di ignorare donde mai si dipartisse per introdursi nell'anima mia; dove si raccogliesse, dipartendosi da me; da qual parte fosse entrato e quale scegliesse per uscirsene... Non mi domandate pertanto quali siano le sue vie, dimostratesi così ininvestigabili. È realtà viva ed efficace: non a pena sia ospite nell'anima, desta la dormiente anima; commuove, addolcisce, trapassa il mio cuore, che era duro come sasso e mal-

sano... Veramente non mi si manifesta attraverso i suoi movimenti; non si fa noto ai miei sensi; lo avverto soltanto mercè la commozione del cuore e il dileguare rapido dei vizi, dal dominio sovrano che spiega sulle affezioni carnali e dal rinnovamento che opera dell'uomo interiore... Ma mi si domanderà ancora che cosa sia precisamente godere del Verbo. Rispondo: si cerchi piú tosto chi ne abbia viva l'esperienza. Del resto, quando io ne abbia fatto l'esperienza, credi tu che io possa dare una formulazione qualsiasi a ciò che è ineffabile? Ascolta piú tosto chi veramente ne sapeva qualcosa: – Sia, dice, che siamo fuori di mente, siamo a Dio; sia che siamo coscienti di noi, lo siamo per voi – (II COR. *V, 13*). Vale a dire: altra cosa sono i rapporti con Dio, sotto l'arbitrio unico di Dio stesso, altra cosa i miei rapporti con voi. I primi è lecito sperimentarli, ma non formularli, i secondi implicano che io mi conformi a voi, sicché io possa parlare e voi comprendere. Chiunque tu sia che vuoi sapere che cosa mai significhi godere del Verbo, appresta a lui, non il tuo orecchio, ma il tuo spirito: perché non ammaestra attraverso la voce, bensí attraverso la grazia. E i suoi allievi, sono i pargoli. Ché sublime virtú è l'umiltà».

Umiltà e carità sono i due fochi intorno a cui Bernardo svolge l'ellissi della sua raffigurazione dell'esperienza mistica. Ché, veramente, per il piú strano degli infiniti paradossi e per la piú sorprendente delle innumerevoli antinomie onde si intesse la vita

dello spirito, i piú eccelsi carismi sono il retaggio dell'umile sentire di sé e le piú sottili elevazioni interiori sono la ripercussione della volonterosa e dimessa dedizione ai fratelli. Nella concorde solidarietà dei fratelli, nel pronto reciproco abbandonarsi nel servizio e nella modestia, nell'ilare assunzione degli altrui oneri, il Dio cristiano celebra il poema delle sue benedizioni. Bernardo chiede a ciascuno di attestarlo... «Oggi», comincia egli il suo sermone terzo della Cantica, «leggeremo nel libro della esperienza comune. Ciascuno pertanto si sforzi di entrare in se stesso e ciascuno ascolti il monito della propria coscienza a proposito di quel che siamo per dire. Vorrei indagare se ad alcuno di voi sia stato mai concesso di dire con la frase biblica: – Mi baci col bacio della sua bocca. – Non è infatti da tutti pronunciare ciò, di cuore: ma se alcuno una sola volta ricevette dalle labbra del Cristo il bacio spirituale, non desidera altro che ripetere l'esperimento. Penso veramente che nessuno ne sappia alcunché, se non chi l'ha ricevuto. È una manna misteriosa: chi ne gusta, ne ha piú fame di prima». Ma Bernardo non vuole dare a credere che la vita della spiritualità sia agevole e spedita a seguirsi: prima di aspirare al bacio delle labbra di Cristo, il tirocinio dell'anima penitente si eserciterà nel duplice bacio dei piedi e della mano: «Col primo sono sigillati gli inizi della nostra conversione, col secondo sono sanzionati i passi dei progredienti: il terzo, il bacio della bocca, è la consumazione dell'esperienza perfetta».

Il fiammante linguaggio della Cantica è da San Bernardo assunto in pieno per la delineazione degli stati mistici; per la schematizzazione ideogrammatica dell'ineffabile vita della grazia. Ma, come è postulato dell'economia essenziale ed immanente della religiosità cristiana, nella quale la disciplina etica e il sacrificio concreto appaiono come elementi indispensabili di ogni realizzazione del divino, gli ideogrammi bernardiani, desunti dal linguaggio biblico, sono costantemente accoppiati ad una applicazione pratica e ad una interpretazione pragmatica. Canta la sposa: «*Introduxit me rex in cellaria sua*». San Bernardo espone i possibili modi di intendere le «dispense» dello scopo; ed uno sembra preferirne fra tutti: «La prima, è quella della disciplina; la seconda della natura, la terza ed ultima della grazia. Nella prima, a norma della ragione morale, impàri ad essere inferiore; nella seconda, acquisti la coscienza della parità; nella terza attingi la superiorità; impàri cioè ad essere sotto l'altro, con l'altro, sopra l'altro; vale a dire, a sottostare, a coesistere, a sopravanzare, a essere discepolo, compagno, maestro. Ché in realtà la natura generò gli uomini tutti sostanzialmente uguali. Ma poiché le manifestazioni della natura furono contraffatte e deformate nei costumi della superbia, gli uomini divennero insofferenti della uguaglianza, e si diedero a contendere per una superiorità sugli altri, avidi di sopraffarsi, cupidi di gloria, inclini ad invidiarsi e a provocarsi. Per questo è necessario innanzi tutto domare nella prima stanza l'insolenza dei costumi mercè la disciplina, finché

la pervicace indocilità non sia umiliata e sanata attraverso la macerazione operata dalle dure e tenaci regole degli antichi, e l'obbedienza faccia riacquistare quel che la superbia aveva fatto smarrire. Passerà poi nella sfera dei tranquilli rapporti associati. Dalle consuetudini disciplinate infatti si espande, come da essenze triturate, l'olio della gioia, la bontà naturale. Cosí unto, l'uomo diviene mite e amabile».

Cosí, nella pienezza della esperienza mistica, Bernardo ricapitola, schematicamente, i momenti e i coefficienti dell'etica e della religiosità cristiane. Nelle sue enunciazioni, tutte sempre di intonazione edificativa, sono in embrione i postulati antropologici e soteriologici dell'insegnamento tradizionale ecclesiastico. La vita associata è dagli inizi contaminata e deformata dall'esplosione dell'umana volontà di sopraffazione. Per ripristinare la pace, la mitezza, la gioia, occorre che il re della abnegazione, lo sposo celeste, introduca gli uomini nei «cellaria» della disciplina e della rinuncia, insegnando che nella dedizione è la vita, e nel sacrificio la conquista. San Bernardo sente con tutta l'anima il significato e l'efficacia della redenzione cristiana nel corso storico dell'umana sofferenza e dell'umana aspirazione alla requie e alla giustizia. E tutta la sua commossa celebrazione del sacrificio di Cristo è una consumata ricerca della soluzione che il problema del male esige, per non apparire come una blasfema impugnazione ed accusa contro Dio.

Il mistero della salvezza si innesta pertanto, in San Bernardo, sulla sua raffigurazione generale del mondo e della vita, pervade tutte le sue definizioni e tutte le sue speculazioni teologiche. Le quali infatti non rivestono mai la forma stilizzata dell'argomentazione dialettica, ma si tramutano in asseverazioni solenni e patetiche dell'economia provvidenziale nell'universo delle realtà sensibili e dei fini morali. «Probabilmente» premette egli, indirizzandosi ad Eugenio III, «sei tratto a provar fastidio se continuiamo a domandare che cosa sia Dio, sia perché già troppe volte ce lo siamo domandato, sia perché dubiti molto che lo si possa trovare. Ti rispondo che proprio Dio è il solo che mai può ricercarsi invano, che mai può non ritrovarsi. Faccio appello alla tua stessa esperienza. O, se vuoi, credi a chi l'ha fatta, non a me, ma a quel santo che esclamò: – Tu sei amabile, o Signore, per coloro che sperano in Te; per l'anima che ti cerca. – Che cosa è mai dunque Dio? Al cospetto dell'universo, è il fine; in rapporto all'elezione, è la salvezza; in sé, Egli solo sa che sia. Che cosa è Dio? Volontà onnipotente; virtú superlativamente benevola, luce eterna, ragione inalterabile, beatitudine somma, che crea anime destinate a partecipare di Lui, che le avviva affinché possano sentire, le stimola affinché possano desiderare, le dilata affinché possano accogliere, le giustifica affinché possano meritare, le accende affinché possano concepire zelo, le feconda affinché possano partorire, le dirige verso la equità, le inclina alla mitezza, le atteggia a sapienza, le rassoda nella virtú, le visita per c

onforto, le illumina per farle assurgere alla cognizione, le perpetua per l'immortalità, le ricolma di felicità, le avvolge nella sicurezza... Dio è un certo orientamento ragionevole ispirato ad equità, non, trasmutabile, non evitabile, che tutto raggiunge e tutto dirige. Ogni malvagità occorre che si scomponga, imbattendosi in esso».

Nulla, in questa definizione del divino, che ricordi le categorie aristoteliche o preannunci la dimostrazione di San Tommaso. Il divino, per San Bernardo, è la norma assoluta del bene nel cosmo. Una *rectitudo* anselmiana, tutta impregnata e soffusa di preoccupazioni etiche e di valutazioni sentimentali. Nel misticismo bernardiano la verità è un valore morale, e la via per raggiungerla è la esplorazione delle esigenze dello spirito in sé e nella vita associata. La verità anzi è nulla, senza l'esercizio ed il controllo dell'azione. Ché il conoscere la verità, l'avvertire le leggi assolute della vita costituisce un amarissimo cruccio, quando la vita non sia informata alle idealità scoperte dalla cultura.

Avvivata da un cosí pungente e assiduo senso della interdipendenza che lega nella esperienza religiosa il momento soggettivo e quello oggettivo; l'aspetto individuale e quello associato; il pensare, il credere e l'agire; il misticismo bernardiano riproduce gli atteggiamenti fondamentali del vivere cristiano primitivo. Ogni cristiano è come Lazzaro, destinato al fetore quatriduano del sepolcro, prima della sua palingenesi spirituale. Il primo dí

della sua sepoltura simbolica è la morte alla colpa e la deposizione nelle intime latebre della coscienza. Il secondo segna l'aspra contesa contro il brulichio inquieto delle vecchie passioni rinascenti. Il terzo inizia la prova del dolore. Il quarto porta con sé il pudore timoroso dei trascorsi. Alla fine, il «convertito» è scosso dalla chiamata del Signore: – Schiudi gli occhi alla luce delle misericordie divine! Da quel dí ha inizio la nuova «milizia». E la genuina, fedele milizia è nel chiostro. Dove i fratelli, associati al medesimo ideale, costituiscono di scorcio la comunità totale dei credenti, e, come nucleo privilegiato, debbono realizzare a pieno quell'amore di Dio, in cui è la celebrazione assoluta della *metànoia.*

E a quest'amore di Dio, Bernardo dedica un trattato apposito, nel quale sono indagate, nella pienezza della esperienza mistica, le ragioni e la misura, le manifestazioni ed i gradi dell'amore religioso. «La causa per amar Dio, è Dio; la misura dell'amarlo, è nell'amarlo senza misura». Ma anche qui il monaco della riforma cistercense, che nello stesso tirocinio della solitudine sembra aver piú profondamente scorto, per una misteriosa legge di compensazioni antitetiche, l'indissolubilità dei due precetti in cui Gesù disse consistere tutta la rivelazione, abbina l'amore di Dio all'amore del prossimo, come alla propria concreta ed adeguata rivelazione. «Amare il prossimo degnamente non può chi non ama Dio. E in Dio non l'ama, chi Dio non ama».

Cosí il contemplante borgognone, attraverso l'*experimentum* della nuova forma di vita monastica inaugurata da Cistercio, raggiungeva le vette di quella ebbrezza estatica che gli avrebbe meritato, a distanza di meno che duecento anni, di essere scelto da Dante come interprete della preghiera piú alta a Maria Vergine, a Maria che l'Ordine cistercense aveva scelto come sua tutelatrice e di cui la liturgia dell'Ordine aveva fatto suo centro devozionale.

Realizzando in pieno quella che è la originalissima tecnica della pedagogia sociale cristiana, Bernardo e il suo Ordine mostravano di attingere dalle forme piú rigide dell'ascesi e del rinnegamento del mondo le forze capaci di introdurre nel mondo le piú insigni e vaste riforme.

Il feudalesimo, lo abbiamo visto, era stato una specie di monachismo laicizzato, con la sua autarchia economica, con la sua clausura giuridica, con la sua casta di coloni, legata indissolubilmente alla terra. Ora, un signore feudale come Bernardo usciva dalla clausura del feudo per rompere, anche nel chiostro, i sigilli della clausura. L'Ordine cistercense, chiamando alla vocazione religiosa, affrancava i servi della gleba e creava delle cooperative di produzione e di consumo, che non potevano a meno di far sentire le ripercussioni grandiose della loro tecnica agraria su tutta l'economia pubblica.

Il feudalesimo era stato irresistibilmente corroso e minato dall'ingente sviluppo demografico, determinatosi dopo il Mille. Quasi a premunirsi dai rischi che sono naturalmente insiti nel

fatto stesso della sovrapopolazione (ché gli uomini non sembra possano trovare una soluzione equilibrata fra le competizioni cruente che nascono dalle necessità della espansione etnica, e le forme cosí spesso paradossali e innaturali della ascesi organizzata, che non è altro che una disciplina mistica delle nascite), quella stessa rivoluzione cistercense, che rappresentava in certo modo l'esodo dal feudalesimo, insisteva piú che mai e celebrava quell'ideale della continenza, che il piú alto interprete della nuova età storica, Gioacchino da Fiore, avrebbe fatto condizione preliminare della veniente economia dello Spirito.

I progressi della organizzazione cistercense in tutta Europa ebbero qualche cosa di prodigioso. Sarebbe impossibile rendersene conto qualora non vi si scorgessero in opera fattori economici e sociali.

Sul terreno della pura ed esclusiva disciplina religiosa ed ecclesiastica si sarebbe detto che la riforma cistercense non avesse fatto altro che riportare l'osservanza della Regola alla piú dura e scrupolosa rigidezza primitiva. La vita claustrale, lo spiegamento del culto divino, la tecnica quotidiana della contemplazione sembrava fossero i medesimi criteri ispiratori che avevano accompagnato la prima genesi dell'istituto monastico in Occidente.

In realtà, all'ombra della riforma di Cistercio, tutta una nuova pratica, si potrebbe dire, della vita cristiana, veniva a convogliare sotto di sé i bisogni e le esigenze dell'economia e della socialità

europee, sollecitate dai nuovi impulsi demografici e dai nuovi bisogni collettivi. Di contro all'autonomia monastica cluniacense, che supponeva il cenobio libero ed affrancato al cospetto dell'autorità vescovile e, fedele al primitivo spirito benedettino, faceva della Badia un organismo chiuso ed invalicabile in se stesso, Cistercio non solamente stabilisce contatti e rapporti di dipendenza di fronte all'autorità vescovile, quasi col proposito inconsapevole di porre il misticismo monastico nella piena circolazione della totalitaria vita cristiana, ma instaura vincoli di fraterna solidarietà tra le Badie, considerate come propaggini di una medesima comunità madre. Esso si leva energicamente contro il lusso e la floridezza del monachismo cluniacense. Quel lusso e quella ricchezza terrena avevano rappresentato una funesta causa di deperimento e dissipazione morale. Abbati, nominati od eletti sotto la pressione di principi feudali e di famiglie nobiliari, sospinti verso il chiostro dall'ambizione o dall'interesse, credevano di dover raccomandare al fasto esteriore il prestigio che la loro dignità avrebbe dovuto piuttosto cercar di trarre dalla loro virtú personale e dalle loro qualità di disciplinatori della famiglia religiosa. La patina feudale incrostatasi sull'istituto abbaziale aveva del resto gradualmente corroso e annullato la semplicità richiesta dalla Regola.

Ma la grande novità dell'istituto cistercense, la novità che fa di esso uno dei fenomeni capitali nella trasformazione della vita

medioevale, trasformazione che troppo angustamente e unilateralmente noi siamo stati abituati a vedere circoscritta nel profilarsi della vita comunale, è costituita dal suo regime economico, dalle sue finalità bonificatrici, dalla costituzione di quelle masse di conversi laici che l'Abbazia manda, durante il corso della settimana, a dissodare le plaghe incolte marginali sul territorio dell'Abbazia e la domenica raccoglie per la celebrazione solidale della liturgia.

Per norma fissa e inviolabile, Cistercio non accetta fondazioni che nelle solitudini piú inospitali e nelle plaghe piú battute dal flagello della malaria. La Regola cistercense vieta l'acquisto di proprietà che non siano fondi suscettibili di sfruttamento diretto per opera della comunità monastica. Difformemente dalla maggior parte delle comunità benedettine fino allora esistenti, la riforma cistercense pone a base della nuova costituzione monastica il principio solenne che il lavoro manuale rappresenta la vera e genuina applicazione del *labor* imposto dalla Regola di San Benedetto.

La vecchia tradizione benedettina aveva seguìto una concezione del tutto diversa del lavoro monacale. Fondati per la maggior parte in un'epoca in cui la congregazione monastica era sinonimo di clericato, in vista di un'opera di raccoglimento spirituale e di evangelizzazione del mondo barbarico, i monasteri benedettini dell'alto Medioevo, in genere riccamente dotati, avevano rappresentato centri di cultura e di arte.

Il cenobio, vera *curtis* chiusa in se stessa, non concepiva un lavoro qualsiasi lontano dal territorio abbaziale, e d'altro canto i monaci innalzati all'ordinazione sacerdotale, tutti dediti alla trascrizione dei manoscritti, all'attività artistica, alla riflessione teologica, non potevano fare altro che lasciare ai coloni quel lavoro della terra che pur era indispensabile al sostentamento della vita monastica.

Intanto la ricchezza monastica aveva assunto proporzioni grandiose. Durante i secoli i cenobi avevano ricevuto in donazione castelli e villaggi intieri, con tutta la loro famiglia di coloni e di servi della gleba. Appaiatosi al regime feudale, che del resto non poco aveva preso dalla tecnica economica della vita cenobitica, il monachismo aveva subìto tutti gli oneri, tutti gli obblighi e tutte le deformazioni imposti dalla feudalità. Le decime, i censi, le rendite terriere, costituivano il cespite capitale dell'organizzazione monastica. Il che portava una serie di correlazioni col mondo che non potevano non andare a detrimento della purezza e della castigatezza della disciplina monastica. Qui veramente Cistercio sta a segnare l'alba di una nuova età.

Non per nulla la riforma nuova, cui San Bernando offre il contributo mirabile della sua attività prodigiosa, della sua sensibilità raffinata, della sua operosità instancabile, si schiera di fronte a Cluny in un atteggiamento di insurrezione e di rivoluzione radicali, che prendono forma concreta anche nei minimi

dettagli del comportamento esteriore e delle forme di vita quotidiane.

Alla nera divisa del vecchio monachismo benedettino, Cistercio sostituisce la nuova divisa candida. Al lusso delle vecchie costruzioni monastiche romaniche, con la fosforescente sua decorazione, Cistercio contrappone la nudità delle sue candide costruzioni, con l'abside orientata verso il sole nascente e la porta con i suoi rosoni, simbolico occhio della massa, aperti verso il sole che tramonta, con la semplicità della sua suppellettile sacra. Perfino le devozioni cistercensi hanno qualche cosa di nuovo e di caratteristico. Il culto di Maria assume un rilievo inconsueto nella pratica quotidiana della pietà cistercense, quasi a simbolo della nuova e ricelebrata funzione che la donna viene ad assumere nella società rinnovata, di cui Cistercio sembra essere la rocca spirituale e la simbolica avanguardia.

E come tutte le grandi rivoluzioni religiose, anche Cistercio crea uno stile architettonico nuovo, lo stile gotico.

Per Cistercio la prima base delle rendite necessarie al sostentamento delle numerosissime comunità è lo sfruttamento agricolo diretto. I beni abbaziali sono posti in valore dalla comunità stessa, non da famiglie di coloni. La parte piú vicina all'Abbazia è coltivata direttamente e personalmente dai monaci. Le zone piú lontane, ripartite in «grange» o colonie rurali, sono dissodate, sotto l'alta sorveglianza del Cellarario, dai conversi. Sono questi religiosi contadini unicamente volti alla coltura terriera che

creano la prosperità materiale dell'Ordine. Cistercio non vuole la cura di chiese parrocchiali; non vuole percepire decime; non vuole in retaggio il possesso di borgate, di mulini, di servi della gleba. Ogni monaco è libero ed ogni monaco reca, come in una grande cooperativa, il contributo del suo lavoro alla prosperità comunitaria.

Si tratta veramente di due concezioni e di due forme pratiche della vita monacale che si trovano di fronte: la vecchia, che aveva trovato a Cluny la sua disciplina canonizzata, rispecchiante nell'ambito della vita ecclesiastica quella ripartizione feudale che si era instaurata in armonia con le concezioni unitarie dell'Impero carolingico e teutonico; la nuova, su cui preme la profonda rivoluzione demografica operatasi dopo il Mille, che apre le vie a tutto un nuovo mondo europeo.

Nel giro di meno che un quarantennio, prima che San Bernardo morisse, Chiaravalle, inizialmente riparo di animali selvatici, si era trasformata in un centro monastico floridissimo, venerato e riguardato con devozione da tutti i cenobi che si erano venuti propagando sul territorio europeo, con un portentoso processo di prolificazione.

Secondo un vecchio cronista dell'Ordine, la riforma cistercense a mezzo il XII secolo, a cinquant'anni cioè di distanza dalle sue origini, avrebbe contato cinquecento case. La cifra è senza dubbio esagerata. Detraendone le «grange», che possono essere state facilmente confuse con le Abbadie, noi possiamo ritenere

per sicuro che il numero dei cenobi cistercensi toccava già in quell'epoca l'imponente cifra di trecentocinquanta. «Omnia Cistercium erat», diceva un adagio popolare; e si rimane veramente interdetti a pensare quale enorme contingente di monaci questa cifra rappresentava, quando si riflette che parecchie di queste case contavano da sole monaci a centinaia e che Chiaravalle aveva toccato a volte la cifra di settecento membri della comunità, fra professi, novizi e conversi.

La disseminazione di questi cenobi rappresenta in Europa il primo grandioso programma di bonifica agricola. Ancora oggi, dalle piaghe calabresi alle pianure della Prussia orientale e dal territorio franco fino ai confini della Norvegia, quelle colossali opere di bonifica da cui si traggono opimi frutti, sono la traccia portentosa della riforma di Cistercio.

Se si considera Cistercio solo da questo punto di vista economico, già si è colpiti fino allo stupore dalla grandezza dei risultati ottenuti. L'Italia conobbe anch'essa molto presto la installazione di comunità cistercensi nel proprio territorio. Chiaravalle alle porte di Milano fu fondata nel 1135. Casamari, nel territorio di Veroli, nel 1140. San Paolo alle Tre Fontane di Roma, a pochi mesi di distanza da Casamari. Seguirono poi le fondazioni dell'Italia meridionale e quelle delle paludi Pontine.

Ancora oggi là, sui margini di queste paludi, trasformate ora da un altro programma di bonifica che ricorda per la sua gran-

diosità e per la sua vastità di attrezzatura la vecchia bonifica cistercense, le sopravvissute Badie cistercensi di Fossanova e Valvisciolo stanno a testimoniare quale meravigliosa fioritura di coltura terriera e di rinnovamento artistico la riforma iniziata da Roberto di Molesme, patrocinata da Bernardo di Chiaravalle, avesse disseminato sul suo cammino in Europa.

Ma nella sua multiforme anima di signore feudale passato improvvisamente alla mortificazione del chiostro, Bernardo aveva troppo sincretisticamente avvicinato e fuso insieme le preoccupazioni della politica esteriore della Chiesa e gli ideali della vocazione monastica. Noi l'abbiamo visto predicatore della Crociata e teorico apologeta della sacra milizia. Noi l'abbiamo veduto tenere a battesimo l'Ordine dei Templari e l'abbiamo udito a Vézelay convocare la Cristianità europea alla nuova impresa di Terra Santa.

Questa stessa eterogeneità di propositi, questa stessa molteplicità di intenti, si sono trasformate per Bernardo in un insuccesso che ha gettato un'ombra sulla sua spiritualità e sulla sua missione. Egli ha avuto partita vinta nel patrocinio da lui offerto ad Innocenzo II di contro ad Anacleto II. Ha veduto la riconciliazione del Papato coi Normanni ed ha veduto ascendere al soglio pontificio un allievo del suo tirocinio, Eugenio III. Ma non è riuscito ad assicurare la pace e la tranquillità alla Sede romana, come non è riuscito a salvare il mondo cristiano dalla catastrofe della seconda Crociata.

L'Ordine cistercense, travolto esso stesso dalla floridezza politica a cui lo fa salire la sua tecnica economica rinnovata, subisce ben presto quelle medesime contaminazioni che avevano deformato e maculato la tradizione di Cluny.

Perché tutto quel che vi era di innovatore nello spirito cistercense potesse apparire chiaramente alla luce e potesse portare i suoi strepitosi risultati morali, occorreva che un'anima di profeta, vivente in pieno la drammatica crisi della nuova età, risuscitasse dalla tradizione cristiana il primitivo spirito apocalittico, e si affisasse sull'alba di una nuova età, che non poteva essere altro che l'alba della nuova età dello Spirito.

Il cristianesimo primitivo era vissuto sotto la malìa del fascino irraggiato dalla sicura aspettativa del veniente Regno di Dio. La nuova età cristiana doveva levare lo sguardo sulla veniente rivelazione dello Spirito, quella rivelazione dello Spirito che già il Vangelo giovanneo aveva pronunciato, e che di fronte alla tradizione ecclesiastica avrebbe avuto il significato e la portata di una definitiva realizzazione di quel che nella economia ecclesiastica che era stata l'economia del Figlio, aveva avuto valore soltanto di simbolo e di preparazione.

Sicché possiamo dire che se San Bernardo è il corifeo della riforma cistercense, questa riforma ha avuto il suo vero interprete e il suo ispirato cantore in Gioacchino da Fiore.

XIV
IL MESSAGGIO GIOACHIMITA

Non è una pura circostanza occasionale che le masse partecipanti alla seconda Crociata fossero state premute da Ruggero II a prendere le vie dell'Italia meridionale e del Mediterraneo.

Il Mezzogiorno d'Italia, e in particolare la Calabria, risentivano, piú che ogni altra regione europea, le conseguenze remote della lacerazione dell'unità mediterranea operatasi nel secolo VII con la irruzione islamica, e in pari tempo avvertivano piú che ogni altra zona rivierasca del Mediterraneo la necessità di una ricostituzione unitaria di questo mondo su cui, dall'epoca dell'Impero di Roma, si erano venuti organizzando in una sostanziale solidarietà i traffici mercantili e culturali di tutto il mondo su cui Roma era venuta progressivamente stendendo la sua forza e il suo prestigio.

Specialmente la Calabria offriva, da questo punto di vista, una sensibilità peculiare. In realtà, la sua singolare configurazione fisica, con la esuberante ricchezza di coste e con l'aspra inaccessibilità delle sue montagne, non aveva mai consentito alla Calabria, né nell'antichità né nel Medioevo, uno sviluppo omogeneo fra le sue varie parti. Popoli e civiltà in contrasto vi avevano per millenni spiegato l'irriducibile contesa delle loro rivalità e delle loro indomabili aspirazioni ad una propria egemonia. Per cui, in ogni

momento e in ogni aspetto della storia calabrese, occorre rifarsi alla molteplicità dei tipi etnici e alla emulazione dei cicli culturali, per comprendere le forze profonde costantemente in opera o in agguato in quel tormentato territorio.

Le stesse sorti migranti della toponomastica hanno in qualche modo rispecchiato le complesse vicende politiche e civili della regione. Inizialmente usato per designare la penisola che si stende da Taranto al promontorio Japigio, parte quindi dell'Apulia nettamente distinta dal Bruzio, abitato dai ribelli Lucani, il nome di Calabria è andato adagio adagio designando la penisola montuosa del Sud-ovest, mano mano che i Longobardi corrodevano al Levante i possessi bizantini.

A mezzo il secolo ottavo tali possessi si ripartiscono in due nuclei nettamente distinti: da una parte il litorale campano, sottoposto al duca di Napoli; dall'altra, alle due estremità meridionali della penisola, Calabria e Terra di Otranto, le quali formano appunto un unico distretto amministrativo: il ducato calabrese. Il quale, strettamente unito al *thema* siculo ancor prima che Ravenna e Roma fossero perdute per l'Impero, ne segue le sorti sotto gli imperatori iconoclasti, gravitando, civilmente ed ecclesiasticamente, verso Bisanzio.

Ma il ducato calabrese cosí costituito non abbracciava neppure esso tutto il Bruzio. I Longobardi di Benevento ne avevano attaccato la valle del Crati con Cosenza e Bisignano. Comunque, i Bizantini continuavano a mantenere nelle loro liste ufficiali il

nome di Calabria, applicandolo al territorio rimasto effettivamente in loro possesso, mentre il duca longobardo di Benevento, sopravvissuto alla caduta del regno nel 774, raggruppava nel suo principato le vecchie regioni del Sannio, dell'Apulia e della Lucania ed una zona della Calabria, che aveva per frontiera una linea partente sul Tirreno a nord di Amantea e che, abbracciando tutto il bacino del Crati, giungeva alle foci del fiume per passare a sud di Taranto e di Oria, e per sboccare poi nell'Adriatico a sud di Brindisi.

La dinastia macedone, che restaurava fortunosamente le sorti dell'Impero ad Oriente, aveva ripreso anche in Occidente il grande programma giustinianeo. E attraverso difficoltà ingenti e scacchi ripetuti, Basilio I, Leone VI, Niceforo Foca, avevano assicurato il ripristino del dominio imperiale in Italia. Fra il 1020 e il 1025, quando già i primi avventurieri normanni avevano dato principio alla loro romanzesca avventura nel Mezzogiorno, la potenza bizantina aveva riguadagnato molto del suo prestigio.

La Sicilia, è vero, era ormai tutto un possesso musulmano e le Repubbliche marinare del Mezzogiorno napoletano e i principati longobardi mantenevano la loro autonomia. Ma la riconquista aveva dato a Bisanzio una parte non indifferente della penisola, per quanto lo sforzo non dovesse portare a risultati duraturi. Nel giro di un trentennio esso precipitava nel nulla. Segno cotesto della precarietà e della superficialità della penetrazione bizantina nel Mezzogiorno italiano. La conquista di Bari nel 1071

per opera di Roberto il Guiscardo, dopo un assedio di un biennio, segnava la separazione definitiva dell'Italia meridionale dall'Impero.

Seguiva la conquista normanna della Sicilia e, a coronamento di questi grandi avvenimenti, si aveva nel Natale del 1130 la incoronazione di Ruggero II a re «del regno di Sicilia, della Calabria e dell'Apulia, del principato di Capua, insieme all'onore di Puglia e al soccorso degli uomini di Benevento». Due mesi prima la corona eragli stata elargita da quel Papa Anacleto II, Pierleoni, che la propaganda di San Bernardo, favorevole ad Innocenzo II, designava come antipapa. E non è da escludere che precisamente l'atteggiamento da assumere di fronte ai Normanni e di rimbalzo di fronte all'Impero gravitante piuttosto sul continente europeo, non pesasse precipuamente in questa lotta dei due Pontefici, che tenne per anni scissa la Cristianità europea.

I condottieri della seconda Crociata dovettero necessariamente tener conto della politica seguita da Ruggero II. Non riuscendo nell'intento di convogliare le forze crociate verso i propri territori, egli si disinteressò della spedizione verso la Terra Santa, approfittando del momento per spedire la sua flotta a compiere ruberie e devastazioni a Corfù, a Neapolis, a Tebe, a Corinto. Al ritorno dalla disgraziata spedizione levantina Luigi VII, battendo questa volta l'itinerario dell' Italia meridionale, si incontrava con Ruggero a Potenza, sul cadere dell'estate del 1149, e nell'ottobre successivo si incontrava a Tivoli con Eugenio III.

Questa volta Ruggero tentava di approfittare del fallimento della Crociata per organizzare le Potenze europee contro Costantinopoli. Corrado imperatore doveva mostrarsi contrario a simile iniziativa. L'astuto svevo, preveggente e lungimirante, capiva molto bene che, dal punto di vista della politica realistica, la restaurazione della potenza imperiale in Italia, di cui il Papato aveva cercato di allontanare la minaccia spingendola verso la via di Gerusalemme, valeva molto meglio di una qualsiasi avventura orientale, di cui il massimo beneficiario sarebbe stato l'accorto re siculo. Corrado moriva il 15 febbraio 1152. Federico successogli doveva però riprenderne totalmente i piani.

Di quale entità era stata, dall'epoca soprattutto della persecuzione iconoclastica, la penetrazione bizantina nell'Italia meridionale? Di quale entità soprattutto era stata la propagazione del monachismo basiliano in terra sicula e calabrese? All'epoca dei Macedoni, i monaci itineranti, gli asceti girovaghi, i nuclei basiliani, furono indubbiamente propagatori instancabili dell'orientalesimo religioso nell'Italia meridionale. Venuti dalla Sicilia o usciti da nobili famiglie locali, i monaci esercitarono, specialmente nella terra di Calabria nel nono e decimo secolo, un'azione spirituale di cui sussistono tracce letterarie insigni. Basta ricordare la biografia di Elia il Siciliano, nato a Castrogiovanni, morto a Tessalonica, e quella di Elia di Reggio, soprannominato lo Speleota, l'uomo delle grotte, nato e morto in Calabria. Ad un pe-

riodo un po' piú recente del loro appartengono i Santi Cristofaro, Macario, Sabe, nati in Sicilia, ma vissuti in quei *mercuriacà* di cui parlano anche gli atti relativi a San Nilo, come di una regione piena di istituzioni monastiche, che sembra doversi localizzare a nord della valle del Crati fra Cassano e Castrovillari.

In tutta questa teoria di monaci italo-bizantini domina la figura di San Nilo, nato verso il 910 a Rossano e vissuto dapprima nella piena licenza del mondo e poi bruscamente convertitosi a vita ascetica. Egli è il rappresentante tipico delle forme monastiche e delle aspirazioni ultra-ascetiche che, fiorite copiosamente nell'Egitto post-costantiniano, trapiantate in Anatolia da Eustazio di Sebaste e da San Basilio, avevano impresso la loro orma su tutta la tradizione dell'ascetismo organizzato bizantino-orientale. Aspramente e diuturnamente combattuto fra la vocazione eremitica e quella cenobitica, permanentemente instancabile, migrante, come tutti i suoi confratelli, da laura a laura e da cenobio a cenobio, praticante un'astinenza che terrifica e una disciplina che non perdona, Nilo personifica nell'Italia calabra, piú aperta ai contatti bizantini, lo spirito dell'ascesi orientale. Venerato dalle popolazioni come un eroe dello spirito e un taumaturgo, invocato nelle distrette come un intercessore efficace presso le autorità politiche, che nutrono e ostentano per lui tutti i riguardi; il monaco di Rossano tradisce una sagoma profondamente diversa da quella dei monaci latini, retti dalla mite ispirazione della Re-

gola benedettina o dal misticismo della vita associata, quale traspare dalla *Charta charitatis*. Se le occupazioni giornaliere di Nilo, quali ci sono descritte dal suo biografo, fan rassomigliare in qualche modo la regola della sua esistenza a quella dei monaci benedettini, lo spirito generale del monachismo basiliano è sostanzialmente diverso da quello che, contemporaneamente a Nilo, al di là del massiccio della Sila, animava i cenobi latini. Anche per Nilo e i suoi seguaci il canto e la trascrizione dei codici costituiscono gli elementi centrali della cultura monastica. Ma le tradizioni su cui l'attività liturgica e l'operosità paleografica si svolgono nelle due grandi correnti monastiche si contrappongono, come tutto ciò che è uscito dalle due grandi madri del cristianesimo mediterraneo: Roma e Bisanzio. Nel Mezzogiorno d'Italia le due correnti si toccano, senza fondersi. La Sila segna la linea dello spartiacque spirituale.

Nessun documento ci consente di redigere un novero attendibile dei cenobi basiliani della Calabria e della Terra d'Otranto nell'epoca bizantina. I monumenti superstiti, che hanno probabilmente ripreso ed utilizzato vecchie edicole bizantine abbandonate, appartengono al periodo normanno. E anche essi fan pensare a un'esiguità di proporzioni e a una limitatezza di istituzioni, che trovano del resto la loro ragione nella stessa legislazione bizantina in fatto di proprietà ecclesiastica e monacale.

Non è da credere che l'ecclesiasticismo latino assistesse inerme e indifferente al dilagare del bizantinismo nell'Italia meridionale. Le competizioni piú tenaci fra penetrazione bizantina e giurisdizione latina e romana si rivelano sul terreno delle circoscrizioni vescovili e su quello dell'organizzazione cenobitica. Al monachismo basiliano si opponeva il monachismo benedettino. E non è senza profondo significato il fatto che, quando nel 1137 Bernardo si riconciliò con Ruggero II dopo la scomparsa di Anacleto e dopo il trionfo del Papa del suo cuore, Innocenzo, il terreno piú appropriato per la riconciliazione fosse il programma agricolo e morale della riforma cistercense. San Bernardo era pronto a dimenticare tutto, quando si trattava di disseminare i germi delle sue fondazioni monastiche. E d'altro canto Ruggero doveva essere ben soddisfatto di guadagnare la simpatia del grande monaco, favorendo la propagazione di un Ordine che aiutava il suo programma della latinizzazione religiosa del regno e offriva un contributo cosí cospicuo alla colonizzazione delle sue terre e alla loro redenzione dalla malaria e dalla incoltura.

Nacquero cosí i primi cenobi calabresi di Sambucina e Corazzo, nel momento stesso in cui alle porte di Roma cominciava a fiorire il cenobio delle Tre Fontane e nelle paludi Pontine si preparavano i centri cistercensi di Fossanova.

Ad una di queste Badie calabresi venne un giorno a chiedere ospizio un figlio della gleba nato a Celico, in quel territorio co-

sentino nel quale le tradizioni latine avevano mantenuto piú saldamente le loro linee difensive, aiutate dalla stessa configurazione degli itinerari sui quali esse avevano potuto fronteggiare la tenace penetrazione del bizantinismo. Si chiamava Gioacchino. La sua vocazione monastica può verosimilmente porsi in rapporto con la fortunata propaganda ascetica che ha accompagnato sempre alle calcagna San Bernardo nei suoi infaticabili spostamenti e che deve aver seguìto il suo viaggio nel Mezzogiorno d'Italia dopo la fine dello scisma di Anacleto II.

Gioacchino doveva essere allora, verso il 1137, appena adolescente e nella sua fantasia il successo della propaganda bernardiana si deve essere impresso con i colori di quei solleticanti miraggi che cosí spesso decidono nell'epoca della pubertà il destino delle giovani vite. L'ideale monastico fu per lui, proprio perché sgorgato dalle radici piú intime della sua esperienza giovanile, una realtà sacra ed una consegna inderogabile.

Molti anni piú tardi, quando la lunga carriera monastica gli ebbe consentito di constatare come i «veri monachi» non esistessero quasi affatto, egli manteneva ancora fede all'ideale monastico dei suoi primi anni, celebrandone, senza deviazione, il còmpito assoluto e intransigente.

Scriveva egli allora: «Chi è veramente monaco, una sola cosa reputa propria: la cetra, che è l'uomo nuovo creato a immagine di Dio e sotto l'operazione dello Spirito Santo, vibrazione ar-

dente delle tre corde supreme di cui l'Apostolo ha detto: – Rimangono tre cose: la fede, la speranza e la carità. – Non può infatti liberamente lodare Iddio il cuore gravato dai fantasmi delle realtà sensibili e dalla preoccupazione del mondo. Là dove è il tuo tesoro, ivi è il tuo cuore. – Allora noi tragghiam dal nostro cuore i motivi della fede, della speranza e della carità, quando l'animo nostro è sgombro dall'attaccamento di qualsiasi cupidigia. Per cui non impropriamente i vittoriosi, secondo l'Apocalissi, della Bestia, della sua immagine e del numero del suo nome, sono descritti come aventi nelle loro mani le cetre di Dio, poiché coloro i quali custodiscono i loro cuori sgombri da cupidigia mondana meritano di essere colmati dai doni celesti, come al contrario non meritano di rivestire l'uomo nuovo coloro che non si curano di spogliarsi del vecchio e di accogliere i doni dello Spirito Santo, coloro che non disdegnano i favori del secolo. Chi dunque vuol cantare sulla cetra, miri a vincere non solamente la Bestia e l'immagine, bensí anche il numero, perché è indegno della familiarità del Cristo chi cammina carnalmente sulle orme dell'uomo vecchio».

Roma cristiana aveva cristianizzato la Gallia. La latinità cristianizzata aveva suscitato nella Gallia domata quell'episcopato cristiano, che, trasferendo l'amministrazione degli uomini dal campo civile in quello religioso, aveva preparato il terreno all'organizzazione cristiana del Medioevo.

Il latino San Benedetto aveva offerto all'Occidente cristiano, al momento del suo disfacimento politico, i nuclei alimentatori della nuova disciplina associata. Il monachismo benedettino aveva trovato nella Francia cristiana le sue riforme di Cluny prima, di Cistercio poi, come all'epoca dei primi carolingici aveva con Benedetto di Aniano cercato di recuperare la sua rigida disciplina e il suo ideale civilizzatore.

Ora la grande anima di San Bernardo, nobile borgognone, aveva ancora una volta risuscitato dalle sue primitive ispirazioni la virtú pedagogica del monachismo benedettino. In questo momento solenne, però, chi doveva spremere dalla riforma cistercense tutta la sua virtú profetica e tutta la sua capacità rivelatrice doveva essere questo monaco calabrese, figlio della gleba, che attraverso la vocazione monastica aveva trovato la sua libertà e che della vocazione monastica voleva fare l'inizio della grande palingenesi religiosa.

Dalle alture della Sila, che il suo nuovo Ordine faceva faro di cultura e di rinascita nello spirito, Gioacchino si apprestava ad annunciare l'avvento della terza economia e dei nuovi valori. L'elemento «fascinoso», la visione cioè definitiva del Regno di Dio, riaffiorava su improvvisamente dagli strati piú intimi e profondi della tradizione cristiana.

Ma dal giorno in cui il cristianesimo è entrato nel mondo come annuncio del Regno di Dio e come reintegrazione in questo Regno di tutti i valori e di tutti gli ideali che la empirica vita

degli uomini malmena e bistratta, l'elemento «fascinoso» dell'esperienza cristiana non può esplicarsi che come forma di ritorno alle origini e come realizzazione di quell'avvento dello Spirito consolatore che nel Vangelo giovanneo è annunciato quale coronamento conclusivo della rivelazione portata da Cristo sulla terra.

L'annuncio profetico di Gioacchino da Fiore fu pertanto annuncio di una nuova economia religiosa, destinata a realizzare alfine quel che nel Nuovo Testamento era stato soltanto incipiente simbolismo. Profeta nel piú squisito senso della parola, Gioacchino scorge nel mondo circostante la manifestazione peritura di una economia in dissoluzione.

D'altra parte, egli ha alle spalle questa formidabile trasformazione della civiltà europea effettuata dalla riforma cistercense. Una riforma, questa, che non aveva espresso ancora dalle proprie viscere tutto quello che di spiritualmente innovatore essa portava agli uomini. Gioacchino ne è il predestinato celebratore. E conviene registrarne con ampia fedeltà i presagi e i verdetti, perché, come la parola della Cristianità primitiva, la sua parola è veramente innovatrice.

Tutto pervaso da preoccupazioni morali, tutto proteso verso la nuova rivelazione religiosa, Gioacchino non guarda gli eventi che per scoprirvi i segni preannunciatori della rinascita spirituale destinata a portare agli uomini la rivelazione piena dello Spirito Santo.

L'ambigua e oscillante storia del Papato attraverso le dure competizioni politiche italiche dell'XI e XII secolo fra Impero, Normanni, libertà comunali, ha in Gioacchino un evocatore e un valutatore circospetto e sagace. Il suo occhio si riposa con compiacimento nostalgico sul passato, sul ricordo già ormai lontano dell' Impero franco e dei primi Ottoni, quando veramente era parso che l'Europa potesse adagiarsi fruttuosamente sulla situazione di equilibrio stabile tra i due poteri, il politico e il religioso, la cui concorde coabitazione sembra l'ideale supremo dell'esperienza cristiana. Dopo erano state di nuovo discordie amare, che avevano devastato e insanguinato la misera Italia, portando la nave di Pietro nell'abisso.

I Papi che erano scesi in campo contro i Normanni e avevano compromesso cosí a cuor leggero il decoro e il prestigio della Chiesa in avventure militari in cui avevano avuto miseramente la peggio, passano tristemente dinanzi alla fantasia del «Veggente», come esempio tipico di quel che costi alla purezza dell'amministrazione ecclesiastica la cupidigia dei vantaggi terreni. Sui fantasmi però delle lotte di Leone IX e di Innocenzo II, si sovrappone nello spirito di Gioacchino la memoria recente dell'epica sollevazione dei comuni lombardi contro il dominio teutonico e della riconciliazione di Venezia, auspice Papa Alessandro III.

Le tribolazioni tuttavia si erano rinnovate piú angoscianti che mai subito dopo, e Gioacchino sembra domandarsi se i provve-

dimenti papali escogitati per amore di pace e di sicurezza, avevano rappresentato veramente la tutela piú acconcia degli interessi di Dio. Con un accenno sorprendente alla legge della eterogenesi dei fini da cui è dominato il corso degli umani casi, Gioacchino osserva che ben di frequente, quanto i *praelati* reputano bene, si traduce in male per i sudditi, e viceversa, quanto i *praelati* vorrebbero scongiurare come male incalcolabile, finisce col rappresentare un imponente vantaggio per la massa.

Non è da credere però che Gioacchino abbia qualità e temperamento di cronista. Il suo spirito è troppo intensamente dominato dal miraggio della palingenesi religiosa nello Spirito per non essere tratto a colorire a suo modo tutto quel che passa sul diaframma della sua esperienza e della sua osservazione. Persuaso che dai tempi di San Silvestro in poi, da quando al cristianesimo fu garantita la completa libertà di organizzazione e fu concessa una floridezza terrena, la purezza ecclesiastica si è annebbiata e i costumi si sono imbarbariti, Gioacchino reputa di appartenere al tramonto dell'economia religiosa inaugurata con l'avvento del Figlio di Dio sulla terra; di essere ormai al tramonto dei tempi e di poter annunciare la palingenesi universale. Egli stesso dice di appartenere alla generazione di quel nuovo Esodo, che deve portare i credenti nello Spirito dalla seconda alla terza età, ad una reviviscenza cioè della Cristianità primitiva, di contro all'egoismo e all'avidità dominanti. Si tratta di un Esodo pieno di incognite e di trepidazioni, che dovrà effettuarsi sotto la ferula

pungente dell'Anticristo. Occorre dunque affrettare il passo e bandire senza riposo, finché è possibile, il messaggio della purificata spiritualità cristiana. Dopo anni ed anni di siccità, è il tempo questo della pioggia benefica e Gioacchino si sente l'Elia della irrigazione prodigiosa.

Ora, all'inizio della terza età, si sta per tradurre compiutamente in atto, fuori di ogni simbolo, e al di là di ogni Sacramento figurativo, la stupenda economia della libertà e della carità, che ebbe nel Vangelo una semplice premessa e che sarà inaugurata da un ordine spirituale e mistico, che sfugga ogni grandezza terrena e aspiri unicamente alla contemplazione e alla pace.

E come nell'epoca neo-testamentaria la rivelazione del Cristo si era potuta effettuare solo attraverso una interpretazione allegorica di tutta l'economia del Vecchio Testamento ed una riduzione a simboli misteriosi di tutta la precedente storia d'Israele (San Paolo come Filone non sanno fare altra esegesi che quella allegoristica delle tradizioni mosaiche e bibliche) cosí ora Gioacchino da Fiore, accingendosi a bandire agli uomini l'annuncio della nuova rivelazione nello Spirito, applica criteri allegoristici all'interpretazione di undici secoli di storia cristiana.

Non è quel che accade sempre, in quella qualsiasi confessione religiosa che si sforzi di conguagliare i suoi testi canonici alle mutevoli condizioni del mondo in mezzo a cui svolge la propria opera di magistero e di proselitismo? Già gli antichi scrittori cri-

stiani, da Origene a Sant'Agostino e da Sant'Agostino ad Eucherio di Lione, costretti ad interpretare quella tradizione biblica che il cristianesimo aveva fatta propria, per poter ricongiungere i propri titoli giustificativi alle origini stesse della umanità, avevano ampiamente formulato la dottrina dei molteplici sensi scritturali.

Da questo punto di vista Gioacchino da Fiore non è originale. Il simbolismo allegorico, la tipologia simmetrica, imprimenti un'andatura che quasi potremmo definire geometrica alle sue *expositiones* scritturali, costituiscono semplicemente una applicazione organica e coerente dei principi tradizionali della esegesi patristica. Ma, a ben pensarci, lo stesso virtuosismo sfrenato mercè cui Gioacchino sembra quasi svalutare in radice e annullare in definitiva ogni significato e ogni valore reale dei racconti rivelati, per scoprirvi unicamente una prefigurazione degli eventi ai quali è prossimamente destinata la società cristiana, è oltre ogni dire insurrezionale.

Può sembrare alla superficie un'applicazione pedante, si direbbe quasi meccanica, di regole e di consuetudini esegetiche preesistenti; in realtà finisce con il diventare un vero insegnamento personale originale, perché non soggiace a preoccupazioni di minuta e fedele compiutezza ermeneutica, bensí a intenti arditissimi di innovatrice propaganda religiosa. Lo spiritualismo a oltranza di Gioacchino sembra letteralmente ubriacarsi in un'orgia di simboli e di corrispondenze fantastiche, sembra voler

essere una specie di rito di iniziazione ad una nuova, solenne, definitiva «epifania» della «buona novella».

Per questo le opere di Gioacchino non possono davvero essere considerate e consultate come racchiudenti la enunciazione ordinata e la giustificazione organica di un sistema. Quando mai il profeta si è potuto sdoppiare in un accademico? L'ammonimento appassionato di Gioacchino è l'annuncio di un predicatore di conversione; i suoi scritti quindi rigurgitano di ripetizioni e di divagazioni. Un intento costante però li anima e li riscalda: quello di guadagnare proseliti all'annuncio della prossima palingenesi religiosa. Si ha quindi l'impressione che, di volta in volta, il monaco rivolga la sua parola ardente a pubblici diversi, tanto è uniforme e monocorde la proclamazione della sorte che attende ormai irrimediabilmente la morente economia della disciplina letterale. La stessa enunciazione e delimitazione dei canoni ermeneutici che presiedono alla riprova scritturale dei vaticini che Gioacchino scandisce con sicurezza oracolare, non sono collocati a principio dei commenti biblici; al contrario, sono disseminati occasionalmente nel corso della esposizione, che torna, con ricchezza lussureggiante di immagini, sui motivi cardinali della nuova Apocalissi.

Questo non vuol dire che, raccolti con cura dai passi nei quali sono enunciati e delineati, tali canoni ermeneutici non costituiscano un complesso di criteri interpretativi, ai quali Gioacchino rimane costantemente fedele, pur nella varietà apparentemente

incomposta dei suoi simboli, ridotti *ad unum*, sempre, dalla vocazione profetica, che va disperatamente cercando nella cronistoria del passato tutti gli spunti capaci di offrire termini di parallelismo e giustificazione allegorica ai presagi, di cui si nutre la predicazione del «Veggente».

Qui probabilmente la differenza sostanziale fra Gioacchino e tutti i suoi predecessori, remoti e prossimi, cosí, nella utilizzazione della parola rivelata, come nella ispirazione dei loro accenti parenetici. E qui anche la ragione profonda per cui la predicazione di Gioacchino da Fiore segna una svolta nella storia del cristianesimo, e apre in realtà le porte di un nuovo, sorprendente periodo cristiano. Non importa che la sua previsione non si sia realizzata, e che l'età del terzo stato, l'età dello Spirito Santo, si sia concretata poi nell'epoca dell'Inquisizione e della dogmatica scolastica. Neppure il cristianesimo antico vide il sorgere di quell'alba del Regno di Dio, sulla cui imminenza esso aveva puntato tutto il repentaglio della sua speranza, del suo pericolo, del suo eroico sacrificio.

L'altezza di un'esperienza spirituale non si misura dal suo successo empirico. Queste sono misure che spettano alla città del mondo. La città di Dio in formazione, il corpo mistico del Cristo che si viene organando nella storia, non vivono di successi empirici, vivono e fruttificano solo in virtú dell'altezza del loro sogno. Perché ha detto San Paolo, con parola profondamente aderente alla piú misteriosa ed intima dialettica della vita spirituale,

che la speranza, per essere corroborante e fruttifera, deve essere speranza di cose che non si vedono, perché la cosa veduta, per la contraddizione che non consente, non può essere piú sperata.

Mentre, un secolo e mezzo prima di Gioacchino, Anselmo di Aosta, con la sua dimostrazione dell'esistenza di Dio, chiudeva il periodo della fede cieca nell'opera di Dio, presumendo di chiudere l'esistenza di Dio nell'ambito delle capacità raziocinanti dell'uomo, Gioacchino da Fiore riapre, spalancandole, le porte della cieca speranza, dischiudendo, mercè tutti i calcoli pitagorici che vogliono apparire a lor modo argomenti, la visuale di una nuova economia religiosa, che avrebbe sostituito, ai simboli dell'epoca del Figlio, le realtà dell'epoca del Paracleto.

Mentre nelle mani di un Ambrogio, di un Agostino, di un Cassiodoro, e poi piú tardi dei mistici di San Vittore e possiamo dire di quel San Bernardo stesso che è il genio tutelare dell'Ordine di cui Gioacchino è il rampollo nel medesimo tempo ribelle e genuino, il simbolismo e l'allegoria sono praticati con intenti prevalentemente teologici, disciplinari e morali, nelle mani di Gioacchino divengono tutt'altra cosa. La interpretazione cioè simbolistica ed allegorica è per lui strumento e mezzo di annuncio profetico. Assume pertanto valore di metodo per la segnalazione delle figure escatologiche.

Se Gioacchino ha in comune con tutte le espressioni storiche della esperienza mistica il senso profondo del collegamento ineffabile, quale si stabilisce tra lo spirito contemplante e Dio, e

quindi la coscienza viva della immediata propinquità carismatica dell'azione divina all'anima credente; se, come i mistici di ogni tempo e di ogni luogo, Gioacchino proclama la necessità di chiudere gli occhi sensibili al panorama dissipatore del mondo, qualora si vogliano aguzzare gli sguardi delle pupille interiori sul mondo delle realtà trascendenti; per altro verso egli si discosta di molto dal tipo consueto del mistico cristiano. Se ne discosta a causa della sua consapevolezza sempre presente del vincolo che lega il destino spirituale dell'individuo a quello della massa; se ne discosta con la sua inclinazione invincibile a scorgere il problema della salvezza proiettato sullo schermo di una palingenesi universale, attraverso la quale la spiritualità collettiva potrà e dovrà essere elevata ad una altezza mai raggiunta, anzi, se vogliamo parlare propriamente, dovrà essere portata alla sua consumazione beata.

Sicché noi vediamo che Gioacchino non scrive mai per effondere la gioia della sua anima irrorata dalla grazia. Egli scrive sempre e solamente per tener desta e viva nei fratelli, che non sono piú soltanto i confratelli del cenobio come per San Bernardo, ma i fratelli di tutta la famiglia cristiana, il senso estatico della trasfigurazione imminente di tutti i valori su cui hanno poggiato, nei secoli, la tradizione del Vangelo e la organizzazione della Chiesa.

Egli annuncia la nuova Apocalissi, e si immagina di essere, come Elia, in atto di sovrapporre, con le sue *Concordie*, l'acqua

del Nuovo Testamento sull'altare del Vecchio, in attesa della discesa di quel fuoco dello Spirito, che avrebbe divorato e consumato ogni materialità crassa, cosí nella intelligenza come nella pratica. Non esita a paragonare l'alba del terzo stato, quale sta illuminando le sue pupille ansiose, all'apparizione del Cristo e agli inizi della predicazione evangelica. Si direbbe anzi a volte che nello sforzo sostenuto, con pertinacia imperturbabile, per ricollegare gli eventi preliminari della nuova economia dello Spirito ai simboli racchiusi nei primordi della seconda età, l'età del Verbo incarnato, ormai moritura, Gioacchino sacrifichi la realtà concreta dell'iniziale epoca cristiana per scoprirvi solamente tipi, prefigurazioni, sacramenti, misteri. Proteso verso la veniente libertà dello Spirito, Gioacchino intende e spiega il passato, storico e rivelato, come una immensa parabola, di cui occorre cogliere i significati riposti e i valori tipici. Tutto, nella Scrittura, dal racconto genesiaco della creazione al ricordo scritto delle primissime origini evangeliche, va inteso come una tessitura mirabile di simboli e di Sacramenti, la realtà dei quali, rimasta finora oscura e indecifrata, sarà posseduta, fuori di ogni velo, unicamente nel nuovo Regno dello Spirito. Ché la storia morale e sociale degli uomini rassomiglia a una sin fonia in tre tempi, ciascuno dei quali ripete motivi analoghi, in una stupenda simmetria, la quale procede lentamente verso la suprema rivelazione dello Spirito Santo, sinonimo di luce, di amore, di quiete e di contemplazione.

Chi è inviato da Dio a illuminare la via dei successivi trapassi, attenderà a individuare nei tempi passati i «motivi» da ripetersi, compiutamente sviluppati, nell'avvenire. Ecco perché, all'inizio del terzo stato, la esegesi ha il còmpito di scoprire la *concordia*, la «somiglianza cioè equamente proporzionata», fra il Nuovo e il Vecchio Testamento e, in linea parallela, quello di individuare i significati «allegorici» – «allegoria è la rassomiglianza di una cosa piccola a un'altra grande» – cosí dei personaggi e degli eventi del Vecchio Testamento in rapporto ai personaggi e agli eventi del Nuovo, come dei personaggi e degli eventi del Nuovo in rapporto ai personaggi e agli eventi del terzo stato, di imminente inaugurazione.

La segnalazione dei valori allegorici nei documenti della rivelazione è còmpito complesso e arduo per la natura stessa molteplice dell'allegoria. Gioacchino ne enumera e definisce sulla scorta della tradizione esegetica ecclesiastica, ripetute volte, i vari tipi. L'enumerazione piú matura appare quella contenuta in un passo del *De articulis fidei*. «Come l'amore rappresenta la consumazione della legge, cosí l'intelligenza anagogica rappresenta l'apice e la consumazione delle cinque intelligenze. La prima intelligenza, quella storica, ebbe i suoi simboli in Tare, non pervenuto alla terra promessa, ma morto in Aran. La seconda, l'intelligenza morale, è simboleggiata nelle due mogli di Abramo, il quale giunse alla terra promessa; da questa intelligenza prendono inizio le forme della intelligenza spirituale. La terza intelligenza,

quella tropologica, è simboleggiata nei due figli di Isacco, il minore dei quali si accaparrò la benedizione del maggiore. La intelligenza contemplativa è simboleggiata nelle due mogli di Giacobbe, la prima delle quali designa la vita dei cenobiti, la seconda la vita eremitica. Infine l'intelligenza anagogica è simboleggiata nei due figli di Giuseppe... L'intelligenza tipica, a sua volta, ha sette fogge diverse. A norma della prima, Abramo simboleggia i Pontefici degli Ebrei, Agar il popolo israelitico, Sara la tribú di Levi. A norma della seconda, Abramo significa i vescovi, Agar la Chiesa dei laici, Sara quella dei chierici. A norma della terza Abramo simboleggia i superiori dei cenobi, Agar la Chiesa dei conversi, Sara quella dei monaci. A norma della quarta, Abramo designa i Pontefici degli Ebrei e i vescovi dei Greci, Agar la sinagoga degli israeliti, Sara la Chiesa dei Greci. A norma della quinta, Abramo designa i Pontefici degli Ebrei e i vescovi dei Latini, Agar la sinagoga, e Sara la Chiesa dei Latini. A norma della sesta, Abramo designa i prelati del secondo e del terzo stato, Agar la Chiesa dei lavoratori, l'attuale, Sara la Chiesa dei riposantisi, quella che sarà nel terzo stato, quando alla plebe di Dio sarà elargito il suo anno sabbatico».

Altrove egli poi definisce piú direttamente, additandone applicazioni diverse, l'àmbito delle singole forme di «intelligenza». Intelligenza storica è definita quella che mostra come un istituto è concepito su un modello storico, come quando, a somiglianza di Cristo e dei suoi dodici Apostoli, un abbate è mandato con

dodici monaci a inaugurare un nuovo cenobio. L'intelligenza morale è quella che mira alla istituzione dei costumi. L'intelligenza tropologica è quella che tratta spiritualmente dei diversi tipi della parola divina. La contemplativa educa al disprezzo del mondo e dei suoi valori, per indurre ad assurgere unicamente al possesso delle realtà appartenenti allo spirito di Dio. E ancora altrove: «Esistono cinque intelligenze generali e sette spirituali. Le prime cinque sono: la storica (somiglianza di una cosa visibile con una invisibile); la morale (somiglianza parziale di una cosa visibile con una invisibile); la tropologica (appartenente alla dottrina); la contemplativa (appartenente ai doni dello Spirito Santo); la anagogica (appartenente alla suprema patria). Le sette intelligenze tipiche si riferiscono invece alle varie condizioni e ai successivi stati del mondo».

Con questo complesso e raffinato armamentario esegetico Gioacchino era perfettamente in grado di procedere alla risoluzione mistica della tradizione biblica ed ecclesiastica, per piazzare poi la sua concezione apocalittica. In epoca di incompiuta metodologia storica, l'esegesi allegoristica era il mezzo infallibile per dimostrare la contingenza e la precarietà delle tradizioni ufficiali e per giustificare l'annuncio delle nuove rivelazioni. Quel che oggi insegna la critica storica, dimostrando le circostanze esteriori ed empiriche che hanno condizionato i grandi fatti della rivelazione religiosa, poteva insinuarlo nel Medioevo la discoperta dei motivi tipici e simbolici profondi, che sono racchiusi

nelle figure e negli episodi dei testi canonici. Avendo a propria disposizione cosí vasta gamma di criteri interpretativi, Gioacchino non si sarebbe neppure sentito astretto a una uniforme e costante forma di traduzione mistica della storia biblica. La fecondità della sua fantasia, l'impeto cogente della sua fede nell'avvenire dello Spirito, lo avrebbero condotto a proporre, dei medesimi dati scritturali, spiegazioni eterogenee. Non importava a lui. La sua esegesi e la sua storia erano mezzo, non fine. E il fine era unico e grande: contrapporre alla lettera della Cristianità ufficiale la veniente libertà e spiritualità del Regno dello Spirito.

Come nell'antichità cristiana Tertulliano ed Ippolito, anche Gioacchino professa, del dogma trinitario, una concezione «economica, vale a dire pensa che si debba salire alla raffigurazione di una molteplice virtú operativa in Dio, dalla constatazione e dalla convinzione che la vita associata degli uomini soggiace a molteplici, successive epifanie dell'azione divina. Anche Gioacchino, come i vecchi rappresentanti occidentali della teologia economica, subordina, cosi, senza rendersene neppure conto, la sua raffigurazione del dogma trinitario alla sua tripartizione delle epoche storiche dell'umanità. La successione simmetrica delle quali nello spazio e nel tempo costituisce ai suoi occhi, per dir cosi, la corrisposta empirica all'eterna tripartizione delle ipostasi trascendenti nel cielo. L'insurrezione di Gioacchino, a quanto è dato arguire dalla condanna del sinodo lateranense e da tutte le

enunciazioni teologiche disseminate nei suoi scritti e particolarmente nello *Psalterium*, contro la teologia di Pietro Lombardo, è provocata soprattutto dal fatto che questa teologia rende impossibile la saldatura armonica fra il mistero intimo della vita divina e il mistero intimo della storia umana. È pertanto assolutamente arbitrario e ingiustificato considerare Gioacchino come un teologo di professione e un formale eretico trinitario. La preoccupazione nettamente dominante negli scritti di Gioacchino non è mai una preoccupazione teologica, bensi un puro intento morale ed escatologico. Anche là dove egli muove guerra contro i sistemi teologici del suo tempo, tutti polarizzati verso una interpretazione gnoseologico-razionale del mistero trinitario, egli non è mai sospinto dal proposito di contrapporre un proprio sistema agli altri, bensí unicamente dal bisogno, piú o meno consapevole, di eliminare le interpretazioni che possono fare risultare i dettami della fede incompatibili con le visioni panoramiche della sua filosofia della storia. Le allusioni, i riferimenti, le spiegazioni di cui riboccano gli scritti gioachimiti suffragano inappellabilmente questa conclusione.

«Udendo sempre», scrive il contemplatore di Celico, «parlare della divina sostanza e di Dio trino, non ti dare a credere che essa sia cosí divisa nelle tre persone, come son divisi un olivo, un mirto o una palma, diversi nella natura e nel genere: o neppure come tre olivi, che sono della stessa natura, per quanto l'uno dell'altro separati per la proprietà circoscritta del rispettivo

corpo; o né pure come tre rami collegati alla medesima radice sicché ti appaia, come vuole la perfidia di alcuni che introducono di soppiatto una quaternità, la sostanza analoga alla radice e le ipostasi a tre rami. Ché se, costretti da necessità, dobbiamo assolutamente fare ricorso a una immagine sensibile, prendiamo quel che è; piú nobile nella sfera delle realtà irragionevoli, prendiamo la luce, che sappiamo essere un simbolo, a suo modo, di quella genuina luce, la quale non illumina tanto gli occhi esterni dei malvagi, quanto i cuori degli eletti, e dalla quale promana ininterrottamente quella luce che recinge e riveste ogni creatura umana nascente al mondo. Da quella luce si irradia il calore che tutto vivifica. Appunto da questa grande fonte di luce, che chiamiamo sole, sgorga incessantemente il raggio e procede instancabilmente il calore, che attingono la terra senza abbandonare la loro fonte. Precisamente come il Figlio, il quale scende a illuminare noi, non dipartendosi dal Padre che lo ha mandato; e come lo Spirito Santo, che ci è stato conferito con Lui, affinché tutti, sciolti dal torpore del gelo, fossero infiammati nella carità. Ecco dunque come il mistero trinitario è stupendamente adombrato nell'azione del sole».

Dal che appare ben chiaro che per Gioacchino quel che preme di salvare nel mistero trinitario è l'unità dell'azione divina, in una con la molteplicità delle sue manifestazioni nell'anima dei credenti e degli illuminati. Sicché, nella sua intima valutazione e nella sua spirituale esperienza, il dogma trinitario allora appare

nettamente interpretato, quando sia una trascrizione fedele e felice del mistero della vita e della storia, che è un instancabile progredire verso il dominio, unico, reale, della carità e della pace. A Gioacchino preme innanzi tutto mostrare, nell'ineffabile pienezza del mistero trinitario, ricapitolato e simboleggiato di scorcio, il mistero cosí della redenzione dell'uomo nell'amore, come dell'umanità nel Vangelo. La sua teologia è condizionata direttamente dalla sua antropologia e dalla sua filosofia della storia, e le sue riflessioni ed elucubrazioni dogmatiche obbediscono costantemente, con un'uniformità lineare , a motivi edificativi e a propositi morali. È cosí evidente e cosí tenace in Gioacchino questa interdipendenza fra i misteri simbolici della vita divina, e l'economia concreta delle manifestazioni carismatiche nell'uomo singolo e associato, che, sempre e dovunque, egli manda innanzi, con lo spiegamento dell'azione *ad extra* delle tre divine ipostasi, l'evocazione dei momenti attraverso ai quali è passata e va passando la rivelazione, dal Vecchio al Nuovo Testamento, e da entrambi, all'imminente, già iniziatasi, manifestazione completa dello Spirito.

«La Santa Madre Chiesa», riconosce Gioacchino, «ritiene essere due le persone della Divinità, delle quali una è ingenita, l'altra unigenita. Ritiene inoltre esservi una terza persona, la quale procede da entrambi. E per questo e a norma di questa realtà trascendente, si può mostrare come dalla lettera del Primo Testamento è nata la lettera del Nuovo, e da entrambi procede la

unica intelligenza spirituale. Per cui, quando vogliamo scoprire in qualche particolare biblico il valore simbolico, dobbiamo arrestarci innanzi tutto alla processione dello Spirito Santo dal Padre, sulla base della quale, nel primo stato del mondo, deve riconoscersi l'analogia del Padre, e l'analogia dello Spirito Santo nel secondo; di poi dobbiamo arrestarci alla processione dello Spirito Santo dal Figlio, sulla base della quale l'analogia del Figlio è da individuarsi nel secondo stato e quella dello Spirito Santo nel terzo. Sebbene infatti uno solo sia lo Spirito Santo e simultaneamente proceda dal Padre e dal Figlio, pur tuttavia, affinché chiara apparisse la processione sua da entrambi, in un primo momento discese, sotto forma di colomba, su Cristo, accompagnato dalla esplicita testimonianza del Padre, e in un secondo momento si manifestò procedente dalla bocca del Cristo, quando il Signore stesso soffiò sui discepoli dicendo: – Ricevete lo Spirito Santo: i peccati saranno perdonati a coloro cui li avrete voi rimessi. – Questo a spiegare la duplicità della interpretazione spirituale quale di frequente capita nel Nuovo Testamento, specialmente là dove convergono nel medesimo mistero due donne e due uomini, destinati a una determinata designazione spirituale. Poiché, mentre il Figlio deriva unicamente dal Padre, e quando c'imbattiamo in qualcosa attinente alla sua azione, troviamo il simbolo racchiuso in un singolo significato simbolico; quando ci imbattiamo in qualcosa attinente alla felicità contemplativa dello Spirito, dobbiamo aspettarci una doppia interpretazione, perché lo

Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. E poiché nel primo stato del mondo, iniziatosi, secondo la prima istruzione di Dio e secondo il comando generale di Dio, con Mosè, secondo la circoncisione, con Abramo, Dio Padre manifestò la sua gloria; nel secondo, iniziatosi con Giovanni Battista, il Figlio si manifestò al popolo cristiano con una rivelazione destinata ad esaurirsi alla venuta di Elia. I termini della intelligenza simbolica si dispongono a norma dei confini cronologici delle medesime età. Ed ecco la sterilità di Elisabetta coinvolge il primo stato, iniziatosi in Abramo, chiusosi in Giovanni Battista. Il periodo della sua fecondità coincide con Giovanni Battista. Il suo parto simboleggia la fine del secondo stato, vale a dire l'avvento di Elia. Elisabetta designa infatti la sinagoga della progenie di Levi, a cui è stato dato, come figlio, la gerarchia ecclesiastica. Il terzo stato, destinato a cominciare con Elia, appartiene propriamente allo Spirito Santo, perché in esso lo Spirito Santo è chiamato appunto a rivelare completamente la sua gloria, come il Padre manifestò la sua gloria nel primo, e il Figlio manifestò la sua gloria nel secondo. Orbene: poiché lo Spirito Santo non procede solamente dal Figlio, ma, come dicono i santi Dottori, principalmente dal Padre, perché appunto apparisse chiara questa sua processione da entrambi, presentandosi col Figlio stesso agli inizi del secondo stato, anche allora fece sfolgorare in parte quella gloria che deve rilucere in pieno alla venuta di Elia. Per cui se, nella sfera della lettera, si è compiuta, dopo la risurrezione del Signore,

la promessa fatta dal Signore, del dono dello Spirito Santo, pur tuttavia, se teniamo lo sguardo fisso su quella pienezza di effusione carismatica che il Figlio è chiamato a effondere quando sarà glorificato anche dal ribelle popolo degli Israeliti alfine convertito da Elia e dai suoi compagni, possiamo ben dire ancora oggi che lo Spirito Santo non è stato dato, perché il Figlio non è stato ancora pienamente glorificato».

È per questa intima e salda convinzione della propinquità del compimento integrale dei simboli racchiusi nel dogma trinitario, per questa sicurezza infrangibile della prossima definitiva manifestazione dello Spirito, che Gioacchino può asseverare come solamente alla sua generazione, alla decrepitezza dei tempi, cioè, poteva essere concesso di comprendere a fondo il mistero piú augusto e piú arduo della fede cristiana. Poiché solamente alla pienezza dei tempi è concesso il discoprimento dei significati reconditi e simbolici delle credenze e dei riti del passato.

«Secondo il Vangelo di Luca», osserva Gioacchino, «l'angelo Gabriele fu spiccato a Maria nel mese sesto della gravidanza di Elisabetta. Il primo mese della gravidanza di Elisabetta simboleggia il tempo degli Apostoli; il secondo, il tempo dei Martiri; il terzo, il tempo dei Dottori; il quarto, il tempo delle Vergini; il quinto, il tempo dei Monaci di Occidente. Orbene: il mese sesto, nel quale Gabriele fu spiccato alla Vergine, simboleggia il sesto tempo della Chiesa, il tempo cioè in cui viene dischiuso il sesto sigillo, secondo l'Apocalissi, nel quale tempo la Vergine deve

concepire, e poco dopo deve partorire la Vecchia. Credi, o lettore, di aver capito bene quel che io dico, proclamando la necessità che la Vergine concepisca e fiorisca, e che la Vecchia partorisca? Lo capirà bene chi, almeno in parte, sappia perché mai, nella medesima linea di simboli misteriosi, al vecchio Pietro fu detto dal Signore: – Seguimi – e a Giovanni invece fu detto da Lui: – Cosí voglio che egli rimanga, finché io venga. – Ecco dunque. Nella sesta età, *in quella età gli albori della quale illuminano già i nostri occhi*, occorre che la Chiesa verginale, continente, contemplativa, concepisca e generi nell'utero della sua professione quel popolo di santi a cui, secondo la profezia di Daniele, è riservato il Regno sotto ogni cielo».

I dati centrali della enunciazione dogmatica trinitaria, la molteplicità cioè delle ipostasi nella unità di sostanza e il collegamento delle tre persone mercè un vincolo di figliuolanza tra la prima e la seconda e un vincolo di processione tra le due prime e la terza, sono quelli sui quali s'indugia unicamente Gioacchino, come quelli che sono sufficienti al suo scopo: individuare il simbolo e il prototipo che la storia della spiritualità umana trova, adeguatamente, nel mistero della intima vita divina: «In ciascuno dei due stadi precedenti (quello dei coniugati e quello dei chierici) si riflette luminosamente fin da principio un'analogia della Trinità. Nessun dubbio pertanto è possibile per ciò che concerne il terzo stato: in esso deve consumarsi la trina similitudine. Ma in particolare la proprietà specifica della somiglianza col Padre si

manifestò nel primo stato; quella della somiglianza specifica col Figlio, nel secondo; quella della somiglianza specifica con lo Spirito Santo, nel terzo... Non si deve dimenticare che quando parliamo dello Spirito Santo ci si offrono alla considerazione due aspetti secondo che parliamo dello Spirito Santo, puramente e semplicemente, o dei suoi doni. Quanto si riferisce alla semplicità della divina Persona, è simboleggiato nella tribú di Levi, congiunta a Giuda e a Beniamino. Quanto invece si riferisce ai suoi doni è simboleggiato nelle dieci tribú, in grembo alle quali furono trovati giusti Elia, Eliseo, i figli dei profeti. Qualcosa di simile si riscontra nel Nuovo Testamento. Che dunque nel Vecchio Testamento abbiano fiorito sotto Eliseo i figli dei profeti, segregati di mezzo al popolo giudaico, e, alla fine, i Farisei, che vuol dire divisi; che analogamente nel Nuovo siano fioriti i monaci sotto il beato abbate Benedetto, e, testè, alcuni che risuscitano la purezza delle tradizioni avite (l'allusione è ai riformatori cistercensi); appartiene tutto alla ripartizione delle grazie. Effuse grazie il Padre: effuse grazie il Figlio... Ma lo Spirito Santo è Spirito di entrambi e quindi coopera con l'uno e con l'altro. E perché anche Egli in se stesso è Dio vero, come il Padre e il Figlio, occorre che anch'Egli compia qualcosa a immagine e somiglianza propria, a norma di quel che ha operato il Padre e di quel che ha operato il Figlio... Nel secondo stato lo Spirito ha cooperato col Figlio, col quale deriva dal Padre, simboleggiando quel

che è destinato a compiere nel terzo stato, onde appaia che procede anche dal Figlio. Per cui nell'anno o, meglio, nel tempo nel quale debbono sopraggiungere, secondo la fede della Chiesa, Enoch ed Elia, si dovranno scegliere dodici individui, simili ai patriarchi e agli Apostoli, perché vadano a predicare agli Israeliti. Vi saranno allora dodici insignissimi cenobi, simili alle dodici tribú e alle dodici chiese. Se pure, per il fatto che cinque tribú ricevettero per prime la eredità e le cinque principali chiese appartenenti a Pietro precedettero le altre sette edificate da Giovanni, non ci si debba domandare se le cinque principali Abbazie cistercensi, madri di tutte le altre e cosí insigni nella Chiesa di Dio ai nostri tempi, non debbano appartenere al grande mistero di Dio, quantunque non si veda ancora procedere quel che deve procedere. A meno che non debba supporsi qualche commutazione dello Spirito, affinché i primi siano gli ultimi e viceversa».

Quando le enunciazioni e le contemplazioni relative al dogma trinitario formulate da Gioacchino si pongano a confronto con le disquisizioni trinitarie care a tutta la incipiente speculazione scolastica della teologia del secolo duodecimo, o con le elucubrazioni della mistica germanica di poco piú di un secolo piú tardi, se ne colgono immediatamente i tratti differenziali. La speculazione di un Abelardo, dei Vittorini o di Pier Lombardo tratta il mistero trinitario come una esemplificazione tipica e perfetta del problema gnoseologico degli universali, che è il problema

della possibile coesistenza del molteplice nell'unità. I mistici germanici domenicani additano nella moltiplicazione ineffabile delle Persone nell'una sostanza divina la genesi misteriosa del pullulare della vita al di fuori dell'essenza trascendente. L'attitudine del mistico calabrese è tutt'altra. Impazientemente proteso verso la veniente libertà dello Spirito, Gioacchino intende cosí il mondo delle realtà trascendentali come il passato rivelato e storico, quali immense e dense parabole, di cui occorre cogliere i significati riposti e i valori tipici.

Naturalmente non si vuol dire con questo che Gioacchino, che pure ha parole di sdegnosa noncuranza per le scuole teologiche del suo tempo e per le loro esercitazioni teoretiche, non ami talvolta indugiarsi in sottili analisi concettuali, che mirano a sviscerare nelle sue implicazioni astratte il dato centrale del dogma trinitario. Ma lo fa sempre con gli immancabili riferimenti alle esemplificazioni e alle applicazioni di cui è ricca la storia della rivelazione e con evidente rispondenza alle vitali esigenze del suo sogno mistico. Sogno mistico, quello di Gioacchino, che tradisce caratteri peculiari. Senza dubbio nessuno potrebbe legittimamente contestare il carattere genuinamente mistico della sua esperienza religiosa, quando per misticismo si intenda, come si deve intendere, lo sforzo ascensionale verso Dio attraverso le vie della intuizione e dell'attingimento arazionale e il tentativo di cogliere direttamente i procedimenti misteriosi della sua azione salvifera nelle anime. Gli scritti di Gioacchino abbondano di pagine

traversate dai medesimi bagliori che illuminano la notte interiore della contemplazione e dalle stesse fiamme della passione trasfigurata per cui comunicano tuttora brividi i sermoni di Eckehart, di Täuler, di Seuse. D'altro canto Gioacchino ha, permanente, il senso della assistenza carismatica nello sviluppo della sua opera. Egli confessa, ad esempio, di avere atteso pazientemente un anno intiero prima che Dio gli rivelasse prodigiosamente il significato di un passo oscuro dell'Apocalissi che doveva costituire la chiave di volta di tutta la sua interpretazione del libro misterioso, e in genere, con altri pochi passi biblici, di tutta la storia cristiana.

Ma le qualità che contraddistinguono il suo temperamento religioso e che si riflettono stupendamente nella sua esegesi e nella sua speculazione dogmatica sono una predilezione spiccata per i simboli e le allegorie, e una costante preoccupazione per i valori morali: l'una e l'altra sopraffanno decisamente ogni virtú specificamente speculativa. Lo *Psalterium decem cordarum* rispecchia meglio che tutti gli scritti del «profeta» queste sue doti specifiche. Inteso a difendere quella che appare a lui come la piú corretta interpretazione del dogma trinitario, contro le insidie di una spiegazione razionale che minaccia di manomettere del dogma il valore normativa, prende lo spunto da simboli sensibili, familiari alla vita liturgica del monaco, e fatti per appagare la fantasia, e si chiude, costantemente, con una parafrasi morale. Il salterio e la cetra sono i simboli che Gioacchino chiama in soccorso. E i simboli della verità dogmatica sono in pari tempo per

lui i simboli della superiore morale umana. «Eccellente tra tutti gli strumenti musicali il salterio, al quale però, nei divini misteri, viene costantemente abbinata la cetra. Un altissimo posto occupa il salterio dalle dieci corde fra le opere di Dio che suggeriscono il mistero della Trinità. È infatti uno strumento musicale unitario. Può essere diviso in parti, perché fatto di materia, ma non può esserlo rimanendo salterio. Come strumento è uno: ma è triangolare e mirabilmente collegato nei suoi tre lati. Cosí strettamente l'unità indivisa vincola i tre lati, che questi sembrano uno solo e uno solo si rifrange nei tre. Cantiamo dunque al Signore: non solamente nel salterio dalle dieci corde, in cui è il decalogo dei comandamenti e la sintesi di tutta la fede, bensí anche nella cetra, celebrata pur essa nelle pagine della rivelazione. La cetra designa l'uomo nuovo, creato a sembianza di Dio, in una col suo corpo, che è la Chiesa. La sintesi del suo mistero è nella concavità, su cui sono tese le tre corde. Quando tu, con la rinuncia, sia entrato nel novero degli eletti, potrai cantare al Signore sulle tre corde spirituali del cuore: l'azione, la lettura, la salmodia; o meglio, la fede, la speranza, l'amore. Ecco dunque la correlazione dei due strumenti musicali: il salterio simboleggia la giustizia attinente all'amore di Dio, la cetra, la giustizia pertinente all'amore del prossimo».

Analogamente, nella interpretazione del mistero trinitario, l'ardente aspettativa escatologica subordina alle proprie esigenze

le enunciazioni e le prospettive. Se in Dio non sussistesse la molteplicità delle ipostasi, la storia non avrebbe né significato né corpo, e alla speranza umana della spiritualità e della giustizia mancherebbero assolutamente l'orientamento e l'alimento. Tra i dati del dogma trinitario e i periodi in cui è ripartito il cammino morale dell'umanità verso la libertà e la carità, corre un perfetto parallelismo: ed è la speranza del pieno loro trionfo nel veniente stato che deve aiutare la formulazione della fede circa il passato, e il suo riflesso simbolico nella divinità.

«Il primo dei tre stati è quello che si svolse sotto il dominio della Legge, quando il popolo del Signore, ancora un po' infante, serviva sotto il controllo degli elementi di questo mondo, incapace di raggiungere quella libertà dello Spirito, destinata a sfolgorare quando fosse apparso quegli che disse: – Se il Figlio vi avrà liberato, liberi veramente sarete. – Il secondo dei tre stati è quello iniziatosi col Vangelo e tuttora perdurante, in libertà senza dubbio, se si confronta con lo stato precedente, ma non in libertà, se si pensa all'avvenire. Poiché dice l'Apostolo: – Conosciamo ora in parte e soltanto in parte profetiamo: ma quando sia venuta la perfezione, tutto quello che è parziale, sarà annullato... Il terzo stato si inizierà verso la fine del secolo, non piú sotto l'opaco velame della lettera, bensí nella piena libertà dello Spirito, quando, annullato e distrutto lo pseudovangelo del figlio della perdizione e dei suoi profeti, coloro che inculcano nelle masse il senso della giustizia saranno simili allo splendore del

firmamento e alle stelle eterne. Il primo stato, fiorito nella legge e nella circoncisione, cominciò con Adamo. Il secondo, giunto a maturità nel Vangelo, ebbe i suoi primi sentori con Ozia. Il terzo, per quanto è lecito arguire dal numero delle generazioni, iniziato con San Benedetto, raggiungerà la sua pienezza verso la fine, quando Elia si manifesterà e il popolo giudaico si convertirà al Signore... Come la lettera del primo Testamento, in virtú di una certa analogia, sembra appartenere al Padre, e la lettera del Nuovo al Figlio, cosí l'intelligenza spirituale che procede dall'una e dall'altra appartiene allo Spirito Santo. E come l'Ordine dei Coniugati, in virtú di una analogia evidente, appartiene al Padre; e come l'Ordine dei Predicatori, al Figlio; cosí l'Ordine dei Monaci (Gioacchino deve pensare alla disseminazione prodigiosa del monachismo cistercense per tutta l'Europa), al quale sono stati assegnati i grandi tempi finali, appartiene allo Spirito Santo».

Come alle origini del cristianesimo la potente esperienza escatologica, di cui sono saturi la predicazione evangelica e il messaggio paolino, aveva operato quale reagente irresistibile su tutta la tradizione del mosaismo cosí l'esperienza escatologica di Gioacchino opera come un reagente su tutta la tradizione, concettuale e disciplinare, della Chiesa. L'impeto di rinnovamento sociale, che urge alle sue spalle attraverso la marea della organizzazione cistercense, lo induce alle piú audaci aspettative. E il dogma trinitario si scompone e si dispone nella sua mente, come la trasposizione trascendentale della legge di progresso che regge

la storia degli uomini. Nella profezia del veniente Spirito trovava posto l'aspirazione alla giustizia, alla libertà, alla pace.

Il profeta è sempre il poeta della religiosità. I mezzi ordinari della sua espressione sono, anziché idee astratte e categorie metafisiche, immagini sensibili e formule concrete. Gli elementi psicologici che reggono e alimentano la sua esperienza e il suo ideale sono la fantasia e il sentimento, a preferenza della speculazione e del raziocinio. E le finalità della sua predicazione assumono automaticamente quella colorazione morale che è il risultato logico e l'accompagnamento immancabile di ogni emozione, provocata dai contrasti e dai commovimenti cui lo spirito dell'uomo è esposto nel quotidiano contatto con i propri simili.

Gioacchino è stato profeta, nel piú squisito senso della parola. Confortatore perché veggente, egli assegna un piú alto valore carismatico e una piú alta virtú salutifera alla speranza e alla fiducia nella contemplazione e nella letizia, anziché alla disciplina e al magistero gerarchico. Egli confida agli iniziati che Pietro scomparirà dinanzi a Giovanni, perché il Regno dello Spirito Santo sarà il Regno dei puri contemplatori e quindi dei liberi. Un messaggio di tal genere, non affidato all'arida elucubrazione di un sistema teologico, ma alla subitanea ispirazione dell'ardore profetico, sarà còmpito del monaco. Poiché appunto il monaco che, acceso di zelo, esce dalla pensosa solitudine per scendere in mezzo al popolo e scuoterne l'anima, non piú edificata dalla fredda e consuetudinaria predicazione dei ministri ufficiali, è un

destriero inquieto, al confronto di un ben domo cavallo da sella, piú decorativo che valido. Chi diede mai a un puledro la disciplina del cavallo addomesticato?

Il profeta di Celico non è un sistematico e un dialettico. La stessa sua simbologia non tradisce alcuna uniformità e alcuna costanza. Solamente la sua profonda certezza del rinnovamento imminente della società religiosa a cui appartiene, è una quantità costante nei suoi ravvicinamenti biblici e un motivo uniforme nelle variazioni della sua esegesi allegorica. Solamente la descrizione della veniente età strappa accenti, a volte veramente sublimi, alla sua vena poetica.

«In questi giorni sacri noi dobbiamo resistere nel lavoro e nel pianto, in attesa che si compia il ciclo quaresimale, si chiuda cioè il novero delle quarantadue generazioni del lutto e dell'afflizione, e noi possiamo essere introdotti nella sacra solennità dell'universale risurrezione per cantare al Signore quel cantico nuovo di gioia, che è l'*alleluia*. Nessuna meraviglia se tutto il significato profondo dei vecchi sacri misteri, fino a oggi celati sotto il velame, agli occhi nostri, di noi piú giovani e piú piccoli, si va dischiudendo. Dappoiché apparteniamo a quest'ultima generazione che è designata nell'ultimo sacro giorno della penitenziale Quaresima: il giorno in cui si toglie dagli occhi del popolo il velario che tiene l'altare in lutto. Affinché quella verità che il popolo vide finora in sullo specchio, in enigma, cominci a scorgere faccia a faccia, passando, secondo l'assicurazione dell'Apostolo, di

chiarezza in chiarezza. Tutti i simboli sacramentali contenuti nelle pagine della rivelazione di Dio ci instillano la convinzione dei tre stati. Il primo stato è quello durante il quale noi fummo sotto il dominio della Legge; il secondo è quello durante il quale noi fummo sotto il dominio della grazia; il terzo è quello che noi attendiamo da un giorno all'altro, nel quale ci investirà una piú ampia e generosa grazia. Il primo stato visse di conoscenza; il secondo si svolse nel potere della sapienza; il terzo si effonderà nella plenitudine dell'intendimento. Nel primo regnò il servaggio servile; nel secondo la servitú filiale; il terzo darà inizio alla libertà. Il primo stato trascorse nei flagelli; il secondo nell'azione; il terzo trascorrerà nella contemplazione. Il primo visse nell'atmosfera del timore; il secondo in quella della fede; il terzo vivrà nella carità. Il primo segnò l'età dei servi; il secondo l'età dei figli; il terzo non conoscerà che amici. Il primo stato fu dominio di vecchi; il secondo di giovani; il terzo sarà dominio di fanciulli. Il primo tremò sotto l'incerto chiarore delle stelle; il secondo contemplò la luce dell'aurora; solo nel terzo sfolgorerà il meriggio. Il primo fu un inverno; il secondo un palpitare di primavera; il terzo conoscerà la pinguedine dell'estate. Il primo non produsse che ortiche; il secondo diede le rose; solo al terzo appartengono i gigli. Il primo vide le erbe; il secondo lo spuntar delle spighe; il terzo raccoglierà il grano. Il primo ebbe in retaggio l'acqua; il secondo il vino; il terzo spremerà l'olio. Il primo stato fu tempo di Settuagesima; il secondo fu tempo di Quaresima; il terzo solo

scioglierà le campane di Pasqua. In conclusione: il primo stato fu reame del Padre, che è il creatore dell'universo; il secondo fu reame del Figlio, che si umiliò ad assumere il nostro corpo di fango; il terzo sarà reame dello Spirito Santo, del quale dice l'Apostolo: dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà. E il primo stato è simboleggiato in quelle tre settimane che vanno innanzi al digiuno quaresimale; il secondo nella stessa Quaresima; il terzo nel tempo solenne di Pasqua. Per cui, se convenientemente interpretiamo il mistero del velo interposto tra il popolo e l'altare, comprendiamo come non è senza motivo che nel giorno di Quaresima, in cui si consacra il sacro crisma, quel velo è tolto di mezzo, affinché i fedeli non veggano piú l'altare quasi attraverso uno specchio, ma piuttosto faccia a faccia. Il che vuol dire che in questo nostro tempo, regnante la quarantesima generazione, occorre ritirare il velo della lettera dal cuore della massa. E questo accadrà al momento del dischiudimento del sesto sigillo, col sesto angelo discendente dal cielo, con in mano il libro spalancato. E allora sarà tempo di gioia per gli amatori di Dio, fino al giorno solenne della consumazione finale».

La fede nel prossimo manifestarsi integrale dello Spirito Santo è cosí profondamente radicata e cosí dominante nell'animo di Gioacchino, che nelle sue descrizioni dell'avvenire si attua quel medesimo sdoppiamento fra la «parusia» imminente e il giudizio finale, quale si incontra nella letteratura apocalittica del cristianesimo primitivo, e si ritrova la medesima previsione di

quel successivo passaggio alla fede, dei recalcitranti, che a San Paolo era già apparso come l'evento preliminare del completo trionfo nel Regno. La Chiesa ufficiale non avrà da rammaricarsi del suo transito a una piú alta estrinsecazione della rivelazione: la sua storia è la storia di una gestazione dolorosa, e il momento drammatico del parto è imminente. E come nel cristianesimo primitivo, cosí nel messaggio di Gioacchino la bruciante esperienza escatologica si confonde con un'ecclesiologia concreta e realistica, a norma della quale la comunità visibile è un soprannaturale organismo carismatico, anziché un tessuto burocratico. Dai tempi di Paolo e di Agostino nessuno scrittore ecclesiastico aveva mai piú sentito ed espresso la continuità fra l'apparizione sensibile del Salvatore del mondo e la vita spirituale del corpo mistico di Cristo, la Chiesa nel tempo, con quella vivezza che traspare nelle contemplazioni di Gioacchino.

«Precede nel tempo la Legge: sovrasta la Grazia per dignità. Precorre Giovanni la venuta del Signore: e pure prima di lui, Cristo era. La Natività antecedette la Risurrezione, ma molto fu al di sopra la Risurrezione in dignità; fu anteriore il battesimo, nel quale il Salvatore fu battezzato da Giovanni, quando la Colomba comparve sopra di lui, ma pure l'avvento dello Spirito Santo, apparso in lingue di fuoco, è celebrato molto piú solennemente dalla Chiesa universale. Tutto quello è di una dignità inferiore: tutto ciò è insigne e superiore... Il Figlio unigenito di Dio, solo conoscitore delle vie della salvezza, per appagare le inquietudini

degli uomini, a norma del divino volere, si annullò spontaneamente assumendo parvenza di schiavo, e rilasciando allo Spirito Santo tutto che fosse onorifico e glorioso. Volle costituirsi sotto la legge, nascere da donna, essere battezzato da Giovanni, servire i propri sudditi, fattosi schiavo, per affrancarli dalla schiavitú della legge. Nacque da donna, per costituire noi nati da Dio; scese nell'acqua battesimale, affinché noi rinascessimo dallo Spirito; uní a sé una carne sensibile, affinché noi fossimo uniti allo Spirito Santo. Si abbassò fino a terra, per sollevare noi fino al cielo; si consegnò alle zolle del sepolcro, per sospingere noi verso il Regno della vita; si fece uomo, per fare noi dèi. Col suo esilio ci riguadagnò la patria; nella passione strinse, si direbbe, la mano sinistra del Padre, perché la sua destra toccasse noi, innalzati alla virtú della passione. Fu cancellata la colpa, onde in noi erompesse il frutto della grazia. Venne a putrefazione il seme nel fango e nella terra, affinché noi sorgessimo dalla gleba, come messe della grazia... Precedette la nascita del Cristo nella carne; segui la nostra nascita spirituale: la prima divenne l'ultima, e l'ultima la prima... Perché se il Padre rimane nascosto, perché Signore, e il Figlio si rivela, perché fratello, quegli per incutere timore, questi per incutere fiducia, lo Spirito Santo, medio fra loro, non è né tutto nascosto col Padre, né tutto rivelato col Figlio, ma destinato al pieno discoprimento all'inizio della terza età... Molte cose sono registrate dal Signore nostro Gesù Cristo, le quali sono

del tutto incomprensibili, se non siano riferite al suo corpo mistico, che siamo noi. Giustamente, del resto: ché non per sé, ma per noi uomini, il Figlio di Dio si degnò farsi uomo. Interpretiamo e scopriamo la capacità edificativa di quelle realtà che, sensibilmente e materialmente intese, sono insipide e ingannatrici. Giuseppe sposo di Maria significa il ceto apostolico, Maria invece la gentilità preordinata alla grazia; Gabriele, poi, gli ultimi Apostoli, vale a dire Paolo e i suoi compagni. Gabriele è mandato a una vergine non tocca da uomo. Paolo è mandato alla gentilità, ignara di profeti e di Apostoli. Tuttavia Maria era fidanzata a Giuseppe: e la Chiesa dei gentili era stata traversata dal vomero di Pietro facente le veci di Cristo. Ché già Pietro era stato accaparrato dalle genti, al momento della conversione di Cornelio e dei suoi... Dunque la Chiesa era fidanzata a Pietro, al quale dal Signore era stato detto: – Pasci le mie pecore, – ma non la conosceva ancora. È cosí spiccato un angelo alla Vergine: è mandato Paolo alla Chiesa. E prima che Pietro e la Chiesa gentile celebrassero il loro connubio, questa è stata fecondata dallo Spirito Santo, perché partorisse, non per la gloria umana, bensí per la giustizia divina... Ecco come si trasfigurano nella chiarezza dello Spirito le cose che apparivano impenetrabili nella durezza della lettera. – E non la conobbe – dice Matteo – finch'ella non ebbe partorito un figlio. – Tu pensi a Maria: lo Spirito Santo invece allude alla Chiesa. Tu pensi al capo: lo Spirito Santo intende il corpo e le membra. Onde tutto è vero ciò che è scritto: ma

solamente se si interpreti a dovere. E perché quanti rinasciamo nello Spirito Santo, noi siamo il corpo di Cristo, nessuna meraviglia se Manasse, simbolo di Cristo, è figlio di Giuseppe. Poiché in Manasse non è designato solamente Cristo, che è il capo dei fedeli, ma una parte imponente del Suo corpo. Per cui si può proclamare bene a ragione che il Cristo è stato concepito ed è nato, non in un significato carnale, bensí spirituale, dallo Spirito Santo, perché quanti rinasciamo su dall'acqua e dallo Spirito Santo, assurgiamo alla dignità di figli della madre Chiesa e dello Spirito Santo... Qual mai grazia ci può conferire il Figlio di Dio in quanto è uomo? Poiché non si ha quel che non si è ricevuto. Anche lui dunque ricevette qualcosa da darci. È scritto del resto: – salisti in alto, menando teco una folla di prigioni: hai accettato doni negli uomini. – Bene disse: – hai accettato doni negli uomini – perché non li ricevette in sé ma in noi. Egli li ripartí attraverso a sé e per noi li accettò. Per questo salí in alto affinché, dal capo eretto, i carismi rifluissero per le membra. Fra le opere compiute dallo Spirito Santo a sua lode, due ve n'ha cui non poté aderire la pienezza, cosí insigni che nulla mai ha potuto o può uguagliarle in propinquità a Dio, in chiarezza al cospetto di Dio, in necessità per l'attuazione del destino degli uomini. Voglio dire la formazione del nuovo uomo e l'effusione dei carismi... Nella prima opera, il Verbo si fece figlio dell'uomo. Nella seconda, divengono gli uomini figli di Dio. Poiché noi diveniamo figli ricevendo lo Spirito Santo, e non si riceve lo Spirito Santo senza i

suoi doni. Come è cura dello sposo adornare di monili la propria compagna, cosí fu cura del Cristo adornare di carismi la sua Chiesa immacolata. Qual mai sublime imeneo consumò il Signore Gesù con noi! Assunse la nostra fralezza e ci infuse la sua forza. Si chinò fino a noi, per innalzarci al di sopra di noi e costituirci suoi coeredi. Qual dono meraviglioso diede in cambio del poco e spregevole che prese da noi! Vide con i nostri occhi e aprí agli occhi della nostra mente la luce dello Spirito della sapienza. Udí col nostro udito e ci diede quello spirito dell'intelletto che dischiude le orecchie interiori. Odorò col nostro olfatto, e ci offrí in cambio lo spirito del consiglio, dal quale sgorga il discernimento spirituale. Parlò con la nostra lingua e ci elargí in cambio lo spirito della scienza, ché mercè la lingua, si raggiunge la perizia nella conoscenza delle leggi naturali. Assunse di noi le mani, e ci trasfuse in cambio lo spirito della forza, ché nel braccio è il segno della energia. Assunse i piedi e ci conferí lo spirito della pietà, poiché questo spirito è ben simboleggiato nel camminare dei piedi e chi vuole servire il prossimo, deve rassomigliare a Marta l'affaccendata. Si rivesti del nostro corpo mortale, e ci dié lo spirito del timore. Infine assunse quel che caratterizza l'uomo, l'anima vivente, e ci diede in cambio lo spirito vivificante, vale a dire la carità, quella carità con la quale amiamo Dio. Non già che esistano due amori e due spiriti, ma perché sono diversi gli affetti con i quali amiamo Dio e gli uomini, ché l'amore di Dio è sempre nell'esultanza, l'amore dell'uomo è

spesso nella pietà, creatura com'è di dolore e di miserie. Dobbiamo obbedire sotto lo stimolo del timore, che è il Padre; dobbiamo leggere in vista della sapienza, che è il Cristo. Dobbiamo salmodiare e pregare sotto l'assillo della carità, che è lo Spirito Santo. Nel lavoro conviene temere; nel leggere, imparare; nel salmodiare, amare. Temendo, baciamo il piede; leggendo, la mano; cantando, baciamo le labbra. Buon inizio è il bacio dei piedi; soave perseveranza è nel bacio delle mani; perfetta consumazione è il bacio impresso sulle labbra... Se ti seduce la contemplazione di Dio e vuoi abbandonarti alla speculazione spirituale, prendi segretamente i1 salterio decacordo, penetra nei misteri arcani, nei recessi del tuo cuore, e là comincerai a gustare quel che occhio umano mai vide... Quali sono le corde ininterrottamente toccate dall'uomo giusto e puro? Fede, speranza e carità. Ecco le tre corde, da cui sgorga il canto della gioia. Ed esse costituiscono l'uomo nuovo. La concavità della cetra è la cristiana povertà».

Etica ed ecclesiologia, cristologia ed escatologia si fondono, come nelle migliori espressioni della primitiva esperienza cristiana, nel messaggio di Gioacchino da Fiore. Se la Chiesa è sentita intensamente come il corpo mistico del Cristo, vivente attraverso lo spazio e il tempo; se il suo destino è quello di apprestare, nella reviviscenza dei carismi e degli ideali evangelici, le condizioni necessarie alla perfetta epifania dello Spirito, della cui gloria

imminente l'umiltà del Salvatore fu il volontario presagio simbolico; non c'è da rimanere in nessun modo pedissequamente legati alle tradizioni letterali della gerarchia burocratica. In ogni *vir spiritualis* si riproduce, misteriosamente, la vocazione del Cristo, come nel sacerdozio gerarchico si trasmette la vocazione del Battista. E l'ordine monastico sta, come Maria, per avere il suo ultimo parto.

Il presupposto immanente della fede gioachimita è la certezza di un piano divino nella natura e nella storia, il quale si viene svolgendo e attuando attraverso cicli similari. Bisogna tagliar via il prepuzio della lettera se si vuole scorgere spiritualmente la disciplina e la logica «sacramentali» di questo piano, il quale ha avuto due grandi periodi: quello del Vecchio e quello del Nuovo Testamento. Il terzo, l'ultimo, sta per cominciare. Lo dimostra la stessa intensità della vita culturale e teologica nella Chiesa latina, la quale non è altro che un prodromo, pallido e oscuro, di quel che sarà la diretta rivelazione dello Spirito, attraverso i suoi contemplatori. I quali, nel disinteresse e nell'umiltà, annunzieranno, come unica legge dello Spirito, l'amore. Entrare nella contemplazione e nella pratica di questa superiore giustizia; oltrepassare la scorza della rivelazione biblica e neo-testamentaria per cogliere in spirito la immanente legge della giustizia, che è tutta nella carità universale, equivale veramente a scorgere i cieli aperti sul proprio capo e attuare fin d'ora il presagio di Gesù.

Quando si sia penetrati nell'alone di luce di questa superiore rivelazione, quale ossequio, che non sia un ossequio provvisorio e transeunte, si può piú prestare alla disciplina letterale della burocrazia ecclesiastica? Gioacchino ne denuncia apertamente la caducità moribonda. Qui la grande originalità del «Veggente» calabrese, in comparazione con tutti gli altri «eretici» del Medioevo. Gioacchino non impugna alcun capo dottrinale dell'insegnamento ecclesiastico, non insorge contro alcuna istituzione della disciplina curiale. In cambio, è tutto l'insieme delle concezioni e delle pratiche in cui consiste la tradizione della ortodossia romana, che egli ritiene e proclama destinato a cedere il posto a una effusione dello Spirito, che soppianterà il passato, come i simboli cedono automaticamente il posto alle realtà raffigurate, quando scocchi l'ora del loro avvento. Le realtà piú sacre della vita religiosa, nel cattolicesimo, i Sacramenti cioè, sono anch'essi simboli provvisori delle dirette comunicazioni di cui lo Spirito si accinge a nutrire i suoi eletti. «Il Vangelo del Regno, bandito da Gesù, è chiamato da Giovanni Vangelo eterno, perché quanto ci è stato intimato dal Cristo e dagli Apostoli sotto forma sacramentale, è temporale e transitorio, per tutto che concerne le espressioni sacramentali stesse, mentre è eterno per ciò che concerne le realtà simboleggiate sacramentalmente».. Naturalmente questo non vuol dire che debbano essere trasandate e abbandonate anzi tempo. Esse posseggono una squisita virtú formativa e guai a tenerle indebitamente in non cale! Solo a Dio è riservato

il còmpito dei superamenti prodigiosi nel cambio delle realtà spirituali. Sicché può dirsi che quanto piú è audace e innovatore, teoricamente; il messaggio da lui bandito, tanto piú l'atteggiamento di Gioacchino è in pratica ispirato a un profondo senso di venerazione e di deferenza verso la Chiesa.

«La madre di Giovanni», egli scrive, «simboleggia la Chiesa primitiva, il figlio della quale nella fede è il popolo detto gentile. E poiché la dignità della Chiesa primitiva, alla quale inizialmente fu preposto Pietro, col medesimo Pietro e il suo collega Paolo fu trasferita a Roma, onde ivi si riconoscesse e fosse la madre di tutte le Chiese, è a dirsi che Elisabetta simboleggia questa santa Chiesa latina che sussiste a Roma, ivi trapiantata da Gerusalemme, con Pietro. Ché se nella santa vecchia Elisabetta è da scorgersi designata la primitiva e principale Chiesa, che cosa mai diremo che debba scorgersi in Giovanni Battista, se non il popolo fedele che la Chiesa madre reca nelle sue sacre viscere? Che, appunto, la Chiesa madre è fino ad oggi, incessantemente, nelle doglie del parto, fino all'istante in cui, nella imminente distretta generi il popolo eletto e lo sollevi verso il cielo. Quando mai questo sarà? Quando il popolo incredulo, simboleggiato dal sacerdote Zaccaria, da cui fu questa santa donna fecondata, ricupererà la loquela perduta e intonerà l'inno della riconoscenza al suo onnipotente Signore e a voce spiegata canterà: – Benedetto il Signore di Israele, che visitò il suo popolo e ne compí il riscatto. – Ecco perché Elisabetta precedette nel concepimento, di cinque

mesi, Maria; e poi nel sesto mese anche la Vergine concepí. Domanderai ora che cosa significhi la Vergine che l'ha seguìta nel concepimento e nel parto? Significa la Chiesa che non conosce uomo, che riposa nel silenzio dell'eremo, dove non attecchisce lo studio delle profane lettere e non si incontrano i dottoroni del giure ecclesiastico, ma albergano invece la semplicità della vita, la disciplina, la sobrietà, la carità sgorgante da un cuore puro e da una fede non menzognera. Quanto è simboleggiato in Elisabetta, è destinato a scomparire: quanto è simboleggiato in Maria, è destinato a rimanere in perpetuo. Elisabetta è simbolo di travaglio e di inquietudine; ma dove abbondò l'inquietudine, sovrabbonderà il riposo. Tramonteranno i giorni della Marta affaccendata; spunterà l'alba beata della Maria oziosa. La vecchia Elisabetta, logora e stanca, verrà meno: trarrà respiro e incremento nel suo Signore la Vergine sacra, portante nel grembo il concepimento dello Spirito Santo. E come la sinagoga carnale, simboleggiata in Agar, traversò, come sappiamo, due tempi, il tempo cioè della sterilità e il tempo della figliuolanza, il tempo cioè anteriore alla legge, e l'altro sotto alla legge; e come quel che là è designato in Sara, qui in Elisabetta, ebbe un duplice momento, quello sotto il dominio della Legge, e questo sotto il dominio della Grazia, fino a questi nostri giorni, nei quali il terzo stato del mondo è destinato a cominciare, o, diciamo meglio, a fiorire: cosí la Chiesa spirituale, simboleggiata in Maria, appare dover segnare il tempo della sua fecondità da oggi alla consumazione del

tempo. Ebbe inizio la sinagoga sul principio del secolo originario; concepí nei giorni di Agar, che la simboleggia; partorí nei giorni di Antioco. Maria iniziò la Chiesa, dapprima simboleggiata da Sara, alla fine simboleggiata da Elisabetta. Concepí Maria analogamente nei giorni di Elisabetta; partorirà ben presto sotto la pressione tormentosa di quel re, a cui tante volte ho fatto allusione in quest'opera. La Chiesa spirituale, designata da Maria, cominciò con lei e sta per concepire, seppure già non ha concepito... Il tempo trascorso dal sesto mese del concepimento di Elisabetta alla fine del nono, nel quale questa diede alla luce il suo figlio, corrispondente al periodo di tempo fra il primo mese del concepimento di Maria e la fine del terzo, fu tempo passato in comune dalle due gestanti, con questa differenza, che, compiuto il periodo della gravidanza, il grembo della anziana si liberava dal durissimo gravame, mentre il grembo della novella si ricolmava sempre piú del frutto dello Spirito Santo. Per cui, non senza un profondissimo significato di mistero, attesta il Vangelo essere rimasta la giovane madre beata presso la decrepita prossima al parto, affinché impari la Chiesa privilegiata, la Chiesa dello Spirito, a nutrire deferenza e rispetto verso la Chiesa universale, verso la Chiesa della lettera, finché non sia conchiuso il tempo del suo preconizzato parto».

Naturalmente l'ossequio esteriore e la sudditanza consapevole all'ufficiale disciplina ecclesiastica non vuol dire indiffe-

renza e inintelligenza al cospetto degli indizi eloquenti che annunciano la fatalità della palingenesi religiosa. Gioacchino sa di vivere in un'epoca che postula assolutamente l'abbandono delle vecchie forme e sulla quale Dio e il suo Spirito stanno per attuare la loro definitiva apocalissi. Sa di rappresentare una funzione ardua di messaggero per l'ora dell'imminente trapasso. E pronuncia il suo presagio con fermezza, ignaro di ogni esitazione e di ogni rispetto umano.

«Quando il Signore», egli scrive, «si propone di trasformare la condizione della Chiesa attraverso il ciclo dei tempi, affinché i momenti perituri si consumino l'uno dopo l'altro, secondo le previsioni canoniche, suol mandare innanzi le folgori dei miracoli, le voci delle esortazioni, i tuoni della eloquenza spirituale, che ridestino dal sonno della morte i dormienti e gli apatici, e facciano comprendere a tutti che qualcosa di nuovo sta Egli per produrre sulla terra. Tali segni si sono già manifestati ai nostri giorni. Non sono molti anni che dei santi vanno compiendo miracoli e con parole eloquenti di ammonimento hanno chiamato il popolo a penitenza, seppur vi fu chi prestò orecchio all'annunzio e fu capace di discernere il vero volto trasfigurantesi del cielo e della terra. Ma poiché i cuori duri e terreni degli uomini non si scuotono che ai colpi taglienti delle verghe, ecco, è caduto sul popolo malvagio un rovescio formidabile. Un immenso terremoto, che ha sconvolto le masse per tutto il territorio della Chiesa occidentale... L'epoca del sesto angelo è già cominciata in

parte ed è destinata a concludersi con ogni celerità ed urgenza. Fino ad oggi la verità è rimasta ignorata nella terra d'Oriente, poiché finora ha cosí riposato nelle anime ardenti per devozione nel talamo dell'amore, da non aver voluto uscire per andare a meditare nel campo del Vecchio e del Nuovo Testamento, dove è situato il pozzo del Veggente e del Vivente, per assurgere cioè all'aperta loro comprensione. Non era ancora scoccato l'istante nel quale, dice la Scrittura: – chiusi e sigillati sono i sermoni fino al tempo stabilito, – che è propriamente l'epoca sesta. Ma al momento fissato Isacco esce dal campo traversando la via che conduce al pozzo del Veggente e del Vivente. Oramai, quanto è stato misteriosamente bisbigliato nelle tenebre, deve essere proclamato alla luce del sole. Deve giungere al suo integrale spiegamento quella intelligenza spirituale che era rimasta, fino ad oggi, sepolta, per la massima parte, nel pozzo, affinché doni vita ai beventi e scopra il volto di tutta la verità. C'è un velo sulla faccia di Mosè. Lo spirito lo discopre, affinché la verità appaia sulla sua nudità. E quando? Al declinare del giorno, come quando il Signore si fece riconoscere mediante la frazione del pane. A vendo veduto Isacco che si avvicinava, Rebecca domandò allo schiavo: – Chi è costui che traversando il campo viene verso di noi? – E lo schiavo rispose: – È il mio padrone. – Immediatamente Rebecca si coprí col pallio: il che vuol dire che la Chiesa scorgerà la verità, ma non la riconoscerà qual è, finché lo schiavo fedele e prudente, che il Signore ha costituito sopra la sua famiglia perché

le distribuisca al momento opportuno la misura del grano, non le abbia dato ragione di tutto e la conduca mercè la interpretazione spirituale al raggiungimento della verità. E allora la Chiesa, discoperta la verità, si avvolgerà nel pallio della sua giustizia».

Profondamente convinto di possedere ormai la chiave di tutto il simbolismo della rivelazione biblica e cristiana, Gioacchino immagina di essere, al cospetto della Chiesa, quel che fu lo schiavo di Rebecca, al momento decisivo della vita della sua padrona: il discopritore della verità fatale. Egli annuncia alla Chiesa di Roma la trasmutazione definitiva dei simboli di cui le è stata affidata l'amministrazione. Non si dissimula la gravità del suo messaggio. Ma, come San Paolo, egli sembra dire: «Guai a me se non annuncio la buona novella».

«Ecco, siamo alla quarantesima generazione; il tempo cioè stabilito perché i discorsi sigillati siano dissigillati. Se la vedano coloro i quali si arrogano il diritto di giudicare del cuore e di proclamare impossibile quel che invece la verità ha promesso possibile. Che non accada piú tosto, tacendo tutti per mancanza di fede, che ci inco1ga repentinamente il giorno fatale e involga in una sola riprovazione reprobi ed eletti. Se v'è chi non vuole ascoltare, non debbo io tacere e dissimulare, reticente, quel che ho cominciato ad annunciare. Al contrario. Piú alcuni fanno i sordi, tanto piú alto sono costretto io a gridare, affinché, alla conclusione e alla resa dei conti, essi debbano arrossire, non io. Ebbene, o fedeli, questo vi annunzio in piena cognizione di

causa. Il numero solenne si consumerà piú sollecitamente di quanto non si creda. Non aspettate oltre. Chiunque può, si rifugi nell'arca, prima che l'onda vorace del diluvio salga veemente dall'abisso, e, spalancatesi le cateratte del cielo, straripi la inondazione, e levando lo sguardo sbigottito, diciate: che cosa è mai?, e non vi sia chi sappia dare risposta: prima dunque che andiate cercando un impossibile ricovero e invocando dal Signore un'impossibile salvezza; prima che siate costretti a battere invano alla porta, a fuggire per i monti, trovando ostruito il passaggio. Non io adunque imporrò un termine al mio libro, ma il Signore stesso: un tempo, due tempi, la metà di un tempo (DAN. *VII, 25*) A questo termine sognammo di arrivare fin dal principio: ad esso siamo pervenuti. Procedere oltre non è necessario e non è lecito. È questo il tempo della Chiesa nel quale deve sopraggiungere la pienezza dei tempi e in cui quindi la partoriente un figlio maschio verrà al Tempio... Per mio conto una cosa dico con certezza: compiuti questi misteri, il settimo angelo suonerà la tromba e con lui tutti si compiranno i misteri e la età della pace si inaugurerà sulla terra».

La pace spirituale del mondo: il monaco sepolto nella solitudine della Sila non aveva altro miraggio in cuore. Riscattato dal suo servaggio economico mercè la vocazione monastica, Gioacchino aveva potuto nelle sue peregrinazioni aver sentore dappresso delle violenze e delle discordie da cui era pervasa l'Italia

meridionale in quel burrascoso tramonto del secolo XII. Gli uomini facevano il piú crudele strazio del piú insigne dono dello Spirito: la gioia, la pace. Solo Dio avrebbe potuto imporre riparo al bestiale divampare degli odî e delle vendette. Tutto precipitava nel peggio, l'orizzonte era percorso da uno di quegli uragani rovinosi in cui l'occhio della fede scorge, senza esitazione, il presagio delle nuove rivelazioni. Con l'anima battuta dalla febbre della speranza, Gioacchino aveva ansiosamente interpellato i simboli delle precedenti economie della grazia. E aveva ad essi strappato il loro segreto. La nuova età stava per spuntare. Alla Chiesa dei simboli stava per succedere la Chiesa delle realtà spirituali.

La spiritualità francescana tentò di incorporare in sé e di trarre a compimento il vaticinio del Veggente di Celico. Ma le circostanze storiche dannarono il tentativo al fallimento. E da allora ebbe origine la decadenza dei grandi valori cristiani nel mondo.

In qualche fugace ora di esitazione e di tremore Gioacchino si era domandato quale sarebbe stata l'accoglienza fatta dalle autorità della Chiesa al suo annuncio di palingenesi e di rinnovazione universale. Si sarebbe mai acconciata la burocrazia ecclesiastica a quel subito spodestamento che avrebbe dovuto costringerla a trasmettere le insegne del suo magistero e del suo governo spirituale nelle mani della nuova gerarchia dei contemplanti? Essa, che amministrava i carismi dell'età del Figlio, si sarebbe rassegnata a cedere la liturgia dei suoi Sacramenti alle realtà

spirituali che questi Sacramenti avevano semplicemente prefigurato? Gioacchino si era dovuto fermare parecchie volte, con l'animo in ansia, di fronte a questo inquietante quesito. Ma poi si era risollevato dalla sua trepidante incertezza. No. La Chiesa visibile, che aveva avuto per secoli l'amministrazione delle realtà sante e che vedeva ora profilarsi all'orizzonte una cosí nuova temperie spirituale, non avrebbe dovuto, sotto lo stimolo di sentimenti inferiori, rifiutarsi di cedere il posto a coloro che dovevano realizzare la piú alta economia morale degli uomini. E quel giorno in cui egli si trovò a commentare l'episodio evangelico del vecchio Simeone, che riceve sulle braccia l'infante Gesù e che, presago dell'imminente avvenire, intona il suo *nunc dimittis*, egli non poté fare a meno di respingere con sdegno l'ipotesi maleaugurata che la Chiesa facesse ed opponesse resistenza all'avvento dello Spirito, e scoprí anche qui un presagio infallibile. Come il vecchio Simeone della narrazione evangelica, la Chiesa del Figlio avrebbe accolto sulle sue braccia la pargola Chiesa dello Spirito, ed avrebbe intonato anch'essa il suo *nunc dimittis*.

La realtà fu ben diversa da quella che il contemplante silano aveva immaginato. Ma non importa. Il messaggio del Veggente calabrese non mancò per questo di produrre le sue immense conseguenze.

XV
INNOCENZO III

Ci sono conflitti che i temperamenti dei protagonisti possono acuire ed esasperare, ma che sono, in realtà, nella essenza delle cose. Di tale natura è il conflitto che mette di fronte Papato e Impero dal secolo undecimo in poi.

Può darsi che la concezione stessa dell'autorità politica negli imperatori teutonici rendesse piú aspro e piú appariscente il dissidio profondo che si celava nella coabitazione dei due principi, il religioso e lo statale, quali si erano venuti a porre di fronte l'uno all'altro nella istituzione romana dell'Impero sacro. Non è cosa straordinariamente significativa che le lingue neo-latine abbiano dovuto prendere a prestito il vocabolo designante il conflitto delle armi, *guerra*, dalla parola germanica *Wërra*, anziché dal latino *bellum*? Si direbbe che la trasformazione cristiana della concezione romana della vita associata avesse fatto definitivamente cadere in oblio il vocabolo romano usato per indicare la lotta armata.

Per la concessione cristiana non c'era che una lotta degna di essere combattuta, la lotta di Dio contro Satana. Venuti tardi al cristianesimo, quando il cristianesimo stesso aveva perduto tanto e tanto della sua dualistica e trascendente esperienza primitiva, i Germani non avevano avvertito tutte quelle incompatibilità che

sussistono fra la professione del Vangelo e la visione esteriorista dei rapporti sociali.

La stessa costituzione dell'Impero, affidata a mani germaniche, aveva subito una deformazione inevitabile. Il feudalesimo d'altro canto aveva fatto il resto. In fondo, come abbiamo detto e ripetuto, la costituzione dell'Impero sacro per opera di Leone III aveva voluto rappresentare una costituzione in equilibrio instabile delle due città, quali la filosofia della storia di Sant'Agostino aveva teoricamente sistemato. Valori politici e valori religiosi, la città del mondo e la città di Dio, avevano tentato di costituirsi l'una di fronte all'altra, diciamo meglio, l'una in grembo all'altra, in una maniera che fosse quotidianamente riconoscibile e disciplinabile.

Ma la visione del *De Civitate Dei* di Sant'Agostino era una visione essenzialmente mistica e, per definizione, refrattaria ad una trasposizione meccanica in sede empirica. Basata preliminarmente su un'antropologia pessimistica e dualistica, sulla visione cioè di una *massa dannata* che è preda permanente di Satana e a Satana deve fatalmente ritornare, qualora non si inserisca sacramentalmente nella grazia, la sociologia agostiniana non poteva essere affidata ad istituti giuridici, senza deformarsi e senza impoverirsi. D'altro canto, come riuscire mai a stabilire nitidamente e matematicamente la linea divisoria fra quelle che sono le gerarchie dello Spirito e quelle che sono le gerarchie della politica terrena?

L'episcopato e il monachismo, noi l'abbiamo visto, avevano finito, nella costituzione unitaria dell'Impero consacrato da Roma, con l'offrire il modello alla feudalità laica. E questa d'altro canto rifluiva e si ripercuoteva sulla gerarchia carismatica, profanizzandone i poteri, laicizzandone le mansioni, subordinandola al controllo e all'investitura dell'autorità imperiale. Ed ecco allora la inevitabile urgenza e la inevitabile fatalità del conflitto fra suprema autorità religiosa e suprema autorità politica.

Uomini come Enrico IV e Gregorio VII possono aver portato nello spiegamento del dramma le dure asprezze dei loro rispettivi caratteri. Ma il conflitto era nelle cose, piú che nelle persone. Lo mostra il suo rinascere dopo le temporanee tregue, il suo prolungarsi attraverso Pontificati successivi, il suo complicarsi ed inasprirsi in ragione stessa degli elementi economici che entrano a rendere piú imbarazzanti giorno per giorno le oscillazioni della lotta che si combatte, a colpi di scomuniche e di sentenze conciliari.

Verso la Pasqua del 1086 i cardinali eleggevano a successore di Gregorio VII Desiderio di Montecassino col nome di Vittore III. Timido ed irresoluto, egli abbandona Roma ancor prima di essere consacrato. Ritorna al principio dell'anno successivo accompagnato da una scorta di soldati normanni, ma ne riparte poco dopo e muore a Montecassino lo stesso anno.

Il 12 marzo del 1088, i cardinali radunati a Terracina designano al Pontificato Ottone Ostiense, francese di nascita e di

nobile famiglia, che prende il nome di Urbano II. È il Papa della Crociata, di cui non vide l'evento definitivo, l'arrivo cioè vittorioso a Gerusalemme.

Designato da lui fu eletto a succedergli nel 1099 il cardinale Raniero, Pasquale II, anch'egli già monaco di Cluny. Devoto come Urbano alle dottrine di Gregorio VII e severo nella sua pietà personale, Pasquale non possedeva probabilmente le doti del suo immediato predecessore, come molto meno aveva alcunchè che potesse avvicinarlo alla diamantina figura di Ildebrando. Ad un anno dalla sua elevazione al Pontificato si spegneva a Civitacastellana l'antipapa di Enrico IV, Guiberto. E ancora un anno piú tardi con la morte di Corrado si spegnevano le lotte in Germania, ed Enrico IV, sentendosi piú libero, riprendeva irreconciliabilmente la sua lotta contro le rivendicazioni papali e per la restaurazione di quei diritti imperiali cui egli non aveva mai in cuor suo rinunciato, nella distribuzione e nel conferimento delle dignità ecclesiastiche. Ancora una volta Roma, nella persona di Pasquale II, era costretta, in piena adunanza sinodale, a lanciare di nuovo l'anatema contro l'imperatore pervicace e fedifrago, cercando in pari tempo di stringere sempre piú i vincoli gerarchici fra episcopato e Papato.

Questa diuturna resistenza papale sulle medesime posizioni non mancava di destare per tutto una impressione profonda. Si direbbe che attraverso questa resistenza l'autorità del Pontificato romano salisse sempre piú in alto. Nel 1104 Filippo I a Parigi

chiedeva l'assoluzione dalle censure in cui era incorso per il suo divorzio da Berta. Frattanto in Germania il figlio dell'imperatore Enrico IV, anch'egli Enrico, scendeva clamorosamente in lotta contro il padre, rifiutando obbedienza ad uno scomunicato, lo sopraffaceva e lo imprigionava a Coblenza. Condotto a Ingelheim, quegli che era stato l'imperatore di Canossa, alla presenza del figlio, di due legati papali, di molti baroni, doveva spogliarsi delle insegne imperiali, dichiarare di rinunciare a tutti i suoi possessi, pronunciare da sé la propria sentenza di decadimento dal potere. I legati romani, irremovibili, chiesero perfino che egli si confessasse colpevole al cospetto della figura di Gregorio VII come dei suoi successori. Enrico dovette accettare. Nel gennaio del 1106 Enrico V era coronato a Magonza quale re e *romanorum imperator*. Pochi mesi dopo Enrico IV si spegneva a Liegi. Disgraziato, forse piú che perverso, egli aveva con ostinazione indomabile sostenuto e difeso le pretese assolutistiche imperiali. Come lottare di fronte ad una cosí ardua situazione come quella nascente dalla commistione dei poteri spirituali, carismatici e religiosi da una parte; politici, feudali, economici dall'altra, provocata dal programma stesso di definire giuridicamente quelle che sono le impalpabili correlazioni di spirito e materia nell'uomo e nella vita aggregata? La tradizione imperialistica, che Enrico IV aveva personificato e tutelato, era ben superiore al volere degli individui e non poteva fare a meno di affermare e rivendicare se stessa fino all'ultimo suo anelito. Mentre la pratica dell'investitura

laica si spegneva senza sforzo in Inghilterra e in Francia, lasciando dietro di sé, superstite traccia insignificante, l'esteriore omaggio feudale per i beni retaggio e appannaggio della dignità vescovile, in Germania, dato il concetto stesso della supremazia imperiale e data soprattutto la pratica teutonica del potere politico, offriva ancora inesausta materia di controversia.

Invitato a recarsi in Germania per tentare di comporre la questione, Pasquale si incontrava a Châlons con un'ambasceria di Enrico V, che pretendeva di dare per primo un consenso alle elezioni vescovili, senza cui le elezioni stesse dovessero ritenersi ineffettuabili. Era un modo di riprendere con la sinistra, quello che si era dato con la destra. Era, comunque, un riconoscimento implicito che la designazione alle dignità religiose dovesse essere demandata innanzi tutto all'autorità spirituale di Roma. Ormai il conflitto tra Pontificato e Impero si avvicinava ad una soluzione sul cui carattere non era piú lecito nutrire dubbi. Pasquale resistette a Châlons e disperando, per il momento, dell'accordo, se ne tornò in Italia.

Nel 1110 anche Enrico prendeva le vie del Mezzogiorno. Fermatosi a Sutri lanciò un proclama lusinghiero ai Romani e spiccò ambasciatori al Pontefice, i quali vennero a sostenere che il loro sovrano era nella impossibilità materiale e morale di rinunciare ai suoi diritti alla investitura vescovile, sempre a causa dei numerosi e pingui feudi imperiali, dei quali, per la generosità stessa di Carlo Magno e dei suoi successori, i vescovi erano i depositari.

E allora Pasquale II, spinto dalla stessa necessità di riconoscere coerentemente la natura spirituale della dignità che egli conferiva con l'episcopato, costretto quindi a tradurre in pratica quella distinzione cristiana dei due poteri e delle due città, si induceva a rinunciare a tutti quelli che erano diritti regalistici dei vescovi dell'Impero, pur di salvare l'insindacabile autonomia dell'amministrazione carismatica. Ci si avvicinava cosí a quello che sarebbe stato il concordato di Worms del 1122, nel quale i *regalia*, cioè tutti i diritti temporali dei vescovi che erano di loro natura statali ed economici, sarebbero stati distinti dai poteri e beni ecclesiastici, sottoposti gli uni e gli altri rispettivamente a regolamento e a disciplina diversi.

Ma quale sarebbe stata mai la reazione dei direttamente interessati alla decisione papale? Quell'episcopato germanico che già si era mostrato cosí docile strumento nelle mani dell'autorità imperiale, e cosí recalcitrante alle decisioni romane, quale accoglienza mai avrebbe fatto ad una decisione di tal genere del Pontefice romano?

Pasquale II prometteva che all'episcopato, sottratto all'investitura regia, sarebbe stato recisamente e perentoriamente vietato di ingerirsi in tutte quelle mansioni giuridico-economiche e commerciali, che l'ormai secolare immissione dell'episcopato nella gerarchia feudale era venuta abusivamente creando. Sicuro in cuor suo probabilmente che una clausola di tal genere sarebbe stata difficilmente realizzabile, e che i primi a fare opposizione

alla concessione del Papa sarebbero stati i suoi vescovi, Enrico accettava la proposizione di Pasquale e nel febbraio del 1111 entrava a Roma.

Non aveva previsto male. Bastò che le condizioni proposte da Pasquale fossero note al gruppo di vescovi germanici che seguivano l'imperatore, perché da parte di questi si levasse una fiera protesta che permise ad Enrico di impossessarsi della persona del Pontefice, col pretesto di tutelarlo. Isolato in una località remota della Sabina, Pasquale ritornò sulle sue concessioni, rilasciando ad Enrico un privilegio che ripristinava e riconsacrava l'investitura imperiale. Dopo di che si procedé alla incoronazione ufficiale dell'imperatore a Roma.

La sollevazione dell'opinione pubblica cristiana, cosí in Italia come in Francia, fu tanto vivace che ad un anno di distanza Pasquale II doveva di nuovo tornare sui suoi passi, sconfessando se stesso e scomunicando Enrico V come reo di avergli usato violenza.

E di nuovo la discordia divampava in Germania.

Al principio del 1116 Enrico V era costretto a rivalicare le Alpi, spinto anche dal fatto che la morte della contessa Matilde di Toscana e il suo testamento a favore del Papato sollevavano una nuova discussione, che si sarebbe prolungata per lunghi e lunghi anni, circa la trasmissibilità di quelli fra i beni della contessa Matilde che rivestivano una riconoscibile veste feudale. Nel

1117 entrava in Roma, ma Pasquale II se ne era allontanato. Enrico V vi poté spadroneggiare a suo libito. Pasquale ritornava quando Enrico se ne era allontanato, ma vi moriva poco dopo.

I cardinali radunati sul Palatino designavano Papa col nome di Gelasio II il cardinale Giovanni da Gaeta, già monaco cassinese. Enrico V credé di poterlo spaventare riavvicinandosi a Roma e Gelasio infatti se ne allontanava per Gaeta, facendosi consacrare là mentre i partigiani di Enrico eleggevano, sotto il nome, nientemeno, di Gregorio VIII, Maurizio Bourdin.

Gelasio II, dopo avere scomunicato entrambi, imperatore ed antipapa, si trasferiva in Francia, dove moriva a Cluny nel 1119. Gli succedeva Callisto II, Guido arcivescovo di Vienna. Sebbene il decreto di Niccolò II avesse permesso di scegliere il Papa anche fuori del clero romano, e di procedere alle elezioni anche fuori di Roma, Callisto II non volle riconoscere la validità della sua nomina se non dopo aver chiesto il consenso dei Romani. E il consenso fu unanime.

I turbamenti degli ultimi anni, questa penosa e scandalosa odissea, questo ripetersi di scomuniche, di rappresaglie, di violenze, imponevano un non piú prorogabile sforzo per la pacificazione del mondo cristiano. A tale scopo Callisto II convocava per l'ottobre del 1119 un grande sinodo a Reims. E avendo avvertito che anche Enrico V nutriva sentimenti di pacificazione, gli inviava legati ai quali Enrico mostrò schietto desiderio di una risoluzione del conflitto che non ledesse i suoi diritti sovrani.

Uno dei legati, il noto Guglielmo di Champeaux, insisté nel tentativo di mostrare che, rinunciando all'investitura, l'imperatore non rinunciava affatto ai suoi diritti temporali sui possessi vescovili. Ma la distinzione teorica si rivelava ancora nella concreta pratica del governo imperiale germanico di arduissima se non impossibile applicazione. La riconciliazione si palesava ancora prematura e a Reims la convocazione papale si decideva ancora una volta a lanciare l'anatema contro l'Enrico recalcitrante, a dispetto forse delle sue stesse buone intenzioni.

Nel giugno del 1120 Callisto entrava a Roma e prima cosa a cui provvide fu la cattura dell'antipapa Gregorio VIII a Sutri. Le cose volgevano al meglio per lui. La sentenza ecclesiastica di Reims aveva di nuovo suscitato l'insurrezione sassone contro Enrico V, e questi era nuovamente spinto a propositi d'intesa. Lamberto, cardinale di Ostia, era inviato in Germania per favorire la convocazione di un sinodo in cui principi e prelati tedeschi studiassero la stesura di un trattato da confermarsi poi a Roma in Concilio generale.

Il sinodo si radunava a Worms nel settembre del 1122 ed emanava quel concordato che, noto anche col nome di *Pacta Callistina*, sarebbe stato confermato un anno dopo dal primo Concilio del Laterano nel 1123, col quale veramente si può dire che la diuturna lotta per le investiture fra Papa e imperatore giungeva al suo epilogo.

È in certo modo il primo concordato che si conosca. E come tale ha un'importanza rilevante nella storia dei rapporti fra autorità politica e autorità religiosa. Poiché fra Chiesa ed Impero, per la stessa natura delle cose, per la stessa forza indomabile degli avvenimenti, si erano venute creando e determinando tante ragioni di dissenso e tanta rivalità di attribuzioni; poiché nella pratica si era rivelato cosí malagevole il proposito di ripartire le mansioni spirituali e le mansioni politiche; poiché in pratica la città di Dio e la città del mondo procedevano cosí male di conserva; occorreva assolutamente venire a patti scambievoli, nei quali ciascuna delle due parti cedesse un po' delle sue pretese e delle sue rivendicazioni.

Si sarebbe battagliato poi per secoli per sapere se, in questi vicendevoli accordi, la Chiesa abbandonasse un po' dei suoi invulnerabili diritti spirituali alle esigenze del regime politico che la Chiesa stessa aveva creato dinanzi a sé. D'altro canto, appunto perché creato da una autorità ecclesiastica, l'Impero avrebbe potuto considerare come proprie quelle attribuzioni e quelle concessioni che la Chiesa aveva l'aria di elargire in maniera del tutto graziosa e generosa? Mano mano nel corso dei secoli i concordati sarebbero venuti assumendo sempre piú nitidamente quell'aspetto di atti bilaterali, a cui partecipano insieme entrambe le parti interessate che li sottoscrivono a mezzo dei loro rappresentanti, analogamente alle convenzioni internazionali.

Due teorie si sarebbero contese il terreno nel modo di valutare la portata e il significato delle convenzioni concordatarie. Una prima teoria, detta curialista o dell'indulto, avrebbe considerato i concordati semplicemente come privilegi, come concessioni benevole, fatte dalla Chiesa ai sovrani, e quindi interpretabili unicamente secondo le Istruzioni del Pontefice e revocabili quando ad esso fosse piaciuto. Tale teoria si sarebbe basata sul presupposto della superiorità della Chiesa sullo Stato, per cui la prima non può venire col secondo a patti, i quali per definizione suppongono l'uguaglianza dei contraenti. Ma simile teoria, concepibile in un'età come la medioevale, ancora tutta piena di fervore religioso, e tutta tuffata in un'atmosfera di realtà carismatiche, sarebbe lentamente e automaticamente venuta meno, con il progressivo laicizzarsi della cultura e della moralità pubbliche. Donde la seconda teoria, regalista o legale, che, partendo dal concetto dell'egemonia dello Stato, a norma della quale non solamente la Chiesa non può sovrapporsi a questo, ma neppure può dirsi sua eguale, derivando da esso come potestà sovrana ogni diritto, non avrebbe riconosciuto nei concordati dei veri patti bilaterali, non potendo lo Stato venire a patti con chi gli è sottoposto. Tesi estrema anche questa seconda, di fronte a cui avrebbe preso posto col tempo la terza dottrina, cosiddetta contrattuale, la quale, prescindendo da ogni questione dottrinale sulla preminenza dell'uno o dell'altro ente, e ponendosi unicamente sul terreno della realtà storica, considerando cioè la natura

effettiva del rapporto che si mette in atto con un concordato, ne avrebbe dedotto che questo ha puramente e semplicemente valore giuridico di contratto che deve essere rispettato da entrambi i contraenti.

In quell'anno 1122 il concordato di Worms, riferendosi alla questione delle investiture sovrane sulla persona dei vescovi, veniva in realtà a installare e collocare su basi nuove per secoli i rapporti fra magistero ecclesiastico romano e poteri politici. Il documento è di tale importanza che mette conto trascriverne le clausole concernenti la delimitazione rispettiva dei poteri papali e dei poteri imperiali, relativamene allo spiegamento delle funzioni e delle dignità vescovili.

«Io Callisto – il concordato è dettato in forma di due "privilegi" che si scambiano fra loro il Papa e l'imperatore – vescovo servo dei servi di Dio, a te figlio diletto Enrico per grazia di Dio imperatore dei Romani, concedo che le elezioni dei vescovi e degli abbati del regno teutonico, i quali rientrano nella giurisdizione del reame, siano fatte alla tua presenza, senza simonia e senza alcuna violenza. Ché se una qualsiasi discordia nasca tra le parti, tu, su consiglio e verdetto del metropolitano e dei comprovinciali, possa e debba prestare assenso ed aiuto alla parte piú sana. L'eletto poi concedo che riceva da te i *regalia* per mezzo dello scettro, e che egli compia quel che in base a questi *regalia* deve a te, a norma di diritto. Quegli poi che sia consacrato nelle altre varie parti dell'Impero riceva da te, nel giro di sei mesi, i

regalia stessi per mezzo dello scettro. E a sua volta assolva verso di te quel che è suo dovere, a norma di diritto, eccezione fatta per tutto ciò che si sa appartenere alla Chiesa romana. Di tutto per cui ti rivolgerai a me chiedendo aiuto, io mi renderò cooperatore e garante verso di te, secondo il debito della mia funzione. Ti dò la vera pace e, come la dò a te, la dò a tutti coloro che militeranno nella parte tua, durante il periodo di questa discordia (*tempore huius discordiae*: le parole di questo inciso vanno tenute ben presenti) e che dalla parte tua sono anche in questo momento».

Il *Privilegium Imperatoris* fu invece cosí concepito: «Nel nome della santa ed individuata Trinità, io Enrico, per grazia di Dio imperatore augusto dei Romani, per amore della santa Chiesa romana e del signor Papa Callisto, e per la salvezza dell'anima mia, abbandono a Dio e ai santi Apostoli di Dio Pietro e Paolo e alla santa cattolica Chiesa ogni investitura per mezzo dell'anello e del pastorale, e concedo che in tutte le chiese che sono nel mio regno o nel mio Impero, si possa procedere alla canonica elezione e alla libera consacrazione. I possessi e i *regalia* del beato Pietro, che dal principio di questa discordia (*huius discordiae* – da segnalare anche qui l'inciso nella sua formula letterale) fino ad oggi, sia al tempo di mio padre sia nel mio tempo, sono stati confiscati e che io ho in possesso, li restituisco tutti alla medesima santa Chiesa romana, e quei che non sono in mio possesso, farò in modo che siano fedelmente restituiti. Anche i possessi di

tutte le altre chiese e principi e di tutte le altre personalità, sia ecclesiastiche che laiche, che sono stati sottratti nel corso di questa guerra (*possessiones quae in wërra ista amissae sunt*: anche qui l'inciso va letteralmente registrato, ché si direbbe che in questo concordato di Worms del 1122 non solo fu stipulato un originale patto giuridico fra Impero e Santa Sede, ma anche una sensibile trasformazione idiomatica si introdusse nel linguaggio latino curiale: laddove il Papa parla di *discordia*, l'imperatore parla di *guerra*: una parola che egli prende dal suo idioma teutonico e trascrive in latino, quasi termine di cui il linguaggio curiale e cristiano non abbia l'equivalente: *wërra*) col consiglio dei principi a norma di giustizia, e che io ancora ho in mano, restituirò e quei che non ho, farò in modo che siano fedelmente restituiti. E dò la vera pace al signor Papa Callisto, alla santa Chiesa romana e a tutti coloro che furono schierati o sono schierati dalla sua parte. E in tutto ciò per cui la santa romana Chiesa avrà chiesto aiuto, aiuto fedelmente darò, e in tutte le controversie per le quali essa mi avrà mossa querimonia, io le renderò la dovuta giustizia».

Cosí si pattuiva fra il Papa e l'imperatore. Non era compiutamente, nella sua integrità, la realizzazione del programma ildebrandino. Ma era senza dubbio il massimo che la politica imperiale potesse concedergli. A sei mesi di distanza dal convegno di Worms, Roma teneva il primo di una serie di sinodi lateranensi che avrebbero in questo movimentato periodo segnato l'ascen-

dente prestigio del Pontificato e della Curia. Il sinodo, considerato come nono ecumenico, adunato nel marzo del 1123, non solamente sanzionava il precedente concordato, ma adottava parecchie decisioni disciplinari di enorme importanza, dirette a stringere sempre piú i vincoli della gerarchia ecclesiastica. Drastiche provvidenze erano sanzionate contro la simonia, i possessi ecclesiastici, sulla ordinazione sacra, sul celibato. Su quest'ultimo punto in particolare il Concilio lateranense adottava un provvedimento destinato a diventare capitale nella prassi del sacerdozio cattolico.

Ecco il testo del settimo canone: «Ai preti, ai diaconi e ai suddiaconi vietiamo perentoriamente la convivenza con concubine e mogli, e la coabitazione con altre donne ad eccezione di quelle che il Concilio niceno permise che coabitassero, per le pratiche necessità, vale a dire madre, sorella, zia, paterna o materna, o vincolate da analogo vincolo di consanguineità, sulla cui onestà e moralità nessun dubbio possa essere sollevato».

Ad un anno di distanza da questo memorando sinodo Callisto moriva. A lui succedeva Onorio II, Lamberto di Ostia. E a pochi mesi di distanza anche Enrico V spirava a Utrecht senza eredi. Con lui si spegneva la dinastia franconia iniziatasi con Corrado II.

La elezione del *rex romanorum* diede luogo a un contrasto carico di conseguenze tra Federico di Hohenstaufen, duca di Svevia (Waiblingen, donde Ghibellini) ed Enrico il Nero di Baviera

(Welfen, donde Guelfi). L'episcopato teutone, alla cui autorità si direbbe che la vittoria papale nella formidabile lotta per le investiture avesse apportato un aumento cospicuo di dignità e di potere, preferí invece Lotario di Suplimburgo che, memore appunto di questa designazione ecclesiastica, si mostrò eccezionalmente docile ed ossequiente alla Chiesa, cercando senz'altro che la sua nomina ottenesse il riconoscimento ufficiale del Pontificato romano.

Dopo un pacifico Pontificato di un quinquennio, sul quale erano venute a riflettersi le epiche gesta del Pontificato ildebrandino, Onorio moriva. La successione diede luogo ad una contesa che doveva durare aspra ed esiziale per parecchi anni. Una parte infatti del Sacro Collegio eleggeva il cardinale Gregorio, che prendeva il nome di Innocenzo II, mentre l'altra designava Pietro di Pierleone, col nome di Anacleto II, quest'ultimo rappresentante del partito che piú intransigentemente aveva difesa la politica ildebrandina e che probabilmente, non contento delle concessioni fatte da Callisto II all'Impero teutonico, non disdegnava di volgere l'asse della politica pontificia piuttosto a favore dei Normanni dell'Italia meridionale, anziché della potenza d'oltr'Alpe. Ad Innocenzo II vanno infatti le simpatie delle nazioni continentali europee, mentre Anacleto II non ha con sé che i Romani, i Milanesi e Ruggero II, che nel 1 130 era proclamato re di uno Stato comprendente ora, oltre la Puglia e la Calabria, il principato di Capua e il ducato di Napoli.

Solo mercè l'aiuto di Lotario, Innocenzo poteva avere il sopravvento su Anacleto. Solo accompagnato da lui poté occupare la sua sede romana. Anacleto non sopravviveva a questo scacco e dopo un momentaneo tentativo di prolungare lo scisma, Innocenzo II otteneva l'universale riconoscimento. Ne approfittava per tenere a Roma un nuovo sinodo ecumenico, nell'aprile del 1139, il decimo ecumenico, il secondo lateranense. Di nuovo, in questo sinodo furono condannati la simonia e il concubinato. Furono emanati nuovi canoni relativi alle elezioni vescovili e all'impeccabile andamento della vita monastica. Vi furono confermati i decreti anteriori concernenti la tregua di Dio. Fu bandito dall'Italia l'agitatore Arnaldo da Brescia e furono altamente e solennemente proclamati i diritti sovrani del Pontefice.

Ruggero II dal canto suo faceva atto di sottomissione e di vassallaggio ad Innocenzo. Sembrava che la vittoria di questo fosse definitiva. Ed invece a Roma stessa una sollevazione di popolo lo esponeva a seri repentagli ed egli si spegneva il 24 settembre 1143, mentre ancora la rivolta romana continuava.

Lo spirito della libertà comunale che, attraverso le lotte tra Pontificato ed Impero, si era venuto rigogliosamente sviluppando, non mancava di investire la stessa Città Santa. Alla morte di Innocenzo, mentre i cardinali eleggevano Celestino, e alla sua morte, sopravvenuta poco appresso, Lucio II, l'agitatore Arnaldo rientrava a Roma e sotto la sua guida i Romani appresta-

vano una nuova organizzazione cittadina, un Senato cioè di cinquantasei membri e un patrizio, chiedendo al Papa la rinuncia al suo potere statale. Ma il Pontificato non per nulla era venuto a patti sulle questioni generali con l'Impero. Ora chiese ad esso il soccorso.

Ma il soccorso di Corrado III di Hohenstaufen tardava e allora il Papa Lucio II iniziava dal canto suo l'assalto del Campidoglio, in cui il popolo si era asserragliato, ma era respinto, ferito in malo modo e della ferita moriva nel febbraio del 1145.

Venne nominato al suo posto dai cardinali un discepolo di Bernardo di Chiaravalle, Bernardo di Pisa, che prese il nome di Eugenio III. Ma non poté consacrarsi a Roma. Si faceva consacrare a Farfa. La sua fuga naturalmente non faceva che rinfocolare l'audacia dei Romani, i quali abolivano la dignità di prefetto e negavano al Pontefice qualunque ingerenza nel governo della città. Da Viterbo Eugenio lanciava l'anatema contro il patrizio Giordano, poi, con truppe fornitegli dai Tivolesi, riusciva a penetrare a Roma, stipulando con i Romani un trattato con cui i senatori riconoscevano la propria autorità dall'autorità pontificale. Fu effimera tregua. Doveva di nuovo, in séguito a torbidi, allontanarsi dalla città e trasferirsi in Francia. Nel novembre del 1140, sostenuto dalle truppe di Ruggero, poteva rientrare nella sua sede, stipulando un nuovo patto che non doveva essere per lui straordinariamente favorevole, se non gli assicurava l'espulsione di Arnaldo. Di nuovo il Pontefice era ricacciato poco dopo

da Roma e doveva ripiegare sul nuovo sovrano teutonico, che fu questa volta Federico Barbarossa. Con questi stipulava a Costanza un trattato, in virtú del quale Federico si impegnava a non fare mai tregua né con i Romani né col re di Sicilia, senza il consenso pontificio, promettendo di spiegare tutta la sua potenza per ridurre Roma nella soggezione del Pontefice. Eugenio si impegnava dal canto suo a intervenire canonicamente qualora la corona germanica si trovasse in pericolo. Pochi mesi dopo Eugenio moriva e gli succedeva Corrado di Sabina, col nome di Anastasio IV, che in tanto poté mantenersi pacificamente a Roma in quanto si disinteressò completamente del suo governo civile. Rinnovava frattanto anch'egli le sue invocazioni a Federico: e Federico nell'ottobre del 1154 compariva nell'Alta Italia.

Nel medesimo anno, a due mesi di distanza, Anastasio IV moriva ed era designato a succedergli il cardinale vescovo di Albano, Nicola Breakspeare, inglese di nascita, col nome di Adriano IV, difensore acerrimo delle prerogative pontificie. Poiché al principio del 1155, in nuovi torbidi romani, un cardinale era stato ferito dalla folla, il nuovo Papa gettava un interdetto collettivo sulla città, creando cosí per la prima volta nella storia una situazione eccezionale: la sede del Pontificato, messa fuori dalla regolarità delle funzioni sacramentali.

La resipiscenza non poteva mancare. All'appressarsi della Pasqua il popolo implorò il perdono del Pontefice, e questo perdono non fu concesso se non a prezzo di una cacciata definitiva

dalla città dell'agitatore bresciano, Arnaldo. Frattanto Federico si era avvicinato allo Stato pontificio. Doveva nutrire dei singolari propositi. Il concordato di Worms del 1122, se poteva essere considerato dal punto di vista giuridico, come tutti i concordati, un compromesso fra Papato ed Impero nel quale ciascuna delle due parti aveva ceduto un po' delle sue rivendicazioni e delle sue pretese, in realtà aveva costituito su assise anche piú solide l'autorità pontificale. Non è detto che con questo l'Impero avesse rinunciato alle sue aspirazioni. Questo Impero teutonico, passando da dinastia a dinastia e da casa a casa, manteneva intatte, si potrebbe dire, le sue concezioni assolutistiche e le sue velleità illimitate. L'Impero non concepiva che i grandi dello Stato, anche se rivestiti di infule sacerdotali, potessero sfuggire in qualsiasi modo alla sua designazione e al suo controllo. Di fronte alla irremovibile intransigenza dei Papi, quale si era venuta delineando da Leone IX in poi, gli imperatori germanici avevano dovuto, apparentemente almeno, capitolare, rinunciando alle loro esigenze piú spinte. Ma quel che avevano a malincuore ceduto, era sempre in fondo ai loro propositi e nel cuore del loro programma. Sarebbe stato necessario ormai battere vie traverse, per giungere a riottenere, con l'insidia e con l'avvolgimento, quel che era stato abbandonato per via, attraverso le stipulazioni concordatarie.

L'Impero aveva evidentemente avvertito che il dilatarsi e il rafforzarsi dell'autorità curiale romana portavano con sé degli

oneri economici e finanziari, su cui in qualche modo l'imperatore stesso avrebbe potuto puntare, per esercitare, di fronte ai Papi, una specie di azione sollecitatrice e ricattatrice. D'altro canto, se la Curia romana, al cospetto dell'autorità imperiale, che pure era creata e spiritualmente salvaguardata da lei, in tanto poteva erigersi in una posizione di irriducibile resistenza, in quanto aveva nella potenza normanna del Mezzogiorno d'Italia un punto di riferimento e una leva atta ad azioni di rivalsa e di rappresaglia, l'Impero, per rendersi invulnerabile, non avrebbe dovuto fare altro che sopprimere in un modo qualsiasi nel Mezzogiorno normanno questa potenza rivale ed insidiatrice.

Del resto, un'unità continentale europea, quale era quella rappresentata dalla costituzione imperiale, per mantenersi salda e per toccare le sue logiche conseguenze, non doveva fatalmente pencolare verso quel Mediterraneo che aveva costituito altra volta il vero fulcro dell'unità vigilata da Roma? Federico di Hohenstaufen doveva avere già concepito nel suo spirito il proposito della calata nel Mezzogiorno italiano, allorché alle porte di Roma veniva a chiedere la coronazione imperiale. Aveva lasciato alle spalle nell'Italia Settentrionale una condizione di cose lacrimevole. Appena sceso in Italia nell'ottobre del 1154, aveva preso a Pavia la corona di re. Ma aveva in pari tempo avvertito l'ostilità sorda e fiera dei Comuni lombardi. Per dar prova della sua dura

e inclemente potenza, aveva esercitato rappresaglie crudeli contro Rosate e Gagliate, Asti, Chieri, Tortona. La fama di queste sue crudeltà doveva averlo preceduto.

Cardinali furono mandati incontro a lui da Adriano IV, per incontrarlo con decoro e per scrutarne l'anima e le intenzioni. L'accorto imperatore doveva aver fatto anche molto assegnamento sul fatto che le turbolenze romane, alimentate da Arnaldo da Brescia, erano una spina pungentissima nel cuore dell'autorità curiale, ed infatti le prime cose che i rappresentanti di Adriano chiesero al sopravveniente imperatore furono la cattura di Arnaldo e la sua eliminazione dalla scena politica romana. Su questo punto Federico non esitò ad accontentare la controparte. Incontratosi con il Pontefice a Nepi in un atteggiamento che, se era fondamentalmente di scambievole diffidenza, era però espresso da un insieme di appariscenti convenevoli, Federico non esitò a piegarsi di fronte al Papa in atteggiamento di *stratore*, a sostenere cioè la staffa al Pontefice saliente in sella, pur di averne in cambio la sospirata corona imperiale.

Arnaldo da Brescia fu catturato e arso. Federico fu coronato il 17 giugno 1155. Ma un'immediata sollevazione di romani lo costrinse a rivalicare le Alpi. Era stata una significativa avvisaglia. Si direbbe che l'imperatore volesse di nuovo spingere il Pontefice nelle braccia dei Normanni, salvo poi a ripresentarsi in atteggia-

mento di salvatore quando le inevitabili controversie per l'amministrazione religiosa nel Mezzogiorno italiano avessero di nuovo rabbuiato i rapporti fra Roma e il re Guglielmo.

Frattanto Adriano stipulava con Guglielmo un patto concedendo al regno normanno cospicue autonomie religiose, ottenendone in compenso professione di vassallaggio e un tributo annuo.

Quando nel 1157 Federico tenne a Besanzone la sua Dieta, il cancelliere della Chiesa Rolando Bandinelli, che doveva essere poi Alessandro III, si presentò con una lettera papale nella quale si levavano le piú fiere proteste per la indifferenza dell'imperatore, ostentata al cospetto di una violenta aggressione perpetrata sulla persona di un arcivescovo. Federico fece mostra di irritarsi per la riprensione pontificia e rispose con un pronunciamento in cui era rivendicata l'origine direttamente ed esclusivamente soprannaturale della sua dignità regale ed imperiale, con un rinnovato rimando a quella duplicità delle spade dichiarata necessaria da Cristo nell'ora della sua agonia, a cui avevano fatto ricorso i precedenti teorici della autorità dell'imperatore.

Non era che un accenno alla ripresa della lotta. Nel 1158 Federico scendeva di nuovo in Italia. Si arrestò dapprima a debellare l'indomita resistenza milanese. Sopraffatta il 7 settembre, Milano dovette espiare la sua indisciplina con una cospicua multa, con numerosi ostaggi, giurando, per soprappiú, la propria

fedeltà, e sottoponendo all'approvazione imperiale la elezione dei suoi consoli.

Nel novembre Federico era a Roncaglia, la località emiliana a nove chilometri da Piacenza, situata sulla sinistra del Nure, poco a monte della confluenza col Po.

Lí, con l'intervento di un ragguardevole numero di vescovi e di signori tedeschi e di grandi feudatari italiani e di consoli e giudici in rappresentanza dei Comuni, mercè la cooperazione dei dottori bolognesi Bulgaro, Martino, Jacopo e Ugo, si addivenne alla compilazione delle famose *costituzioni*. In queste furono rivendicate alla corona imperiale quelle piú cospicue prerogative in materia giurisdizionale e fiscale, a cui nel concordato di Worms l'Impero aveva rinunciato. Fu inoltre sanzionato il principio che i magistrati anche comunali dovessero ricevere la investitura dall'imperatore e a lui prestare giuramento. Anche i rappresentanti comunali sottoscrissero la convenzione. In fondo, anche i Comuni riconoscevano in teoria l'Impero come unica fonte di diritto pubblico. Probabilmente ritennero che l'imperatore si sarebbe accontentato degli introiti fiscali. Dalla parte opposta l'imperatore veniva in qualche modo a riconoscere e a sanzionare le costituzioni cittadine, sottoponendo alla propria nomina soltanto le loro rispettive magistrature. Evidentemente c'era qualcosa di ambiguo nella stesura della mutua convenzione, perché ciascuna delle due parti si proponeva di interpretarla e di utilizzarla ai propri fini secondo le proprie concezioni.

Forte ad ogni modo di questa dichiarazione giuridica stipulata e sottoscritta a Roncaglia, Federico scendeva verso sud, impadronendosi dei beni della contessa Matilde e cercando di far sentire sempre piú sull'episcopato il peso dei vincoli di vassallaggio.

Adriano IV avvertí la minaccia incombente e si sentí anche piú spinto verso l'alleanza con i Comuni lombardi. Ma moriva nel settembre del 1159.

A pochi giorni di distanza, nella elezione del successore, scoppiava lo scisma. La maggioranza dei cardinali eleggeva Rolando, che prendeva il nome di Alessandro III. La minoranza, fautrice di Federico, acclamava in un tumulto il cardinale Ottaviano, che prendeva il nome di Vittore IV. Fu impossibile procedere ad una qualsiasi cerimonia religiosa nella città in subbuglio. E Alessandro III si faceva consacrare a Ninfa, Vittore IV nella vecchia Badia imperiale di Farfa.

Dandosi atteggiamenti di paciere, Federico invitava i due contendenti ad un sinodo pavese per il 1160. Alessandro, forte del suo diritto e ritenendo, non solamente superfluo, ma impertinente qualsiasi riconoscimento imperiale, si astenne dal parteciparvi. La cinquantina dei vescovi presenti lo condannava, riconoscendo con una certa ostentata solennità il suo competitore Vittore. E allora di rimando, Alessandro da Anagni comunicava all'imperatore che scioglieva i suoi vassalli dal giuramento di fedeltà. Aderirono a lui apertamente il re di Sicilia, i sovrani di Francia e d'Inghilterra, di Spagna, di Norvegia e di Ungheria. Un

numeroso sinodo di Tolosa dava alla validità della sua elezione un riconoscimento pubblico di grande rilievo.

Federico non sembrò darsene per inteso. Distrutta la città di Crema, si rivolgeva contro Milano che sostenne per tre anni uno spossante assedio, arrendendosi per fame solo nella primavera del 1163. Sono rimaste memorande le durissime condizioni della resa. I cittadini dovettero disperdersi in borghi lontani parecchie miglia dall'amata città, le cui mura e le cui torri furono abbattute e i cui quartieri furono abbandonati al saccheggio e alla distruzione.

A Vittore IV, spentosi nell'aprile del 1164, Federico sostituiva come nuovo Papa un'altra sua creatura, Guido di Crema, che prese il nome di Pasquale III e a cui impose la canonizzazione di Carlo Magno, del quale aveva voluto si esumassero le ossa ad Aquisgrana.

Esule dall'Italia, Alessandro III aveva da lungi potuto riallacciare i suoi rapporti con Roma che, tenacemente refrattaria alle lusinghe imperiali anche nella sua intolleranza del governo politico curiale, lo rivolle fra le sue mura. Federico scese per ricacciarnelo e Alessandro dovette andare ramingando a cercare ospitalità verso i Normanni, mentre Federico installava nella cattedra di Pietro il Papa della sua elezione.

Una furiosa epidemia malarica lo costringeva però a riprendere la via del ritorno.

Non fu l'ultimo elemento delle rovesciate situazioni. Già nella primavera di quell'anno 1167 i Comuni dell'Alta Italia avevano giurato, nel convento benedettino di Pontida, un patto di alleanza, in virtú del quale Milano doveva essere ricostruita e i confederati avrebbero concordemente sostenuto qualsiasi lotta per il riconoscimento delle loro libertà. Alessandro III fu proclamato protettore della lega, e proprio dal suo nome fu chiamata la nuova città costruita fra la Trebbia e il Tanaro. L'episcopato germanico anch'esso cominciava a sentire la insostenibilità dello scisma e cominciava a mostrare segni di insofferenza al cospetto dell'imperatore. La insubordinazione di Enrico il Leone, accintosi ad una fortunata impresa di conquista fra le popolazioni danesi e slave, rese piú che mai precaria la situazione imperiale di Federico. Questi però non mostrò di preoccuparsene. Nel 1174 scese di nuovo in Italia e assediò Alessandria. Invano. La città resistette validamente, preparando con la sua fiera resistenza la giornata campale di Legnano dove, il 29 maggio 1176, l'esercito imperiale subí una clamorosa e definitiva sconfitta.

Fu anche un trionfo per il Pontificato, che negli anni precedenti aveva dovuto subire altre significative lotte con case regali come quella di Enrico II d'Inghilterra, contro le cui pretese Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury, aveva energicamente rivendicato l'autonomia ecclesiastica. La sconfitta di Legnano consigliava a Federico propositi di pacificazione. Ad un anno di di-

stanza dalla giornata fortunosa, Papa e imperatore si incontravano a Venezia e stipulavano una pace mercè cui, mentre l'imperatore rinunciava allo scisma e riconosceva Alessandro come legittimo Pontefice, obbligandosi in pari tempo a concedere ai Lombardi una tregua di sei anni in vista di un accordo definitivo, il Papa assolveva l'imperatore e ne riconosceva la dignità.

Dopo di che Alessandro poteva, nel marzo del 1179, tenere a Roma, al Laterano, un Concilio ecumenico, undecimo della serie, terio fra i convocati nella vecchia residenza papale romana. Le decisioni prese in quel sinodo confermarono in sostanza quelle dei sinodi precedenti contro la simonia, contro il concubinato, sulla tregua di Dio, fissando però ex novo il numero dei suffragi cardinalizi necessari per le elezioni papali ai due terzi e definendo come età minima necessaria per la validità della dignità vescovile l'età di trent'anni.

Le conseguenze della battaglia di Legnano furono veramente incalcolabili. Fu assicurata una volta per sempre la libertà dell'Italia comunale lombarda. Furono smantellate, almeno per un certo lasso di tempo, le velleità aggressive e accaparratrici dell'Impero. Anche il regno normanno sembrò dovesse salvarsi dalla minaccia incombente di un'invasione teutonica. Temendo del resto le alleanze matrimoniali altrettanto che le intese politiche e militari, Alessandro III, paventando evidentemente in cuor suo una unione di regno siculo ed Impero che avrebbe rappre-

sentàto per la potenza pontificia romana un rischio incommensurabile, aveva favorito fin da prima della vittoria di Legnano il matrimonio di Guglielmo di Sicilia con Giovanna, figlia di Enrico II d'Inghilterra. E il matrimonio era stato celebrato con gran pompa il 13 febbraio 1177, nella cappella palatina di Palermo, alla presenza di un cospicuo stuolo di vescovi e di un contingente numeroso di feudatari.

Sembrava che l'autorità pontificale avesse guadagnato, attraverso le complicate vicende politico-diplomatiche degli ultimi anni, una posizione incrollabile. Ma Federico Barbarossa non aveva ceduto che in apparenza. Vincitore di Enrico il Leone in Germania, tornava al suo sogno di un Impero universale. Alla morte di Alessandro III cercò di risolvere, mercè trattative col suo successore Lucio III, la controversia per i beni della contessa Matilde e quasi per accaparrarsene la benevolenza formulò un progetto di finanziamento della Chiesa romana da parte dell'Impero, progetto destinato a risolvere quelle assillanti preoccupazioni finanziarie che l'ampiezza del governo ecclesiastico aveva ormai cominciato a far sentire cosí acutamente alla Curia. Nel 1183, scaduto il periodo della tregua, una pace veniva sottoscritta a Costanza fra i Comuni lombardi e l'imperatore. Federico riconosceva ormai esplicitamente le libertà comunali, postulando per sé soltanto un tributo e il giuramento di fedeltà dei magistrati.

Ma la grossa rivincita Federico se la prese nel Mezzogiorno d'Italia. Poiché il matrimonio di Guglielmo II con Giovanna di Inghilterra si era dimostrato sterile, c'era qualcosa da complottare e da preparare laggiú. Unica erede del regno si presentava Costanza, figlia di Ruggero II e zia di Guglielmo. Un matrimonio non sarebbe stato dunque ancora una possibile via di accordo col Mezzogiorno italiano, e quindi un varco aperto su quella strategica eredità che avrebbe dato effettivamente all'Impero teutonico i caratteri di una rinnovata unità mediterraneo-continentale, sotto l'egida dell'Impero? Federico, in un momento che non possiamo precisare, fece richiedere la mano di Costanza per suo figlio Enrico. La proposta fu accettata senza esitazione, e il matrimonio fu celebrato a Milano nel 1186. Le conseguenze di questo matrimonio furono di un rilievo fatale.

Quando nel 1187 Gerusalemme cadeva in mano di Saladino, l'interesse riaccesosi per la rivendicazione crociata sembrò far passare in seconda linea ogni altra preoccupazione. Anche Federico sentí l'opportunità di partecipare ad una riconquista destinata a tutelare sul fianco del Vicino Oriente il grande impero sognato. Però in viaggio per la Terra Santa moriva in Cilicia, prendendo un bagno nel Salef. Era il 10 giugno 1190.

Sette mesi prima Guglielmo II si era spento a Palermo. Costanza apparve l'unica erede legittima della corona normanna e con lei Enrico VI, il figlio di Federico Barbarossa. Già i nobili

normanni erano stati in anticipo costretti da Guglielmo a riconoscere, a Troia, i suoi diritti ereditari, e quindi l'eventuale trapasso del regno siculo nelle mani della corona teutonica. Cominciava cosí nel Mezzogiorno d'Italia una tragedia di cui Guglielmo aveva tessuto inconsapevolmente le fila.

Che i sentimenti della popolazione non fossero affatto favorevoli agli Svevi, cui, per diritto di contratto nuziale, sanzionato con un giuramento di fedeltà estorto in anticipo, veniva ad essere devoluto ora il regno normanno, traspare da copiose testimonianze. Non si potrebbe dire però che l'attaccamento alla dinastia dei Normanni fosse ugualmente radicato in tutte le parti del regno. Fortissimo in Sicilia, abbastanza profondo e tenace in Calabria negli strati borghesi e popolari, era molto superficiale nelle città pugliesi, animate da vivo sentimento di autonomia comunale. Ma d'altro canto gli avversari degli Svevi non erano concordi. Alcuni designarono alla successione Ruggero di Andria, uno dei negoziatori per il regno siculo alla pace di Venezia. Altri invece proposero Tancredi, conte di Lecce, grande conestabile e giustiziere della Puglia e della Terra di Lavoro, figlio bastardo di Ruggero II. Per quest'ultimo si schierò anche il vice-cancelliere Matteo di Aiello. Per cui l'arcivescovo Gualtiero di Palermo si trovò costretto a consacrare il nuovo re, probabilmente già nel primissimo mese del 1190.

Enrico si rivelò cosí impaziente di cingere la corona imperiale e di contrastare a Tancredi quella che riteneva sua legittima eredità siciliana, che si piegò ad un rapido accordo con Enrico il Leone duca di Baviera, sempre irrequieto e indocile in Germania, per affrettarsi a scendere giú, oltre le Alpi. E il 15 aprile 1191 egli era incoronato a Roma imperatore da Celestino III, comprando l'acquiescenza dei Romani alla propria incoronazione, mercè l'abbandono di Tuscolo alla loro rappresaglia.

Tancredi si trovò cosí di fronte ad una situazione complicatissima. Proclamato re contro un potente rivale, investito di un diritto ereditario, dovette reprimere una vasta sollevazione di vassalli. Avuta ragione della loro ostilità armata, si trovò dinanzi gli imbarazzi creatigli dal passaggio dei principi crociati. Filippo Augusto di Francia ed Enrico II d'Inghilterra avevano concordemente scelto, per raggiungere la Terra Santa, la via del mare. Enrico II era morto prima di intraprendere il viaggio, e suo figlio, Riccardo Cuor di Leone, seguí l'itinerario del padre. I due re si sarebbero dovuti incontrare a Messina. Mentre Riccardo sbarcava nei dintorni di Napoli, Filippo Augusto toccava direttamente il porto dello stretto. Le due flotte rimasero ancorate colà per un semestre che fu fatale cosí alla efficienza delle truppe come alla tranquillità dell'ospite. Per di piú, Riccardo Cuor di Leone accampava pretese sul trono siculo, in quanto rivendicava il dominio totale di sua sorella Giovanna, vedova di Guglielmo II, e alcuni legati del re defunto.

Minacciato da tante parti, Tancredi dovette dar prova di prudenza e di moderazione. Emise certamente un sospiro di sollievo quando, ai primi tepori di primavera del 1191, i Crociati salparono da Messina. Ma, partiti questi, si avvicinava Enrico che, coronato da Celestino III, violava alla fine di aprile il confine normanno.

Tancredi disponeva i suoi piani difensivi su capisaldi che dovevano essere Napoli a ponente, il gruppo Taranto e Lecce a levante. Costretto a diffidare dei suoi vassalli, parecchi dei quali gli rifiutavano perfino il servizio militare, Tancredi ripiegava appoggiandosi sulla borghesia cittadina. Le libertà comunali nascevano nel Mezzogiorno d'Italia attraverso il conflitto di due regalità rivali.

Non c'era da farsi illusioni sulla fedeltà dei grandi cenobi, preoccupati innanzi tutto delle loro fortune materiali. Anche là dove, come a Montecassino, si trovavano grandi dignitari dichiarati fautori di Tancredi, c'era da prevedere che nell'ora del pericolo si sarebbe trovato il modo di sottrarsi ad una fedeltà pericolosa. Neppure le città mantennero una linea di condotta coerente.

Mentre l'esercito imperiale si arrestava dinanzi a Napoli, dove erano concentrate le truppe di Tancredi, Salerno ospitava Costanza nella residenza stessa dei re normanni. Ma la resistenza degli assediati fu cosí tenace e cosí bene aiutata dalla via del mare, che si poté attendere il sopravvenire della stagione calda, la quale

decimò lo esercito alemanno e costrinse Enrico VI, colpito anche lui dal male, a togliere l'assedio e a tornarsene in Germania.

Era naturale che lo scacco subito cosí dall'imperatore riportasse in auge il partito di Tancredi. Anche il Papa Celestino III si mostrò incline a volgere l'asse delle sue simpatie interessate verso l'astro brillante del re normanno. Si costituí anzi intermediario fra Enrico e Tancredi, mandando all'imperatore un suo messo, l'abbate cistercense di Casamari, Gerardo, per indurlo a trattative di pace. Sembra, da alcuni accenni di Pietro da Eboli, che con l'accordo di Gravina il Papa si fosse già fatto dare da Tancredi un pingue compenso per questa sua simpatia tardiva e per queste sue funzioni di mediatore. Gli imbarazzi finanziari della Santa Sede dovevano essere in quel momento ben gravi, ed Enrico VI al momento opportuno ne avrebbe fatto suo prò.

Abusando della sua vittoria, Tancredi, d'accordo con i Salernitani, trasformò in cattura quella ospitalità che Costanza aveva trovato a Salerno. L'imperatrice fu cosí condotta prigioniera alla città reale della sua famiglia, a Palermo. La sua presenza colà sembrò tuttavia ridestare le sopite simpatie per la sua casa e Tancredi reputò piú prudente rimandarla a Napoli, chiudendola in quel castello di San Salvatore che ancor oggi sopravvive col nome di Castel dell'Ovo. Enrico VI se ne sarebbe ricordato al momento opportuno.

La morte troncava prematuramente nel febbraio del 1194 l'aspro sforzo di Tancredi per il consolidamento del suo regno. Il

figlio suo Ruggero lo aveva preceduto di poco nel sepolcro, per cui la reggenza del minorenne Guglielmo III fu assunta dalla regina vedova Sibilla. Tutto, al di qua e al di là delle Alpi, sembrava volgere a favore dell'imperatore che da tre anni andava accarezzando il sogno della sua vendetta. Ammaestrato dal suo precedente insuccesso, Enrico VI volle questa volta assicurarsi il soccorso e la tutela da parte del mare. Condusse negoziati in questo senso durante la traversata dell'Italia settentrionale nella primavera del 1194. E quando, ai primi di settembre, Enrico comparve col grosso delle truppe tedesche dinanzi alle truppe di Napoli, le due flotte, la pisana e la genovese, stazionavano, per lui, da una settimana nel golfo. Questa volta la campagna, lungi dall'incontrare considerevoli resistenze, ebbe l'andatura di una marcia trionfale. Salerno, rea di avere tre anni innanzi tenuta Costanza prigioniera, fu ferocemente saccheggiata e quasi del tutto distrutta. Non ci volle di piú perché tutte le città del Mezzogiorno capitolassero a discrezione. Ad ottobre Enrico era a Messina e il 20 entrava solennemente a Palermo.

Si trattava ora di ottenere la sicura tutela e simpatia pontificale. Enrico era stato ammaestrato dai rapporti fra Celestino III e Tancredi sul modo piú sicuro per tenere avvinta a sé la Curia romana. Il 18 dicembre 1196 egli spiccava da Capua a Celestino III un misterioso messaggio, in cui, dopo avere accennato vagamente agli argomenti formanti il tema di conversazione con i

due legati papali, il cardinale Pietro Ostiense e Cencio Camerario, che erano stati invitati al suo campo durante una lunga permanenza a Tivoli; dopo avere detto come egli avesse capito quel che il Papa desiderava da lui, perché la buona relazione reciproca ricevesse sanzione e corroboramento; protestava che le proposte da lui fatte «rappresentavano il massimo che da parte imperiale fosse stato mai profferto alla Curia». Enrico soggiungeva di aver conosciuto il rifiuto pontificio opposto a tali profferte, ma concludeva di avere accolto la replica negativa con animo tranquillo, fiducioso che, essendo egli sempre disposto a trattare su quelle basi, il Pontefice avrebbe dal canto suo ritirato il suo ripudio e accettato di concludere.

In che cosa erano propriamente consistite quelle proposte e perché mai il Pontefice le aveva rifiutate? C'è qui un enigma di capitale importanza per lo sviluppo della politica pontificia e della finanza curiale in questo tramonto del secolo duodecimo cosí carico di avvenire. Ma l'enigma può essere risolto mercè la testimonianza di uno scrittore: Giraldo Cambrense. Si tratta, è vero, di uno scrittore malfamato e di discussa veridicità. Ma in questo caso la sua informazione ha il controllo della diretta dimestichezza con la corte pontificia e ha l'indiscutibile suffragio del posteriore contegno della Curia. Egli ci dice dunque che, bramoso di venire in soccorso dell'indigenza della Sede romana, ponendola in grado di risparmiarsi quelle manovre affaristiche che la esponevano alla taccia di ingordigia, Enrico VI, non potendo

e non volendo restituire quei beni matildini per la cui rivendicazione la Curia si era battuta per decenni tanto strenuamente, proponeva una allettante via di uscita. L'imperatore cioè prometteva di garantire alla Sede romana un appannaggio abbondantissimo, costringendo ogni chiesa metropolitana dell'Impero a devolvere a Roma le rendite di una sua prebenda. Secondo Giraldo Cambrense, Enrico VI sarebbe andato anche piú in là, e avrebbe proposto di convocare anche un Concilio in cui il provvedimento da lui escogitato fosse solennemente esteso a tutti i territori cattolici, sicché Roma avrebbe avuto garantite per sempre le rendite necessarie e sufficienti alle spese di tutto il complesso funzionamento della sua burocrazia.

Non si può dire che con questo grandioso piano di finanziamento papale Enrico VI non avesse, con molta accortezza, individuato il punto debole dell'organizzazione curiale romana. Giunto nell'undecimo secolo alla concreta attuazione delle sue virtuali aspirazioni al governo universale della Chiesa, il Pontificato aveva immediatamente avvertito gli oneri finanziari che un tale programma comportava. Nel periodo di Gregorio VII si era cominciato a cercare di superare questo imbarazzante gravame finanziario imprimendo un carattere ecumenico ed internazionale al reclutamento del personale di Curia. Ma la misura si era rivelata e si rivelava impari allo scopo. La potenza ecclesiastica e politica del Papato si veniva sviluppando con un ritmo molto piú accelerato di quello che accompagnava l'organizzazione delle sue

risorse finanziarie. Per cui si comprendono le ragioni pratiche che inducevano la Santa Sede a difendere con tanta ostinazione, dinanzi all'Impero, il proprio diritto all'eredità matildina e in generale ai propri possessi temporali. Alle esigenze gravose dell'amministrazione ecumenica curiale si aggiungevano le avidità insaziabili del popolo romano, che solo le elargizioni avevano virtú di tenere fedele. Il biografo di Alessandro III nel *Liber Pontificalis* aveva già lasciato cadere dalla sua penna un verdetto tremendo: «Se Roma trovasse il compratore, si rivelerebbe immediatamente venale quale è».

Naturalmente non erano quelle additate dalla ingenua credulità di Giraldo le ragioni che suggerivano ad Enrico un provvedimento cosí grandioso come quello che egli proponeva di adottare per assicurare alla Curia una rendita annuale imponente, piovuta da tutte le sedi metropolitane dell'immenso Impero.

L'imperatore e re di Sicilia aveva interessi ben concreti e immediati da tutelare, mercè la solidale assistenza pontificia. Egli aveva cioè da scardinare e rovesciare la vecchia politica papale, che era stata sempre contraria al congiungimento della corona sicula con quella imperiale; e aveva da garantirsi la simpatia di Roma per la sua politica espansionistica, che non si arrestava piú ormai neppure al regno siculo e lanciava il suo volo verso il Vicino Oriente. Doveva soprattutto farsi perdonare le atrocità senza nome con le quali egli aveva cercato, nel Mezzogiorno d'I-

talia, di consolidare il trono siculo, ereditato dai Normanni e acquisito a prezzo di tanti sforzi bellici e di tante combinazioni diplomatiche.

Ma proprio le medesime ragioni che potevano spingere l'imperatore di casa sveva a lusingare la Curia con proposte solleticanti di vistosi guadagni pecuniari, dovevano spingere Celestino III alla diffidenza e alla cautela. Già altra volta la proposta di Federico Barbarossa, il quale aveva offerto alla Sede romana una vistosa rendita contro la rinuncia formale alla eredità matildina, aveva sortito un reciso insuccesso. Era un precedente istruttivo. Celestino III dovette, sebbene a malincuore, declinare l'offerta imperiale. La proposta di Enrico VI faceva passare il finanziamento della Curia per la trafila delle provvidenze e delle decisioni imperiali. Roma non avrebbe potuto accettarla, senza una diminuzione di dignità e senza un rischio: prebende ed indennità non possono venire alla Santa Sede dalle autorità politiche laiche. Questo il principio che ha consigliato a Celestino III il rifiuto. Erano gli ultimi barlumi di uno scrupolo morale che le circostanze imperiose avrebbero costretto a sorpassare. I problemi economici e finanziari, gli imbarazzi materiali della Curia non sono gli argomenti destinati a rappresentare una parte predominante nella politica e nella disciplina ecumenica del successore di Celestino III, il grande Papa medioevale Lotario dei conti di Segni, innalzato al soglio pontificio nel gennaio del 1198 col nome di Innocenzo III?

Quando questi era proclamato Papa, Enrico VI era morto già da quattro mesi, a soli 32 anni, lasciando al figlioletto Federico, che aveva solo tre anni, la triste eredità di una memoria esecrata, di un trono malsicuro, di innumerevoli nemici. Questa circostanza doveva offrire larga messe di possibilità alla politica accorta e lungimirante del nuovo Pontefice. I problemi della diplomazia pontificia e dei rapporti fra la suprema autorità religiosa cristiana e il fascio delle forze internazionali che stringevano la vita dei vari Stati, si presentavano al regime curiale in una forma nel medesimo tempo complessa e schematica.

Il problema dei rapporti fra Chiesa ed Impero era venuto rivelando adagio adagio, attraverso le competizioni dei secoli XI e XII, il suo carattere fondamentale. Era il problema stesso che il cristianesimo si portava con sé dal giorno in cui, divenuto religione ecumenica, si era accinto alla costituzione di forze internazionali, in armonia con i propri presupposti e le proprie idealità. La spiritualità può essere una forza politica o la forza politica è per se stessa una forza spirituale? I due domini, quello della politica empirica e quello della disciplina spirituale, in quale relazione scambievole debbono essere disposti? E qual è il principio gerarchico che può vicendevolmente associarli?

La Chiesa aveva consacrato il rinato Impero come una forza da tenere a propria disposizione per la tutela delle proprie finalità spirituali e per la garanzia della propria pratica efficienza nel mondo. Ma l'Impero a sua volta, di fronte alla Chiesa, che lo

aveva investito della sua consacrazione, aveva sentito sorgere in sé la consapevolezza di una funzione indeclinabile, conferitagli, si direbbe, per virtú di una diretta investitura divina. E poiché esso possedeva la forza, si era venuto accostumando all'idea che il suo potere fosse il suo libito e il suo diritto fosse la sua virtú operativa.

D'altro canto, nella stessa universalità della duplice nozione, della nozione di Chiesa e della nozione di Stato imperiale, c'era insito un pericolo per l'una e per l'altra autorità. Come l'Impero aveva generato e alimentato il feudalesimo, si direbbe che la universalità dei due poteri funzionalmente associati dovesse generare un'applicazione del principio feudale allo stesso configurarsi dei singoli Stati nazionali.

Federico I imperatore sembra quasi considerare i sovrani stranieri come «sovrani provinciali» a sé soggetti, e d'altro canto nella mentalità della Curia ogni potere regale in Europa assume l'aspetto di un potere conferito dalla Sede romana in virtú di una investitura feudale. A questo si aggiungano le esigenze finanziarie sempre piú acute ed assillanti del regime curiale, e si avrà un quadro significativo della temperie morale e politica su cui viene ad esercitarsi, all'alba del secolo XIII, la politica di un Papa dalle larghissime ambizioni, com'è Papa Innocenzo III.

Con la creazione rinnovata della suprema autorità imperiale, tutte le difficoltà possibili nella politica della Santa Sede avevano trovato il loro comune denominatore. Tutte cioè erano venute

automaticamente a riferirsi e a subordinarsi alla pregiudiziale condizione della assegnazione e del riconoscimento di chi dovesse rivestire tale autorità.

La scomparsa precoce e repentina di Enrico VI diede immediatamente la sensazione del gravissimo repentaglio in cui venivano ad esser gettate le sorti della Germania imperiale. I dissensi mai sopiti tra i gruppi principeschi germanici avrebbero avuto la possibilità di riacutizzarsi e di esplodere nella piú irreconciliabile delle guerre civili. I sovrani d'Occidente, Filippo Augusto in Francia e Riccardo Cuor di Leone in Inghilterra, avrebbero certamente potuto far pesare in loro favore una parte o l'altra dei vari partiti imperiali in contesa. Ma soprattutto la Santa Sede dalla provvidenziale vittoria avrebbe potuto ricavare i piú cospicui vantaggi per la riaffermazione solenne della sua predominante ed arbitrale autorità, nel momento in cui la secolare lotta tra Papato e Impero pencolava verso il suo epilogo.

Le stesse oscillazioni della linea politica seguìta da Innocenzo III dimostrano a chiare note come la Santa Sede fosse tratta d'istinto a cogliere i maggiori vantaggi dalla situazione, piegando di momento in momento l'asse della sua orientazione secondo le esigenze mai smentite della sua tattica, che erano tutte comprese in questi due presupposti basilari: riaffermare la propria sovrana autorità sull'Impero e sulla sua designazione, ed evitare ad ogni costo che l'unione della corona imperiale con la regalità dell'Italia

meridionale venisse a pesare in maniera minacciosa sul dominio territoriale della Curia romana.

Alla scomparsa di Enrico VI, il partito ghibellino e la maggioranza degli elettori e dei principi in Germania destinarono per la sua successione il fratello Filippo di Svevia. Un gruppo di principi guelfi del Reno, con a capo l'arcivescovo di Colonia, raccolse invece i propri suffragi su Ottone di Brunswick, figlio di quell'Enrico il Leone che aveva cosí pertinacemente resistito a Federico Barbarossa. Il Ghibellino fu eletto per primo l'8 maggio 1198 e coronato a Magonza l'8 settembre successivo. Il Guelfo, eletto il 9 giugno, fu posto sul trono il 12 luglio ad Aquisgrana.

A chi sarebbe andato il decisivo favore papale? Innocenzo III esitò a lungo. Occorreva ben studiare, da tutti gli angoli dell'orizzonte, l'eventualità della diplomazia europea, prima di prendere una decisione.

Filippo non tardò a postulare dal Pontefice il proprio riconoscimento. A rincalzo della sua richiesta gli elettori che avevano raccolto sul suo nome i loro suffragi pensarono bene di intervenire essi stessi a favore del proprio eletto presso il Pontefice. Nella missiva al Papa si fanno forti del loro numero per accreditare cosí la designazione di Filippo a re non dei «Romani», secondo la qualifica ormai tradizionale, bensí ad «imperatore del trono romano», mostrando con questo stesso di riconoscere come diritto degli elettori l'assegnazione della dignità imperiale. Rispondendo a questi postulatori, Innocenzo III rivendicava,

senz'altro, il diritto curiale alla nomina all'Impero. «Sarebbe stato necessario», egli prendeva questa occasione per ricordare, c che si fosse fatto innanzi tutto ricorso alla Santa Sede, poiché tale questione appartiene al novero di quelle che solo la Sede Apostolica ha il diritto di risolvere, cosí nei suoi principi ideali, come nella sua concreta realizzazione. Non è stata forse la Santa Sede a trasferire altra volta l'Impero dall'Oriente all'Occidente, e non è essa che in ultima radice dispone della corona imperiale? Noi facciamo appello alla luce dell'Onnipotente perché noi possiamo risolvere questa controversia per il meglio degli interessi ecclesiastici e per il bene stesso del regime imperiale».

Già le predilezioni di Innocenzo si rivelavano attraverso questo messaggio. Ad ogni modo, il Pontefice attese tre anni prima di addivenire ad una decisione impegnativa. Solo agli inizi del 1201, con una sua pubblica deliberazione, Innocenzo faceva pendere il suo favore per Ottone, e spiccava al designato il cardinale vescovo di Palestrina assieme con altri funzionari di Curia per prendere contatto con lui. Si incontrarono ad Aquisgrana e l'intesa scambievole fu tutta basata su questo patto bilaterale: il Papa conferiva la corona imperiale ad Ottone, e questi rinunciava a qualsiasi velleità e a qualsiasi diritto in Italia: vale a dire, s'impegnava a lasciare in pieno potere della Chiesa romana tutte le sue acquisizioni territoriali, e cioè il patrimonio di San Pietro, l'Esarcato di Ravenna, la Marca di Ancona, il ducato di Spoleto, i possessi matildini, la contea di Bertinoro.

A conclusione delle trattative, Ottone era coronato il 3 luglio.

Non finiva con questo la lotta intestina in Germania. Di fronte a Ottone, Filippo di Svevia riaffermava la legittimità della sua proclamazione, proprio perché convalidata dal suffragio dei príncipi, indipendentemente dall'intervento papale.

La scissione politica gettava sempre piú la Germania in un indomabile disordine materiale e morale. Ma per quella mefistofelica impossibilità di mutua costante intesa che faceva dell'Impero e della Chiesa due istituti inseparabili e in pari tempo incompatibili, ben presto Innocenzo dovette pentirsi della sua scelta, proprio per le medesime ragioni che gliel'avevano suggerita, vale a dire per la profilantesi minaccia di un ritorno di Ottone su quei possessi dell'Italia meridionale, la cui congiunzione con la corona imperiale rappresentava per lo Stato pontificio la piú mortale delle minacce.

Dopo essersi già intiepidito nei suoi sentimenti di preferenza verso Ottone, in séguito alle piú allettanti profferte fattegli da Filippo di Svevia, mostrando cosí quanto i motivi e le considerazioni opportunistici pesassero sugli orientamenti della politica papale, e dopo avere mostrato di essere anche pronto a cambiare le direttive della sua politica qualora le fortune avessero arriso a Filippo, l'improvvisa uccisione di questi nel 1208 faceva tornare Innocenzo alle sue prime decisioni.

Noi vediamo in questo momento, ancor piú palesemente che nel corso delle precedenti vicende pontificie, gli interessi personali del Pontefice e della sua famiglia entrare come elemento determinante nelle direttive pubbliche dell'azione pontificale. Filippo di Svevia, per solleticare vieppiú i sentimenti di Lotario di Segni, si era lasciato andare ad una promessa di matrimonio di sua figlia Beatrice con il nipote del Papa, anche egli Lotario, a cui sarebbero stati devoluti i beni matildini, quale feudo imperiale.

La repentina scomparsa di Filippo aveva mandato all'aria tutti questi progetti. E Innocenzo III, con mirabile disinvoltura, procedeva senz'altro alla incoronazione di Ottone il 4 ottobre 1209, dopo avere ricevuto da lui, nel diploma di Spira, la riconferma delle precedenti promesse e la rinuncia a qualsiasi abusivo intervento nello spiegamento delle elezioni ecclesiastiche.

Ma, abbiamo detto, era destino che Chiesa ed Impero non potessero procedere d'accordo, per qualcosa di irriducibilmente insidioso ed ambiguo che si nascondeva negli stessi presupposti della duplice autorità l'una fronteggiante l'altra.

Poiché Ottone, tratto da una logica piú forte della volontà umana, avanzava le sue rivendicazioni imperiali sul regno siculo, scendendo in armi nel Mezzogiorno d'Italia, Innocenzo disdiceva se stesso, lo deponeva dalla dignità imperiale, e proclamava che il giovane re, affidato alla sua tutela e alla sua sorveglianza, avrebbe offerto minori rischi e maggiori possibilità a quello che era il proposito costante della Santa Sede, di non fare dell'unità

imperiale e territoriale dalla Germania alla Sicilia una minaccia soffocante per i propri poteri territoriali.

Federico era coronato re a Francoforte il 5 dicembre 1212, e due anni dopo le sue truppe debellavano Ottone a Bouvines. Innocenzo credeva cosí di premunire i suoi Stati e i suoi poteri da una grave minaccia e non faceva che crearne un'altra ben piú dura per i suoi successori. Per il momento ad ogni modo sembrava che l'autorità pontificale irraggiasse da sé il piú vasto alone di luce e di potere.

I vari Stati europei sembrano, nonostante le recalcitranti riluttanze, subire irresistibilmente l'ascendente e il prestigio della Sede romana.

In realtà, nella storia del Pontificato romano, di questo Pontificato di cui noi abbiamo veduto grandeggiare progressivamente il fascino su tutto il mondo ecumenico cristiano, il Pontificato di Lotario di Segni segna probabilmente il piú vasto e risplendente meriggio. Filippo Augusto di Francia, Giovanni Senzaterra di Inghilterra, Pietro II di Aragona, debbono l'uno dopo l'altro fare atto di vassallaggio e di sudditanza dinanzi alla Sede romana.

Da questo punto di vista sono particolarmente significative, e sono quelle pertanto su cui bisogna arrestare di piú la nostra attenzione, le relazioni fra Innocenzo e il re d'Inghilterra: soprattutto perché, nello spiegamento di queste relazioni, noi vediamo

piú palesemente trapelare quelle cure e quelle preoccupazioni finanziarie che debbono essere tenute nel massimo conto da chi voglia segnalare le trasformazioni che si vengono effettuando, in questo denso periodo del Duecento incipiente, nella struttura intima e nel funzionamento pubblico della Curia romana, dei suoi poteri, del suo governo spirituale e religioso.

Era stato detto da un biografo di Alessandro III che Roma si sarebbe senza esitazione venduta, qualora le si fosse presentato dinanzi un conveniente acquirente. Ai tempi di Innocenzo III la situazione morale della Curia non era davvero cambiata: probabilmente era peggiorata.

Il cronista tedesco di Ursberg afferma senza sottintesi che il denaro era allora piú che mai l'unica divinità dei Romani. «Rallegrati, o Roma madre nostra», egli dice in un sarcastico impeto lirico che non manca di grottesco: «le cateratte dei tesori del mondo si sono spalancate, e da ogni parte il denaro fluisce verso di te come un fiume e si accumula per te in colline. Non c'è al mondo un vescovado, una dignità religiosa, una chiesa parrocchiale che non sia oggetto di un processo e non porti gente alle tue porte, con la borsa ben fornita. L'iniquità degli umani rappresenta la fonte della tua prosperità. Tu ne trai copiosamente i1 tuo vantaggio. Tu non hai al mondo cooperatore piú prezioso che lo spirito di contesa. Questo spirito di contesa vien fuori dai pozzi infernali proprio per coprirti d'oro. Ecco dunque di che placare la tua sete. Intona pure l'inno della gioia. È a causa della

malizia umana e non già a causa del tuo senso religioso che tu trionfi dell'universo. Ricordati che non sono la vera pietà e la genuina devozione che spingono gli uomini verso di te, né la purezza della coscienza, bensí il desiderio di espiare il crimine o di guadagnare a prezzo di valsente un processo». L'amara invettiva del cronista teutonico, in cui sembra quasi di cogliere in anticipo quelle che saranno le lamentele, le facezie irriverenti e le calunnie degli *obscuri viri* nell'immediata vigilia della riforma luterana, trova nelle cronache, specialmente monacali, di tutti i paesi europei del tempo, conferme ed illustrazioni sorprendenti.

Nulla di piú significativo a questo riguardo che il racconto fatto da Tommaso Marleberge, dell'Abbadia di Evesham nella diocesi di Worcester, della sua lunga permanenza a Roma per difendere i diritti della comunità monastica della sua Badia in pari tempo contro la losca figura dell'abbate Ruggero Norreys e contro la Curia di Worcester, di fronte alla quale l'Abbadia rivendicava, in nome di vecchi privilegi pontifici, la propria esenzione. Tommaso e il corpo monastico da lui validamente e pazientemente rappresentato ebbero partita vinta, ma quanto fu alto il prezzo per ottenere ragione al cospetto del Papa e come abbondantemente furono dovute versare somme per propiziarsi la turba innumerevole dei dignitari curiali, dei valletti, degli avvocati accreditati, del personale superiore e subalterno!

Le vecchie difficoltà finanziarie, che avevano già messo tante volte a durissima prova il funzionamento della Curia, chiamata a

tanto vasta amministrazione, e che avevano rappresentato, si potrebbe dire, il punto piú vulnerabile della vita ecclesiastica romana, sí da invogliare gli imperatori teutonici a battere e insistere su questo punto per tentare di captare la acquiescenza pontificia nella grossa questione delle investiture episcopali, pesavano ancora, opprimenti, sull'atmosfera pontificale romana. In nessuna zona e in nessun settore dello spiegamento del governo pontificale noi lo possiamo constatare meglio che in quelli concernenti i rapporti fra Roma e la Chiesa inglese, all'epoca di Riccardo Cuor di Leone e di suo fratello Giovanni Senzaterra.

Attraverso i secoli e attraverso le vicende storiche, la Chiesa dei paesi britannici era venuta progressivamente occupando nel mondo cattolico occidentale una situazione peculiarissima. L'Inghilterra vera e propria comprendeva ormai due arcivescovadi, quello di Canterbury e quello di York. Ma questi due arcivescovadi erano molto diversi l'uno dall'altro in efficienza. Il primo, infatti, contava non meno di diciassette vescovi suffraganei, mentre il secondo ne contava soltanto due. Si comprende quindi di primo acchito l'eccezionale importanza dell'occupante la sede di Canterbury. In Scozia si contavano undici vescovadi senza metropolitano, tutti direttamente soggetti al Papa. L'Irlanda contava non meno di trentasei vescovi, di cui quattro con titolo arcivescovile.

Quando nei secoli X e XI gli Anglosassoni furono sopraffatti e surrogati dai Danesi, i nuovi invasori si conformarono alle vecchie tradizioni delle isole d'oltre Manica, tra cui notevole la ormai secolare consuetudine dell'obolo annuale alla sede di Pietro. Si può dire che continuando a pagare il loro tributo a Roma i conquistatori danesi legittimavano in qualche modo la loro conquista. Canuto il Grande, re di Danimarca e d'Inghilterra, reputò opportuno spiegare al popolo inglese perché aveva fatto appello a Roma: «Sapendo che l'Apostolo Pietro riveste la solenne virtú di legare e di sciogliere e che egli è il clavigero del Regno celeste, ho creduto saggio sollecitare il suo favore e il suo patronato».

L'invasione normanna del 1066 ebbe la tutela del Pontificato romano, proprio perché Guglielmo il Conquistatore poté avvalersi della circostanza che gli ultimi re della dinastia decaduta non erano stati fedeli nel pagamento dell'obolo annuale. All'avvento di Innocenzo III al Pontificato, i registri pontifici prendono regolarmente nota della somma che viene prelevata dalle diverse diocesi delle isole britanniche e che prende le vie di Roma insieme ai rimanenti contributi regali. Nella mentalità della Curia romana il tributo pecuniario implica sempre soggezione politica. Nella indistinta concezione politica del Medioevo, nella visione universale dei due poteri, l'imperiale e il papale, nella cosciente superiorità dei valori spirituali sugli empirici, viene naturale di pensare che in ogni potere politico e in ogni dignità dinastica è

implicito un vincolo di sudditanza e di inferiorità al cospetto della autorità pontificale.

Già Gregorio VII aveva chiesto a Guglielmo il Conquistatore non solamente il pagamento regolare e integrale del tradizionale tributo annuo, bensí anche il giuramento di fedeltà e di omaggio. Con lui, e molto piú con Enrico II il Plantageneto, la monarchia inglese era venuta assumendo un carattere assolutista piuttosto restio e refrattario alle velleità del Pontificato. Nei rapporti fra i sovrani britannici e i Papi si andavano introducendo presupposti secondo cui un legato romano non sarebbe potuto entrare in Inghilterra per convocarvi Concilî se non a prezzo di un permesso reale; secondo cui anche l'appello a Roma non avrebbe dovuto essere possibile che in controversie matrimoniali o testamentarie; secondo cui infine la nomina vescovile ed abbaziale avrebbe dovuto essere esclusivo retaggio della corona.

Roma resisté a simili pretese reali in Inghilterra. La lotta sostenuta da Tommaso Becket e da Papa Alessandro III contro Enrico II aveva avuto qualche cosa di epico. I suoi due figli, Riccardo Cuor di Leone e Giovanni Senzaterra, si erano accinti a battere la medesima strada. Di qui le controversie fra Roma e la monarchia britannica, che accompagnarono drammaticamente il Pontificato di Innocenzo III e in cui si riflessero in una maniera a volte tutt'altro che edificante gli imbarazzi e i disagi finanziari della Curia romana.

Effettivamente la storia dei rapporti fra Innocenzo III e Giovanni Senzaterra è una storia carica di significato. Sembra a volte di cogliervi come un presentimento di quel che sarà la separazione della Chiesa d'Inghilterra da Roma nel secolo XVI. D'altro canto, le variazioni sensibilissime negli atteggiamenti del Pontefice di fronte al duro enigmatico sovrano d' Inghilterra, se rivelano a un certo punto in tutta la sua spettacolosa efficienza pratica la potenza spirituale a cui era arrivato il Papato agli albori del secolo XIII, dimostrano pure quanto fossero complesse e talora niente affatto commendevoli e nobili le ragioni e le considerazioni che foggiavano e dirigevano le determinazioni pontificie.

Si comprende che Giovanni Senzaterra, nei suoi rapporti con la Chiesa, mirasse come i suoi predecessori a mantenere invulnerabile la pretesa di disporre in materia di benefici ecclesiastici e di nomine vescovili. Vivente ancora suo fratello Riccardo Cuor di Leone, egli, semplice governatore d'Irlanda, aveva già fatto sentire il peso della sua invadente cupidigia introducendosi abusivamente nell'amministrazione delle rendite ecclesiastiche. L'arcivescovo di Dublino, refrattario alle sue lusinghe come alle sue minacce, aveva dovuto prendere la via dell'esilio. Salito al trono dopo fortunose peripezie, non tardò a rivelare la sua prepotente e facinorosa volontà di sopraffazione. Innocenzo III si mostrò dapprima longanime e condiscendente. Si direbbe che egli contasse su Giovanni nelle eventuali resistenze continentali contro le insidie del re francese Filippo Augusto, come anche per averlo

propizio nel suo atteggiamento a favore di Ottone di Brunswick in Germania. Non potremmo escludere che ragioni ancor meno confessabili fossero nello spirito di Innocenzo. Giovanni non si rivelava straordinariamente generoso con la corte di Roma e con i suoi funzionari? I registri papali sono lí a dimostrare che l'inquieto e torbido re britannico non cessò mai di mantenere a Roma, a rincalzo di copiose lettere di credito tratte presso le banche romane, ambasciatori, procuratori, avvocati che offrivano pingui risorse al commercio locale. Noi possiamo benissimo constatare come cardinali e notai, ambasciatori e dignitari, spesso legati col Pontefice da vincoli di sangue, partecipassero largamente alle generose ablazioni del sovrano d'oltre Manica. Documenti incontrovertibili dimostrano senza possibilità di dubbio che Giovanni aveva provveduto ad assicurare regolari pensioni a nipoti del Papa, a parenti di cardinali, perfino a famiglie alleate del Pontefice, come la famiglia degli Annibaldi.

La grossa questione che mise alle prese Giovanni e Innocenzo e che vide probabilmente uno dei piú grandi successi politici della Santa Sede dopo l'umiliazione imperiale di Canossa, fu quella sollevatasi per l'elezione dell'arcivescovo di Canterbury alla morte di Uberto Walter il 12 luglio 1205. Si scatenò allora un dissidio, donde sorse una crisi in cui veramente la sicurezza stessa dell'Inghilterra sembrò dovesse naufragare. La potente comunità dei monaci della Chiesa di Cristo si accinse senz'altro a nominare il successore nella persona di Reginaldo. Giovanni non

avrebbe voluto che fosse in alcuna maniera installato sulla preminente sede primaziale un individuo di cui non gli fosse assicurata in anticipo la perfetta soggezione.

Il Papa per conto suo non diede ragione né agli uni né all'altro, ma prescelse un cardinale di nazionalità inglese che aveva dimorato lungo tempo in Francia e a Parigi ed era molto apprezzato alla corte romana: Stefano Langton. Egli riuscí a far accettare il suo designato dai monaci della Chiesa di Cristo, ma non valse questo a raccogliere il suffragio regale. Al re parve di essere stato beffardamente tradito dal Pontefice e ne fece pubblicamente e solennemente le sue lamentele.

«Mi rifiuto», egli diceva nella lettera di risposta al Papa che gli comunicava l'evento, «di accettare l'elezione di questo Langton. Egli ha dimorato sempre in Francia in mezzo ai miei nemici. Io non lo conosco. Voi Papa lo avete promosso all'arcivescovado con danno e con dispregio dei diritti e dell'indipendenza della nostra corona reale. Mi meraviglio assai che la Curia e i cardinali dimentichino con tanta facilità il bisogno che essi hanno della nostra amicizia. Non sanno essi che il regno d'Inghilterra rende loro da solo piú che tutti gli altri paesi al di qua delle Alpi? Se occorre, io combatterò fino alla morte per la libertà della mia corona. Se Roma si rifiuta di darmi soddisfazione, io chiuderò la strada di Roma ai miei sudditi. Io non voglio che il nostro denaro vada fuori dei confini del regno. Bisogna bene che io custodisca

e tuteli le risorse necessarie alla difesa del paese. Dopo tutto l'Inghilterra e i paesi che ne dipendono contano un numero sufficiente di arcivescovi, di vescovi e di prelati dotti e capaci perché noi si possa fare a meno, se occorre, degli stranieri che Roma c'impone».

Il conflitto raggiunse un'asprezza inaudita. Se i negoziati durano ininterrotti, Innocenzo III non disdegna, pur di avere ragione, di ricorrere alle misure estreme. Egli sapeva molto bene come Filippo Augusto re di Francia, nemico ereditario dei Plantageneti, a danno dei quali non aveva cessato e non avrebbe mai cessato un istante di rivendicare quelli che riteneva usurpati territori francesi, mantenesse in segreto rapporti insidiosi con la maggior parte dei baroni inglesi, spiando l'occasione propizia per tentare uno sbarco oltre Manica. Quando Innocenzo giunse all'interdetto generale dell'Inghilterra e alla scomunica generale del re e quando questi gravissimi provvedimenti pontifici si rivelarono in pratica inefficaci allo scopo, Filippo Augusto si sentí bene incoraggiato ad offrire all'ira del Pontefice la promessa del suo intervento armato.

Innocenzo III si lasciò andare su questa via temeraria. Nella sua anima la consapevolezza della sua forza, la visione dell'Europa soggiacente al cenno di Roma, assumono improvvisamente una cosí gagliarda e irresistibile forza, da indurlo a pronunciare senz'altro la deposizione di Giovanni Senzaterra e il trasferimento della sua corona ad un altro sovrano. Quel medesimo

Pontefice che organizzava la quarta Crociata, che aveva trasformato dovunque in Europa ogni rivendicazione politica, spirituale e dogmatica della Santa Sede in impresa crociata, faceva ora anche dell'invasione dell'Inghilterra spossessata del suo re un'impresa militare, garantita e accompagnata dalla elargizione dell'universale perdono.

Questa volta veramente Giovanni Senzaterra dovette sentire la gravità della minaccia.

Nel 1212 Innocenzo mandava il suo legato Pandolfo in Francia, perché prendesse con Filippo Augusto gli accordi definitivi per la occupazione dell' Inghilterra, decisa per la primavera del 1213. Dalla Francia Pandolfo passava a discutere col re inglese. I cronisti britannici ci hanno conservato, non possiamo esattamente dire con quale veridicità, le conversazioni, dalle quali apparirebbe che, mentre Giovanni riconosceva il dovere dell'obbedienza al Pontefice, ma unicamente nel dominio spirituale, il legato pontificio si appellava a questo dovere di obbedienza verso la Sede romana, quasi tale obbedienza rappresentasse un impegno formale ed esplicito assunto dai sovrani inglesi attraverso il giuramento o la professione di fede, al momento stesso della loro salita al trono. Il legato d'altro canto non manca di appellarsi alla consuetudine papale di condannare alla decadenza i sovrani che non obbediscono all'imperio di Roma.

Sta di fatto che, di fronte all'accerchiamento operatosi mercè l'unione di Innocenzo e di Filippo Augusto, Giovanni Senzaterra

capitolava. Il 13 maggio 1213 egli firmava la formula di pace che Innocenzo III aveva da molto tempo preparata quasi sicuro della vittoria, e dava al legato papale sedici suoi baroni come ostaggi per la sicurezza del proprio ravvedimento. Quando il 22 maggio Filippo Augusto si diresse verso Gravelines per imbarcarsi per l'Inghilterra, seppe che il Papa l'aveva abbandonato e che l'agognata preda britannica gli sfuggiva dalle mani.

Non è detto che con questo fossero cessati per sempre i dissensi con la corte britannica. Innocenzo III tripudiò legittimamente del suo inaudito successo. Di fronte alla cosiddetta umiliazione di Canossa, la capitolazione di Giovanni Senzaterra dovette assumere agli occhi dei contemporanei ben altre proporzioni. Il 5 luglio Innocenzo scriveva: «Le tenebre della notte hanno ceduto il passo al cielo sereno. Sgombrata ogni avversità, tacitata ormai ogni angoscia, la barca di San Pietro può ben essere malmenata dal soffio della tempesta: non naufraga mai». E il giorno dopo, rivolgendosi personalmente a Giovanni, glorifica in termini ditirambici la metamorfosi che si è prodotta: «Chi ti ha portato a penitenza e chi ha guidato la tua anima se non quello spirito divino che soffia dove vuole? Ecco che la regalità è ora nelle tue mani fatte piú solide e piú auguste di prima, poiché il tuo regno è diventato sacerdotale e il sacerdozio ha assunto un carattere regale».

A qualche mese di distanza il Papa, cercando di spremere i piú grandi vantaggi dal successo riportato e di trasformarlo in

una consegna e in una figura giuridica, mostra di considerare senz'altro l'Inghilterra come direttamente costituita feudo del Papato. Le parole che adopera in un messaggio del 4 novembre sono precise e tassative in argomento: «Tu», scrive Innocenzo a Giovanni, «ti sei voluto sottomettere e con te hai voluto sottomettere la tua terra, anche nell'ordine temporale, a colui del quale tu riconoscevi già il magistero spirituale, affinché nella persona del vicario di Gesù Cristo l'Impero e il Sacerdozio fossero uniti come uniti sono il corpo e l'anima per il piú grande vantaggio dell'uno e dell'altro. Dio ha deciso pertanto che questo paese d'Inghilterra, a cui la Chiesa romana altra volta impartí l'insegnamento cristiano e per il quale quindi essa si costituí madre spirituale, fosse ugualmente anche sul terreno temporale sotto il suo dominio peculiare». In virtú pertanto di tale privilegio, il Papa si atteggia a concedere in feudo a Giovanni Senzaterra il regno inglese e quello irlandese, in condizioni tali che tutti i successori del re, al momento del loro avvento al trono, si debbono riconoscere feudatari del sovrano Pontefice prestandogli uniformemente giuramento di fedeltà.

Le conseguenze finanziarie e politiche di questa subitanea trasformazione del regno dei Plantageneti in stato sacerdotale non tardarono a manifestarsi. Innocenzo e i suoi legati, tutto il personale di servizio, i cardinali e i loro consanguinei, i nipoti e i familiari del Papa, i mercanti e banchieri romani, tutti beneficia-

rono larghissimamente, come dimostra la corrispondenza amministrativa della corte inglese per gli anni 1212-13-14-15, delle terre, delle prebende, del denaro, dei regali sovrani. Ma la instaurazione spiegata dal diretto potere papale nel regime ecclesiastico inglese non andò senza reazioni baronali ed ecclesiastiche. Sono queste reazioni che strapparono a Giovanni Senzaterra, nonostante la solidarietà pontificia, la sottoscrizione di quella *Magna Charta* che è la prima manifestazione clamorosa della vita costituzionale in Europa. Il 24 agosto 1215 Innocenzo III, con una Bolla emanata da Anagni, tentò di venire in soccorso al re che aveva capitolato e si era prostrato dinanzi a lui, cancellando e annullando il documento in cui erano state consacrate le rivendicazioni costituzionali dei signori britannici. «Questa carta», vi proclamava il Pontefice, «è stata strappata al re dalla forza. Essa significa una mancanza di rispetto alla Sede Apostolica, un grave attentato alla dignità reale, un'onta alla nazione inglese, un pericolo per la Cristianità intiera, poiché la guerra civile d'oltre Manica ha rappresentato un pesante ostacolo alla Crociata. Nel nome pertanto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, in virtú dell'autorità di San Pietro e di San Paolo e del nostro personale potere, su parere unanime dei nostri fratelli i cardinali, noi riproviamo e condanniamo questa *Charta*, vietiamo, sotto pena di scomunica, al re di rispettarla, ai baroni e ai loro complici di esigerne il rispetto. Dichiariamo nulli e cancelliamo cosí la *Charta* stessa

come gli atti destinati a garantirne l'esecuzione e decretiamo che mai possano avere alcun valore».

E allora si verificò il piú strano e paradossale dei capovolgimenti di parti. Altra volta era stato Innocenzo III ad invocare il soccorso di Filippo Augusto di Francia contro Giovanni Senzaterra. Ora furono i baroni inglesi con a capo quell'arcivescovo di Canterbury che Innocenzo III aveva voluto sul seggio, Stefano Langton, a chiedere il soccorso della corte francese contro il loro fedifrago sovrano, alleato del Papa. Luigi, figlio di Filippo, fu invitato ad assumere la corona di Inghilterra. E, arrivato a Londra nel maggio del 1216, vi fu solennemente acclamato. Giovanni Senzaterra gli oppose resistenza vittoriosa, ma nel pieno della campagna moriva improvvisamente. Il Papato aveva combattuto contro di lui la piú fiera e fortunosa delle sue campagne, ma nelle strane peripezie di essa aveva perduto molto della sua dignità e del suo decoro.

Non fu la sola campagna ingaggiata da Innocenzo III che sotto l'apparenza dell'esteriore successo politico nascondesse una intima degradazione e un invisibile ma cospicuo logoramento. Se tutta la metodica del regime cristiano ed ecclesiastico nella storia era stata fino allora nel riportare successi concreti attraverso qualsiasi disinteresse politico e qualsiasi dispregio della comune tattica empirica della politica umana, ora che la Chiesa riportava palesi successi politici, cominciando a dimenticare che il cristianesimo vince rinnegando le terrene vittorie, si

sarebbe detto che i successi politici dovessero automaticamente trasformarsi per lei in disfatte morali.

Lo si vide molto bene nell'armeggìo diplomatico spiegato da Innocenzo per la preparazione della quarta Crociata, e molto meglio ancora nella terribile, funesta impresa della repressione armata delle correnti cosí dette ereticali del Mezzogiorno francese, che rivendicavano, nell'ora del piú vasto successo politico della Santa Sede, i principi dualistici e rinunciatari su cui, piú o meno consapevolmente, per tanto lunga serie di secoli, si era imperniata la pedagogia umana del cristianesimo.

Fin dagli inizi del suo Pontificato, la Crociata fu, di nuovo, all'apice delle preoccupazioni e delle cure di Innocenzo III. Ormai gli occhi del mondo cristiano erano stati diretti verso la Terra Santa e le vicende dei territori conquistati dalla prima Crociata e poi di nuovo riperduti non potevano non destare vivissima eco nell'Occidente cristiano. Ma, d'altro canto, l'ideale crociato aveva già irrimediabilmente perduto l'anima religiosa dei suoi inizi, e si era trasformato in una complessa questione internazionale, nella quale facevano sentire le piú dirette e torbide ripercussioni le contese fra Papato ed Impero, fra nazione e nazione, fra popolo e popolo. La quarta Crociata, quella appunto che Innocenzo III venne bandendo, si complicò fin dai suoi inizi con una interferenza tutta politica e profana con le lotte dinastiche di Costantinopoli.

Dopo la deposizione di Isacco II per opera di Alessio III l'Angelo, questi si era trovato nuovamente insidiato dal nipote d'Isacco, Alessio, il quale, con la connivenza di Filippo di Svevia, che aveva sposato una figlia di Isacco, Irene, tentò ogni via per recuperare la dignità imperiale. In pari tempo il ricatto perpetrato dalla Repubblica veneta ai Crociati, ai quali aveva assicurato la propria flotta, solo a patto di averne aiuto nelle sue rivendicazioni dalmatiche, imponeva all'itinerario degli arruolati una deviazione su Zara, che fu il prologo di una seconda e piú grave e funesta deviazione su Costantinopoli. Innocenzo III, nonostante le sue minacce e le sue scomuniche, non riuscì ad impedire queste deviazioni, che compromisero l'esito religioso della Crociata e portarono alla cattura e al saccheggio di Costantinopoli.

Fu, dal punto di vista religioso, una autentica catastrofe. Invece di prevalere sull'islamismo siriaco ed egiziano, la Crociata aveva finito con lo sboccare in un atto di selvaggio predominio della latinità sulla grecità, con la conseguenza inevitabile che fra Roma e Bisanzio si scavò piú profondo l'abisso e nell'indebolimento stesso dell'Impero costantinopolitano si preparò da lungi in qualche modo il trionfo dell'islamismo turco.

Innocenzo III con le sue scomuniche aveva cercato di trattenere i Crociati e i loro condottieri da simile profana e rovinosa avventura. Ma nella realtà ormai il Pontificato si andava assuefacendo all'idea e alla pratica di una politica realistica capace di ac-

conciarsi, per un effimero successo immediato, a un travisamento e a un tradimento di quelle idealità trascendenti, il cui rispetto inconcusso e indeclinabile aveva rappresentato, nei secoli anteriori la forza invulnerabile e il prestigio immacolato dell'insegnamento e della pedagogia cristiani.

Piú gravi ancora furono i danni che ridondarono sul magistero romano dalla terribile campagna ingaggiata nel Sud della Francia contro le reviviscenze manichee, che prendono il nome di *albigesismo*, dalla diocesi di Albi, dove pullularono con speciale vigore, e di *catarismo*, dall'appellativo di *puri* (*catharos*), che gli iniziati si assumevano.

Come a mezzo il secolo quinto, all'epoca di Leone Magno, all'epoca cioè delle prime manifestazioni clamorose della efficienza politica del Pontificato romano, il dualismo manicheo, costante fermento dell'esperienza religiosa mediterranea nella storia, aveva avuto una ripresa vigorosa, di cui ci sono testimonianze superstiti in pari tempo e la copia della letteratura apocrifa e le reazioni dure dell'episcopato romano, cosí ora, agli albori del secolo decimoterzo, il dualismo ripullulava impetuosamente riaffermando, si direbbe, di fronte al magistero curiale sempre piú impigliato nel giuoco delle competizioni politiche, l'irriducibile opposizione della religiosità intransigente a tutto che è empirico e terreno, guerra, economia capitalistica, illimitato sviluppo demografico.

Come il manicheismo dei primi secoli e quello del quinto secolo, anche il neo-manicheismo medioevale rappresenta un movimento di pensiero filosofico e religioso sul quale le nostre conoscenze positive erano rimaste, fino a questi ultimi anni, vaghe ed incerte. Si sa molto bene come le fonti dirette dalle quali la ricerca critica avrebbe potuto attingere, sono presso che completamente scomparse, distrutte per disposizione di quella Inquisizione, che proprio ora, mentre il genuino Medioevo volge al tramonto, si viene, fra l'epoca di Innocenzo III e quella di Gregorio IX, rapidamente organizzando. Sicché le nostre fonti di informazioni erano unicamente gli scritti polemici di origine cattolica, gli archivi dei tribunali inquisitoriali e qualche sparuta e lacunosa cronaca.

Oggi non è piú cosi. Come i copiosi ritrovamenti di testi manichei nell'Estremo Oriente ci hanno permesso di arrivare ad una conoscenza della primitiva predicazione di Mani infinitamente piú attendibile e completa di quanto non ci avessero permesso fino a ieri le opere polemiche degli scrittori ortodossi, cosí anche per il neomanicheismo medioevale il ritrovamento di testi ufficiali delle sètte eretiche, come il *Liber de Duobus Principiis* di Giovanni de Lugio, ci permette ormai di riconoscere in questi movimenti ereticali del duodecimo e decimoterzo secolo posizioni sostanzialmente affini a quelle del manicheismo delle origini, vale a dire posizioni piú vicine alla originaria professione

cristiana di quanto la polemica inquisitoriale non ci avrebbe lasciato credere.

Noi vediamo in questo ripullulante manicheismo all'epoca di Innocenzo III riaffermata solennemente l'opposizione eterna e radicale del bene e del male, quindi la distinzione di due principî che si contendono il dominio dell'universo e soprattutto il dominio del cuore umano. Al Dio buono è impossibile attribuire, con la sovrana bontà, la onnipotenza. Il mondo attuale presuppone una realtà preesistente, nella zona della quale il principio buono ha subìto una prima sconfitta. È a causa di questa che il mondo è stato costituito, quasi mezzo di reintegrazione del principio buono, una prima volta sopraffatto. La terra è in certo modo il luogo in cui sono punite le anime che il principio malvagio ha captato e vinto. È su questa terra che si deve compiere l'opera di reintegrazione delle anime buone, malmenate dal principio infernale. Debbono essere esse progressivamente liberate dalla loro prigione materiale. La terra è dunque l'inferno, in cui regna il principio del male. Tutti gli spiriti celesti decaduti per la insidia tramata e perpetrata dal Maligno nel mondo superiore sono stati legati alla materia e ne dovranno essere liberati, per essere restituiti al Dio della bontà e della pace. Il Cristo che rappresenta il prezzo di riscatto per tutti è disceso nel mondo sensibile per far conoscere la verità e la via della liberazione agli uomini e collocarli cosí sul cammino del regno della bontà e della luce. L'opera della reintegrazione è lenta e faticosa. Il battesimo

cataro, mercè l'imposizione delle mani, è l'arra del ritorno a quelle regioni della luce, da cui il principio del male ha trascinato via le anime su cui ha potuto esercitare il suo dominio.

Ma il principio del male non cede facilmente la sua preda. Tutto, nel mondo della vita empirica, è organizzato in modo da favorire la permanenza della servitú degli spiriti. Chi ha discoperto il dramma profondo dell'universo, che è tutto nella lotta di due principi sovrani, il principio del male e il principio del bene, sa che questa terra è lo scenario del dio malvagio che contende ininterrottamente al Dio buono la riconquista del suo perduto dominio. E chi ha discoperto questa tragedia cosmica sa che il suo còmpito è di vivere nell'ascesi e nella rinuncia, sottraendo al principio del male, con la sua casta continenza, col suo rifiuto di adoperare le armi, con il suo odio per la guerra e per la violenza, qualsiasi cooperazione.

Cosí il neo-manicheismo ripristinava in pieno secolo XIII, quando la società cristiana si era già ormai illimitatamente piegata ad ogni commistione e ad ogni complicità col mondo della forza, della politica bellica, del progrediente sviluppo dell'economia capitalistica e dello sviluppo demografico, quei principî rinunciatari ed ascetici su cui il cristianesimo delle origini aveva fatto leva per la sua paradossale conquista del mondo. E l'atteggiamento della Curia fu nettamente, violentemente ostile.

Alle condanne di Alessandro III nel 1179 e a quelle del Concilio di Verona del 1184, dove anche i seguaci di Pietro Valdo

furono diffidati da qualsiasi predicazione religiosa che non fosse rivestita della ufficialità dell'Ordine sacerdotale, seguiva ora la sistematica repressione di Innocenzo III. Fu dapprima un'opera di propaganda e di apostolato che egli intraprese col concorso soprattutto di monaci cistercensi. Ma anche ai suoi primi inviati, come Rinieri e Guido, e poi il cardinale Giovanni di San Paolo e infine Pietro di Castelnau, monaco dell'Abbazia di Fontfroide presso Narbona, Innocenzo conferiva poteri discrezionali i quali sembravano in qualche modo sottrarre la giurisdizione ecclesiastica ai prelati locali, che non riscuotevano la piena e illimitata fiducia della autorità curiale.

Questa stessa deroga alle norme della disciplina gerarchica nella Chiesa poteva essere considerata come un sintomo inquietante della situazione anormale in cui le circostanze storiche erano venute a porre, all'alba del secolo decimoterzo, l'equilibrio della vita interna della Chiesa cristiana.

In quel Mezzogiorno della Francia che aveva ospitato, alle origini della propaganda evangelica nel mondo mediterraneo, le prime comunità credenti del territorio gallico, comunità formate di elementi emigrati dall'Anatolia e pencolanti, nella seconda metà del secondo secolo, verso la reviviscenza apocalittica che era nata in Frigia sotto l'ispirazione di Montano, la Cristianità del XII secolo declinante si era improvvisamente sentita di nuovo unita con quelle correnti dualistiche che nella zona orientale dei

Balcani non avevano mai forse cessato di fermentare nel Medioevo.

Ora che il Papato era giunto al meriggio piú fastoso della sua potenza terrena, nata dallo stesso esercizio delle sue mansioni carismatiche; mentre il mondo feudale, favorito nella sua crescenza dalla stessa istituzione imperiale, veniva disfacendosi sotto la pressione dei nuovi impulsi demografici e delle nuove forme economiche, i movimenti ereticali neo-manichei venivano a segnare una nuova resistenza di quello che era stato il patrimonio originario della propaganda cristiana. Roma non poteva non reagire con tutte le sue energie. La stessa logica inesorabile delle sue conquiste spirituali la condannava a cercare nei fattori e negli elementi della politica empirica la garanzia della sua sopravvivenza.

Alla missione proselitistica dei suoi messi ecclesiastici Roma faceva seguire, nella resistenza all'eresia dualistica che si propagava vittoriosamente dal Sud della Francia nel Settentrione d' Italia, l'appello alla forza delle autorità laiche. Quando Pietro di Castelnau fu proditoriamente ucciso il 5 gennaio 1208 da un vassallo del conte Raimondo VI di Tolosa, Innocenzo III bandiva la Crociata armata contro gli eretici del Mezzogiorno francese. Fu un abbate cistercense, Arnaldo, a predicarla.

La Crociata, che era nata come campagna per la sottrazione dei Luoghi Santi al dominio degli infedeli, era trapiantata come espressione di guerra intestina nell'ambito stesso della società

credente. E il braccio secolare era invocato a rincalzo e a sostegno dell'opera di conversione dei ribelli al magistero curiale.

Pochi anni prima, al loro passaggio per la Linguadoca in viaggio diplomatico verso la Danimarca, alla ricerca di una sposa regale per il figlio di Alfonso IX re di Castiglia, Diego De Acevedo, vescovo di Osma, capoluogo della provincia spagnola di Soria, e il suo compagno Domenico di Guzman, canonico della cattedrale, avevano potuto constatare la vasta potenza dell'eresia dualistica. E Domenico si era sentito ispirato ad installarsi anche lui colà per unirsi all'opera di conversione dei messi papali.

Nasceva cosí l'Ordine dei domenicani. Ma il lavoro inerme del proselitismo rivelandosi radicalmente inefficace, l'autorità ecclesiastica non disdegnava di far precipitare le cose verso una risoluzione per le armi.

I nuovi Crociati messi insieme da Arnaldo, l'abbate cistercense di Citeaux, conquistavano Béziers il 22 luglio 1209. Seguiva la cattura di Narbona e di Carcassona. Il 16 agosto Simone di Montfort, creato visconte di Carcassona e di Béziers, si poneva a capo dell'impresa crociata, proseguendo la sua opera di distruzione e di repressione attraverso orrori inauditi. La lotta iniziata con scopi religiosi contro i movimenti ereticali, terminava nel 1229 col trattato di Meaux, devolvendo a vantaggio della monarchia francese la devastata feudalità del Mezzogiorno della Francia e inaridendo fino al midollo quella che era stata la floridezza autonoma di tutto il territorio.

Si vedeva così come l'appello a fattori politici per la prevalenza delle correnti ortodosse sulle ereticali portasse automaticamente ad un favoreggiamento di correnti politiche che non nascondevano in alcuna maniera le loro mire egoistiche e i loro bassi e venali interessi. La Chiesa stessa di Roma non era ormai tutta impegolata in una formidabile impresa di sfruttamento fiscale del mondo cristiano?

È stato largamente messo in luce come tutti gli atti del Pontificato di Innocenzo stiano a dimostrare che i bisogni finanziari della Curia romana, giunta ormai allo spiegamento massimo della sua efficienza amministrativa nel mondo cristiano, pesavano in maniera riconoscibile e assillante sulla tecnica disciplinare romana.

In nome della sua potestà generale, costituendosi «protettore apostolico» delle chiese, dei cenobi, delle collegiate, il Pontificato preleva sulla massa dei benefici e delle prebende ecclesiastiche una parte sempre piú cospicua a favore delle proprie creature, dei propri funzionari, di tutti coloro che avevano ben meritato del governo ecclesiastico. Quelle ormai consuetudinarie difficoltà amministrative che dall'epoca di Gregorio VII non avevano mancato piú di affliggere la Curia romana, si fanno ancor piú pressanti all'epoca di Innocenzo. Lo possiamo constatare in una maniera piena di sorprendente significato in quello che dal punto

di vista religioso è l'avvenimento massimo del Pontificato di Innocenzo: la convocazione cioè del IV Concilio ecumenico del Laterano, nel novembre del 1215.

I cronisti del tempo si dilungano nel descrivere l'interminabile corteo di arcivescovi, di vescovi, di abbati, di ecclesiastici, di principi, che mossero da tutti gli angoli dell'orizzonte europeo verso la capitale del mondo cattolico. Innocenzo li aveva già convocati due anni e mezzo prima con grande solennità, delineando in forma perentoria quali sarebbero state le finalità da raggiungere: ricostituire una grande massa crociata che si accingesse effettivamente a realizzare quel sogno in Oriente che la quarta Crociata aveva cosí fraudolentemente tradito; riformare i costumi ecclesiastici; stringere in una rete non piú scompaginabile le fila tutte del mondo credente.

E le adunanze apertesi nel novembre del 1215, nei vastissimi saloni di quel palazzo lateranense che fu cosí improvvidamente abbattuto poi da Sisto V per far luogo all'attuale piazza di San Giovanni, ebbero effettivamente la pompa grandiosa delle piú imponenti assise che la Cristianità avesse mai celebrato.

Cronisti piuttosto maliziosi, come Matteo di Parigi e Giraldo Cambrense, si soffermano con particolare compiacimento a registrare le esigenze fiscali della Curia romana in quell'occasione. Matteo ci dice che quando, al chiudersi del sinodo, i prelati vennero a chiedere ad Innocenzo il permesso di lasciare Roma, il

Papa richiese a ciascuno di essi a titolo di soccorso una determinata somma che essi furono obbligati di prendere a prestito a gravoso interesse dai banchieri di Curia; e Giraldo afferma piú specificamente che Innocenzo spiegò tutti i suoi migliori sforzi per ottenere da ogni chiesa del mondo intiero la decima delle rispettive rendite per i bisogni della Santa Sede.

Era lo stesso aiuto che Enrico VI aveva proposto di concertare con Celestino III. Ma questa volta non era ottenuto attraverso il decreto imperiale, ma direttamente in nome del governo ecclesiastico romano, oramai giunto a tale ampiezza di regime da non poter piú bastare ai bisogni della propria amministrazione.

Simili collegamenti finanziari non erano, del resto, che il rivestimento esteriore di una rigida ed ecumenica disciplina spirituale, che il Pontificato di Innocenzo III mirava, attraverso il Concilio lateranense, ad imporre alla società cattolica.

Se fra i documenti emanati dal Concilio l'editto «*Ad liberandam terram*», vòlto alla organizzazione della nuova spedizione crociata per il 1216, rappresenta l'espressione saliente, le varie decine di canoni emanati dal Concilio stesso stanno a dimostrare quale vasta portata dovesse avere il Pontificato di Innocenzo III nello sviluppo ulteriore della cattolicità.

Precede una solenne professione di fede, i cui articoli singoli sono redatti in modo da costituire una organica confutazione delle dottrine ereticali piú diffuse, vale a dire quelle dei Catari, dei Patarini d'Italia, degli Albigesi di Francia, dei Valdesi. Simile

preoccupazione è palesemente riconoscibile. Quando, alla fine del primo canone, il Concilio sentenzia non senza solennità: «Non solamente le vergini e i continenti, ma anche i coniugati, che mercè la loro fede ortodossa e l'onesto operare piacciono a Dio, meritano di pervenire alla beatitudine eterna», non ci vuol molto a capire che si vogliono condannare tutte quelle molteplici tendenze che, appellandosi ai principi clandestini del manicheismo, sempre in qualche modo perdurante negli strati piú nascosti della tradizione cristiana, tendono a praticare quella limitazione delle nascite rivestita con la concezione teologica che attribuisce il rapporto matrimoniale, in vista della procreazione, ad un'opera del principio del male mirante a fare della trasmissione fisica della vita un mezzo per la conservazione del proprio dominio.

Nel secondo canone è condannata la dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore, come contrapposta a quella di Pier Lombardo. Pur riferendosi ad un particolare scritto del profeta calabrese che noi non possediamo piú, il Concilio vuoi colpire evidentemente quella interpretazione «economica» del mistero trinitario, che ne faceva una raffigurazione teologale delle leggi governanti il succedersi delle economie divine nella storia. Aveva scritto Pier Lombardo nei libri delle sue *Sentenze*: «C'è una somma realtà, Padre, Figlio e Spirito Santo, che non è né generante, né generata, né procedente». E Gioacchino da Fiore ne aveva tratto motivo per accusare il maestro parigino di sostenere,

anziché una Trinità, una certa quaternità, distinguendo cioè una essenza primordiale dalle persone sottoposte a processi di generazione e di processione. Ciò che aveva dovuto offendere la sensibilità religiosa e mistica di Gioacchino in questa asserzione di Pier Lombardo era soprattutto quella concezione di una fissità inalterabile dell'essenza divina, mentre egli non vedeva nell'essenza divina che un diverso atteggiarsi del divino governo del mondo. Il Concilio condannava cosí la posizione di Gioacchino preludendo in qualche modo a quella piú solenne e perentoria condanna che sarebbe venuta a un quarantennio di distanza col responso della commissione di Anagni.

Sono condannati in pari tempo, dal Concilio, Amalrico di Bena e i seguaci di Pietro Valdo. Si riafferma solennemente la preminenza della Chiesa latina sulla greca e si emanano provvedimenti di natura antisemitica. Non meno di quattro canoni sono consacrati dal sinodo del Laterano alla questione ebraica. Il Concilio vuole che dal punto di vista finanziario i cristiani si sottraggano alla usura ebraica, condanna gli ebrei ad indossare vesti riconoscibili, proibisce loro, in occasione delle grandi feste cristiane, di presentarsi per le vie, e vieta che si conferiscano ad essi impieghi pubblici.

Di pari passo, con simili provvidenze repressive, il Concilio rivendica i grandi principi della gerarchia medioevale cattolica. Proclama il primato della Chiesa romana, *mater et magistra* di tutti i cristiani. Il Papa è di nuovo solennemente collocato al disopra

dei quattro patriarchi orientali. Nel medesimo tempo si stabilisce l'ordine gerarchico dei patriarchi: il primo posto è assegnato a Costantinopoli; il secondo ad Alessandria; il terzo ad Antiochia; il quarto a Gerusalemme.

Mirando alla purificazione del costume ecclesiastico, il Concilio adotta misure severe contro l'ereditarietà delle prebende ecclesiastiche, contro la simonia, contro l'abuso della scomunica, contro il cumulo dei benefici, contro qualsiasi sentenza giudiziaria ecclesiastica che comporti penalità cruente. Una curiosa e sintomatica disposizione vieta agli ecclesiastici il commercio delle reliquie e l'abuso di quelle cerimonie che consistono nel mostrarle al pubblico dietro pagamento.

I canoni XXI e XXII decretano che ogni fedele il quale abbia raggiunto l'età della discrezione dovrà confessarsi una volta all'anno al prete della propria parrocchia e comunicarsi in occasione della Pasqua. Chi si sottragga a questa legge perentoria sarà espulso dalla Chiesa e privato della sepoltura ecclesiastica.

Infine, quasi presentendo quel pullulare di nuove discipline regolari che avrebbe caratterizzato tutto il secolo XIII, e che provocherà a suo tempo il sarcasmo disdegnoso di Fra Salimbene da Parma, il Concilio vieta che si instaurino nuove Regole cenobitiche, al di fuori di quelle consacrate dall'uso ecclesiastico, quali la benedettina e l'agostiniana.

Siamo qui ad una delle manifestazioni piú singolari e nel medesimo tempo piú significative della disciplina curiale in questo

momento. Già qualche anno prima Innocenzo III aveva concesso in certo modo a Francesco d'Assisi di vivere col suo minuscolo stuolo di amici a suo modo, a modo cioè del primitivo Vangelo.

I ricordi leggendari addensatisi sulle prime origini cosí dell'Ordine francescano come dell'Ordine domenicano, suppongono che in questo stesso momento Innocenzo desse approvazione al nuovo Ordine dei fratelli predicatori. Nulla di tutto questo. I testi del Concilio lateranense parlano chiaro e preciso. Come reagisce al movimento valdese e al movimento cataro, Innocenzo III diffida delle nuove possibili congregazioni religiose. Chiude le porte pertanto all'insinuarsi di nuovi aspetti di ascesi organizzata che possano rappresentare forme costituite di teorie manichee e antisociali.

Si potrebbe dire che l'unico residuo superstite possibile e consentito di manicheismo è quello implicitamente compreso nel celibato ecclesiastico. Ma per uno strano paradosso della storia spirituale cristiana del secolo XIII, quel medesimo Papato che nel 1215 sanziona il divieto di qualsiasi nuova costituzione monastica, imporrà a pochissimi anni di distanza dal Concilio del Laterano, a Francesco d'Assisi, di trasformare il suo vasto programma di una vera e propria reviviscenza evangelica, in un programma piú ridotto ed angusto, qual è quello della costituzione di una nuova Regola menacale!

XVI
GLI ORDINI MENDICANTI

L'incontro di Innocenzo III e di Francesco d'Assisi rappresenta graficamente uno dei momenti piú significativi e piú solenni nella storia della tradizione cristiana.

Il Pontificato, giunto alla espressione massima del suo potere spirituale e in pari tempo della sua efficienza politica, si trova improvvisamente dinanzi una pura e semplice anima di sognatore umbro, che presume di far rifiorire in pieno, all'alba del secolo decimoterzo, la spensierata e lieve idealità del messaggio neo-testamentario. Su questo messaggio si era venuta addensando, attraverso secoli di dura e laboriosa fruttificazione in mezzo agli uomini, una greve eredità di valori extraevangelici, la cui comparsa e la cui utilizzazione non avevano rappresentato affatto qualche cosa di posticcio, di avventizio e di arbitrario, ma che ad ogni modo avevano rappresentato in pratica una contaminazione ed una deviazione.

Come affrancarsi ormai da questo pesante fardello ereditario e come riguadagnare l'agile duttilità della primitiva parola del Cristo? Occorreva un formidabile impeto di reviviscenti e «numinose» idealità evangeliche.

San Francesco non si spiega senza Gioacchino da Fiore.

Il Veggente silano si era serenamente spento il sabato *Sitientes* del 1202, nella sua prediletta solitudine silana di Pietralata. Dopo aver instancabilmente ramingato dall'uno all'altro cenobio cistercense dell'Italia meridionale, era venuto a comporre la sua anima nel riposo del supremo abbandono, chiedendo quiete e raccoglimento all'eremo, fra le cui pareti si erano piú sottilmente temprate le sue aspettative e le sue speranze. Il grande sogno vagheggiato dalla sua pietà religiosa non si era affievolito nell'anima ardente. Ancora nel suo lettuccio di morte, probabilmente, il suo sguardo febbricitante si dové appuntare con inquieto desiderio sul sorgere imminente della nuova alba messianica, sul crepuscolo dolce della nuova economia dello Spirito.

Egli aveva riconosciuto e individuato come causa della decadenza cristiana il fasto mondano in cui era stato condannato ad avvilupparsi e paludarsi il magistero della Chiesa. Quello stesso Ordine cistercense a cui egli si era aggregato giovanetto e che aveva compiuto in Europa cosí immensa opera di rinnovamento materiale e spirituale insieme, si era venuto corrompendo attraverso l'arricchimento e la pompa mondana, attraverso le missioni antiereticali.

Ed egli aveva inculcato ai suoi confratelli, dal primo all'ultimo giorno del suo apostolato, la semplicità, l'umiltà, l'amore della pace, il ritorno alla schiva nudità del Vangelo e dello Spirito.

«La prima causa dell'universale rovina», egli aveva scritto una volta, «fu un peccato di superbia. Ogni superbo infatti ripecca

contro Cristo, fattosi piccolo ed umile. Chi, riconoscendo la squallida povertà del suo sovrano, arrossendo nel mendicare, non offenderà il Cristo, adagiato, infante, su una greppia? Chi vergognandosi di incedere sull'umile cavalcatura di Cristo e andando in cerca dell'arrogante fasto di un focoso destriero, non vilipende il suo re, che volle incedere su di un asino? È ben necessario che sia ripristinata la forma di quella vecchia vita apostolica, nella quale non si andava famelicamente in cerca di terrene eredità, bensí si vendevano i possessi che erano stati ereditati. All'economia del sacerdozio seguirà dunque l'economia del monacato. E il vero monaco una cosa sola riterrà sua: la cetra del suo canto e della sua speranza».

Nel medesimo torno di tempo in cui, nell'eremo alpestre della Sila, Gioacchino chiudeva il ciclo della sua randagia esistenza, un giovane assisiate, cresciuto fra gli agi sotto l'allettante fascino della valle luminosa ed armonica che da Spoleto sale dolcemente verso Perugia, espiava in una prigione di questa città le sue prime illusioni politiche. Era nato circa un ventennio prima da un ricco mercante di panni, ruvido, avido e grossolano, e da una nobildonna, tutta finezza, intuizione e sensibilità. Il nome di Giovanni, che gli era stato imposto al fonte battesimale, era stato cambiato in quello di Francesco dal padre, reduce da uno dei suoi consueti viaggi d'affari nella Francia meridionale. Il contrasto pronunciato che divideva i temperamenti dei suoi genitori

sembrava essersi ripercosso nel dissidio fra gli istinti e le aspirazioni della sua gioventú esuberante. Appassionato fino alla frenesia per la vita rumorosa e spensierata delle brigate in cui si univano i suoi coetanei, portava ciononostante negli strati piú oscuri della sua anima inquieta ed inappagata il desiderio di soddisfazioni meno consuete e di gioie meno banali. La stessa ansia sitibonda che traspariva nell'avidità con cui egli aveva addentato, precocemente, appena adolescente, tutti i frutti acerbi del gaudio mondano e dell'ebbrezza sensibile, e che lasciava strascichi cosí uniformi di stupefatte tristezze e di rammarichi amari, faceva intravvedere la possibilità che la divorante volontà di godere giungesse in lui a tal grado di esasperazione, da non poter trovare la sua adeguata esplicazione se non nella rinunzia e nell'assoluta mortificazione. Ché l'ascesi e la continenza sono, nelle anime di eccezione, la trasposizione inconsapevole di una infinita ed inappagabile esigenza d'amore.

I primi contatti di Francesco con la vita pubblica della sua città natale furono ricchi di emozioni e di speranze. Il grande sogno imperiale del Medioevo sembrava aver avuto, in pieno secolo duodecimo, una realizzazione meritevole di essere paragonata a quella foggiata dal genio di Carlo Magno. Federico Barbarossa, nonostante la sua inobliabile disfatta in Italia, grandeggiava nei ricordi alemanni, come il tipo ideale del sovrano della Cristianità. In realtà nessuna epoca, né pur quella di Ottone il

Grande, aveva veduto uno sfolgorare piú imponente della potenza imperiale. Temuto dall'alta feudalità, specialmente dopo lo scacco crudele inflitto ad Enrico il Leone, Federico era stato immensamente amato dalla piccola feudalità, da quegli innumerevoli cavalieri che egli tutelava contro i duchi e i conti. Nelle Diete da lui convocate, arieggianti i vecchi Campi di Maggio carolini, essi accorrevano a migliaia.

La sua ambizione effettivamente aveva mirato ad emulare il primo rappresentante del Sacro Romano Impero. Si atteggiava a svolgere una politica mondiale: vagheggiava il dominio dell'universo cristiano. Postulava l'omaggio dei re d'Ungheria, di Polonia, di Danimarca. Si pavoneggiava nel proclamare i re cristiani come suoi subordinati, come *reges provinciarum*. Si assideva sul trono Imperiale come un Ildebrando temporale. Perfino Enrico II d'Inghilterra sembrava vagamente riconoscere il primato della sua Corona. Quando la sua scomparsa subitanea nella catastrofe della terza Crociata fece sentire improvvisamente all'Europa la mancanza di un reggitore cosí robusto e cosí vigilante, la leggenda si impadroní sollecitamente della sua caratteristica figura. Ancor oggi, a sud-ovest della pianura verdeggiante che circonda la roccia di Salisburgo, là dove la massa gigantesca dell'Untersberg guarda a piombo con aria di minaccia la via che sale verso il lago di Berchtesgaden, i contadini della vallata indicano una caverna nella quale, secondo alcuni, Barbarossa dorme con i suoi cavalieri un sonno pieno di aspettative e di ansie. Secondo altri

invece l'imperatore, nelle viscere della sua montagna, siede ad una tavola di pietra e va almanaccando sul modo piú acconcio di riconquistare l'Impero. Egli dondola il capo e strizza gli occhi. La sua barba scende ormai fino a terra. A volte, come trasognato, stende la mano quasi ad afferrare la spada e lo scudo. Ma i corvi volteggiano intorno alla montagna fatata, e l'ora del rivestimento imperiale non è ancora scoccata. Quel giorno, un'èra nuova spunterà per la vecchia Germania.

Uscendo però cosí tragicamente dal mondo, Federico non aveva lasciato solamente la scia fosforescente di una pingue tradizione leggendaria. La sua politica realistica aveva preparato anche in Italia, dove pure era fresco il ricordo della disfatta di Legnano e della umiliazione di Venezia, gli elementi per una nuova espansione della potenza germanica. Architettando il matrimonio del suo primogenito Enrico con Costanza, l'erede riconosciuta del regno normanno di Sicilia, aveva posto le condizioni per il conseguimento di un vecchio miraggio imperiale. L'unione infatti dell'Italia meridionale col Sacro Romano Impero doveva aprire il varco alla realizzazione di quella grande Germania, estesa dal Baltico alla Sicilia, che gli Ottoni avevano altra volta tentato mediante un matrimonio bizantino.

Ma se Enrico VI possedeva tutta la durezza crudele del Barbarossa, mancava irrimediabilmente dell'accompagnamento delle sue qualità cavalleresche. La morte dell'ultimo re normanno nel 1189 lo faceva legittimamente re delle Due Sicilie. Il tesoro

siculo fu allora inviato in Germania: centocinquanta muli, si disse, valicarono le Alpi, carichi del pesante fardello. Un anno dopo Enrico VI era coronato imperatore. Le resistenze incontrate al trapasso di dinastia posero allo scoperto le crudezze della sua anima selvaggia. Per imporre il giogo degli Hohenstaufen di Sicilia dovette domare l'una dopo l'altra parecchie insurrezioni: le represse con raffinamenti atroci di supplizi. Per sventare nel 1196 un piú serio complotto, fece arrestare fulmineamente i piú eminenti congiurati e, nella notte, alcuni ne fece segare in due parti, altri, coronati con un diadema di ferro rovente, fece bruciare a fuoco lento. Dopo avere cosí terrorizzato l'Italia meridionale con un regime nefasto, che provocava di rimbalzo, contro la follia del «martellatore», il sogno apocalittico dell'abbate Gioacchino, egli si preparava a tentare la conquista dell'Impero greco, per divenire di fatto il solo *dominus mundi*, quando nel settembre del 1197, appena trentenne, era colpito dalla morte.

Il sogno egemonico alemanno non svaniva con lui. Mentre la vedova Costanza dedicava il periodo breve di tempo in cui gli sopravvisse ad escogitare gli accorgimenti piú sagaci per conservare la corona sicula al piccolo Federico, di cui la crudeltà paterna aveva reso cosí fragili i diritti ereditari, le unità scompaginate dell'esercito imperiale scorrazzavano per l' Italia, sforzandosi di mantenerla in soggezione, nell'attesa del nuovo imperatore. Corrado di Urslingen, duca di Spoleto, e Marckward di

Anweiler, siniscalco imperiale, marchese d'Ancona duca di Ravenna, prolungavano, piuttosto precariamente, la dura occupazione germanica. Ma la loro impresa non era agevole. Essi dovevano contemporaneamente fronteggiare la sorda ostilità pontificia e l'aperta insurrezione dei Comuni. Già, alla prima nuova della morte di Enrico, per tutta l'Umbria le popolazioni e i governi municipali erano scesi repentinamente in campo, manomettendo i demani imperiali, cacciando furiosamente le guarnigioni teutoniche, occupando gli odiati baluardi del dominio straniero. Assisi era stata fra i Comuni piú pronti e piú risoluti nella insurrezione. Anche oggi il diruto muro che circonda il vecchio paese semidormiente nell'atmosfera grave delle sue memorie sulla costa del Subasio, e il castello mozzato che lo riguarda dall'alto, ricordano la sommossa iraconda del popolo. Può darsi che in quei giorni burrascosi, fra coloro che si diedero a furia a scardinare le pietre del minaccioso torrione simboleggiante la rapace dominazione teutonica, si trovasse il giovane diciassettenne, che, fra pochi anni, avrebbe piamente riattate le cadenti pietre di San Damiano.

All'albeggiare del '98 al duca di Spoleto rimanevano, uniche superstiti fedeli, Foligno e Terni, con gli isolati castelli di Cesi e di Gualdo. Tutto impegnato nella lotta della corona imperiale, Filippo di Svevia aveva altro da fare che prestar soccorso ai suoi feudali rappresentanti lontani. Corrado non aveva che un mezzo per salvare i lembi superstiti del suo potere: sottomettersi al

Papa, e cercare nella protezione di lui il riconoscimento del suo residuale possesso.

Proprio in quei giorni al nonagenario Celestino III era succeduto un cardinale trentottenne, diuturnarnente addestrato a tutte le sottigliezze diplomatiche della Curia: Innocenzo III. Il Pontificato romano medioevale, come abbiamo visto, aveva toccato con lui l'apogeo della sua autorità mondiale e della sua ingerenza politica. Ancor oggi il ritratto della villa Torlonia a Poli conserva il profilo del rampollo dei castellani di Segni, chiamato all'alba del tredicesimo secolo a spiegare sull'Europa cristiana, in una efficienza mai sino allora raggiunta e mai piú rinnovata, il fascino soggiogatore del magistero e della disciplina cattolici. Il viso tondo e giovanile, i grandi occhi protetti da sopracciglia ben arcuate, il naso dritto, la bocca piccola e regolare, sembrano tradire la nobiltà della sua prosapia, che dal decimo secolo aveva saldamente piantato, nella ridente vallata del Sacco, le basi della sua potestà comitale. I biografi soggiungono che la figura piacevole, la fisionomia aperta e cordiale, la parola fluida, la voce sonora ed armoniosa, conferivano al giovane Pontefice una eccezionale virtu di attrazione. Cardinale di Curia, Lotario aveva esercitato le sue capacità di compilazione e messo a profitto le sue reminiscenze di scuola, redigendo alcuni trattati di ascesi e di mistica che ne avevano accreditato la fama di ecclesiastico pio e morigerato. Ma mentre il futuro banditore ed organizzatore della quarta Crociata si addestrava cosí nel *De contemptu mundi* e nel *De quatuor*

generibus nuptiarum ad esercitazioni stilistiche, prive di qualsiasi schietto afflato spirituale, il vero restauratore della mistica cristiana temprava la sua intensa pubertà al soffio caldo e inebriante della multicolore bellezza della valle spoletana.

Lotario di Segni era appena asceso al soglio pontificio, che ricevette dal duca di Spoleto allettanti proposte di mutua garanzia. All'ombra di San Pietro il fosco Corrado si lusingava di trovare la tutela solida contro il rancore e contro la sollevazione popolare. Egli si impegnava a versare immantinenti una forte somma di denaro, di pagare un censo annuale, di mantenere a proprie spese un corpo di duecento cavalieri, per la difesa del Patrimonio. Naturalmente avrebbe giurato fedeltà ed omaggio, e a garanzia del suo giuramento, imposto anche a tutti i sudditi del ducato, avrebbe dato in ostaggio i suoi figli. L'offerta era veramente lusinghiera. Innocenza poteva cosí recuperare di colpo, senza appello alla forza, l'Umbria intera, e Corrado si costituiva suo difensore contro i Comuni indocili, che avevano ormai gustato la pericolosa dolcezza della libertà popolare.

Il Pontefice accorto, che portava nell'amministrazione dei domini pontifici tutta la praticità realistica della sua casa feudataria, non parve alieno dal prestare ascolto alle proposizioni del duca. E il sentore si diffuse nella Tuscia che il Pontefice scendesse a patti col nemico nazionale. Si vociferò di doppiezza e di tradimento. Innocenza reputò conveniente rompere i negoziati e giu-

stificarsi in un pubblico documento: «Siamo sospettati nella nostra buona fede: si mormora che noi vogliamo avere nelle nostre mani il castello di Assisi unicamente per consegnarlo al duca di Spoleto. No, non è vero. Nostro unico proposito è quello di recuperare tutto il territorio della Chiesa per l'onore della Chiesa stessa e il vantaggio di tutta Italia».

La pressione della pubblica opinione aveva dunque costretto il Pontefice all'intransigenza. Il duca di Spoleto fu a sua volta obbligato alla capitolazione completa. Nell'aprile del '98 a Narni, al cospetto di due legati pontifici, dei vescovi e dei baroni della regione e di una folla compatta, Corrado di Urslingen dichiarava solennemente di accettare, senza resistenza, tutte le condizioni che al Pontefice piacesse imporgli. E le condizioni furono dure ed implacabili. Ridotto nudo di territorio e di sudditi, Corrado varcò le Alpi, cercando nella sequela immediata dello Svevo il principio di una nuova fortuna. Gregorio cardinale, diacono di Santa Maria in Aquiro, subentrò al duca nel reggimento dell'Umbria, tornata nel possesso del Pontefice. Assisi, dai suoi spalti, rapidamente rafforzati, difese, anche contro il Papa, la sua autonomia comunale. Al cadere del luglio successivo Innocenza percorreva trionfalmente il territorio recuperato. Da Rieti raggiungeva Spoleto: saliva poi a Perugia, ridiscendeva a Todi, riguadagnando Roma, attraverso Amelia e Civitavecchia. Assisi, la ribelle, era lasciata fuori dall'itinerario. Ma quell'itinerario stesso, un dodicennio piú tardi, era percorso, senza fasto, ma con ben

altra promessa di trionfo nella spiritualità avvenire, da un esiguo nucleo di menestrelli della Povertà, che non annunciavano grandezza e non elargivano favori, ma bandivano la pace e cantavano, lietamente, al Signore. Eran, tutti, ribelli di Assisi.

Chi potrebbe dire quale subcosciente maturazione verso le nuove idealità e la nuova foggia di vita avevano provocato nel loro spirito gli eventi del 1198? Chi li ispirava e guidava, Francesco, ne aveva risentito, amaro e penoso, il contraccolpo. L'insurrezione delle città umbre contro la dominazione imperiale aveva assunto un carattere tipicamente democratico. Abbattendo le insegne del governo straniero e della tirannide militare, il popolo aveva mirato in pari tempo all'appropriazione dei beni di tutti quei nobilucci locali che, per assicurarsi il possesso delle loro ricchezze, non avevano esitato a trescare col dominatore e a prosternarsi alla sua violenta tirannide. E i nobili spodestati, come suole accadere, non esitarono a mendicare col tradimento il sostegno di chi, conculcando la libertà della loro terra d'origine, offrisse speranza di ricuperare per loro il rimpianto benessere. I nobili spodestati di Assisi, profughi nella città rivale, Perugia, ne aizzarono le velleità di conquista. Fu allora guerra dichiarata fra le due città. Gli assisiati furono battuti a Ponte San Giovanni e fra i pochi benestanti che, avendo fatto causa comune col popolo ed essendo scesi in campo a difesa delle sue conquiste minacciate, furono quel giorno fatti prigionieri, c'era appunto il figlio di Pietro Bernardone. Per piú di un anno chiuso nello squallore

del suo carcere con i compagni di cattura, ne rallegrò la tetra solitudine *vincula ridens et spernens*. La convenzione del novembre 1203, piuttosto onerosa del resto per la classe popolare di Assisi, concedeva la restituzione dei prigionieri. Francesco tornava, con una pungente nuova esperienza nel fondo indistinto dell'anima, alle gaudiose e folleggianti brigate dei suoi coetanei

Un'altra prova l'attendeva. Per lunghe settimane un grave morbo lo tenne stretto ad una immobilità penosa. Di quell'angoscioso periodo e della lenta convalescenza che lo seguí un particolare dovette imprimersi nella fantasia fosforescente del giovane, per accompagnarlo fino agli anni della sua maturità, quando lo avrebbe ricordato ai compagni della sua vita di contemplante: l'impressione cioè profonda e conturbante che destò la campagna primaverile, con tutte le tonalità dei suoi colori caldi e delle sue iridescenze fuggevoli, sui sensi avidi e raffinati del giovane risanato, il primo dí che, poggiato sul bastone, egli uscí da Porta Nuova a riguardare la valle sottostante. L'organismo del convalescente, che va faticosamente integrando le sue energie depauperate, sembra assorbire in brividi di voluttà logorante quanto di tremulo vibra nell'impercettibile respiro della vitalità cosmica.

Ma le incertezze e la stanchezza che il disinganno di Ponte San Giovanni e la diuturna macerazione del male avevano deposto negli strati piú intimi della spiritualità di Francesco non erano ancora pervenute a quella chiara luce della coscienza, dove gli

urti e le lezioni della vita quotidiana si trasformano in giudizi di valore e in decisioni concrete.

Alla morte dell'imperatrice Costanza e allo scatenarsi delle rivalità e del disordine che l'avevano seguìta nel regno siculo, Innocenzo III, sovrano in virtú del contratto feudale stipulato da Roberto il Guiscardo nel sinodo di Melfi del 1109, e tutore del piccolo erede Federico in virtú del testamento della scomparsa, si era trovato nella necessità di assolvere un duplice còmpito: tenere a bada i numerosi cavalieri di Enrico VI, disseminati nell'Italia meridionale, possessori di castelli saldamente muniti e comandanti di guarnigioni a tutta prova devote, pronte ad ogni istante a taglieggiare i territori esposti al capriccio delle loro scorribande; e nel medesimo tempo sventare le trame della corte palermitana, la quale, approfittando dell'età minore dell'erede, cercava di volgere a proprio vantaggio, in maniera subdola ed ambigua, le sorti del dilaniato reame. Quando la trama ordita da tutti quelli che a sud di Roma cospiravano ai suoi danni era sembrata farsi piú oscura e piú pericolosa, il Pontefice, calcolatore e scarso di scrupoli, convinto che le proprie forze militari erano impari alla dura bisogna e che, per assicurarsi rapidamente il successo, gli accorrevano truppe piú numerose e condottieri piú esperti, aveva assunto al suo servizio uno straniero, un cavaliere francese: Gualtiero di Brienne.

Una mossa cosí cinica di politica realistica non poteva mancare di destare dovunque impressioni e commenti sfavorevoli.

Memore della vecchia divisa romana, Innocenzo credeva di potere piú agevolmente salvaguardare i diritti sovrani della sede pontificia nel regno di Sicilia, nel ducato di Puglia e nel principato di Capua, moltiplicando laggiú le contese e le rivalità. Ma gli spiriti restii a sacrificare i dettami della lealtà e della correttezza all'accorgimento pratico e al successo politico immediato, ebbero qualcosa a ridire sulla strana e audace disinvoltura con cui il capo della Cristianità si lusingava di adempiere il suo dovere di tutore, creando al minorenne l'imbarazzo pesante di un competitore e di un usurpatore armate. Le mormorazioni scandalizzate del popolo furono in Sicilia cosí vaste e cosí pressanti, che Innocenzo dovette, anche questa volta, pubblicamente difendersi: «Innanzi tutto non io ho cercato la venuta di questo barone francese. Egli è venuto per proprio conto a Roma, circondato da un forte nerbo di cavalieri, ad invocare, dalla nostra giustizia, d'entrare in possesso dei territori promessi alla sua famiglia dall'imperatore Enrico. Noi non potevamo respingere la legittima richiesta. E di piú Gualtiero, personaggio nobile e potente, stretto da vincoli di sangue con i conti di Champagne e di Fiandra, che han preso la croce e che non tarderanno a seguirlo, era in anticipo sicuro del loro soccorso. Noi ci siamo domandati che cosa conveniva fare. Negargli qualsiasi ascolto, oltre che equivalere al disconoscimento del suo diritto ben chiaro, poteva significare costituirlo nemico del re e del regno. Concedendogli invece quanto reclamava, noi guadagnavamo automaticamente la

sua amicizia e i suoi servigi. Del resto noi non abbiamo mancato di adottare le necessarie precauzioni. Egli ci ha giurato, sulla Croce e sulle reliquie, che nulla ordirà contro il re e il suo regno; che una volta investito della contea di Lecce e del principato di Taranto o di un dominio equipollente, presterà omaggio e fedeltà a Federico, e ci aiuterà nell'esercizio della nostra tutela».

Lotario di Segni era troppo accorto per prestare fede egli stesso ai giuramenti solenni di un capitano di ventura. Se pure un naturale ottimismo, frutto del suo stesso potere, poté creare nel suo spirito qualche generosa illusione, questa dovette rapidamente svanire al cospetto della guerriglia atroce che la presenza degli armati di Gualtiero rese piú aspra e dilagante nel Mezzogiorno d'Italia, e nel cui spiegamento apparve ben presto troppo difficile distinguere le azioni che coinvolgevano unicamente i diritti della tutela pontificia, minacciata dagli sregolati luogotenenti del potere imperiale teutonico, da quelle in cui Gualtiero si impegnava unicamente per il suo sogno fosco di saccheggio e di conquista. Comunque, manovrando all'ombra di un'ambigua e mal circoscritta investitura romana, gli emissari di Gualtiero si facevano forti, ad ogni impallidire e ad ogni pencolare delle fortune del loro condottiero, di raccogliere volontari nelle varie parti d'Italia, dove l'odio contro la tracotanza teutonica poteva essere piú agevolmente e proficuamente stimolato in vantaggio dell'avventuriero francese.

In uno di questi arruolamenti, con gli altri nobili e benestanti assisiati si offrí, con grande pompa di preparativi, il figlio di Bernardone. Riarse improvvisamente nel giovine ventiduenne tutta la bramosia delle avventure guerresche e l'avidità della gloria militare. Ma Francesco che, aizzato ed aiutato dalla cupida ambizione del padre arricchito nella mercatura, si lasciava ancora, per un istante, cullare dal fascino dell'onore che avrebbe potuto guadagnare in campo, non sapeva di portare già in se stesso, fra le pieghe della sua coscienza inquieta e disingannata, un altro ideale di gloria, un altro sogno di grandezza. Il suo viaggio per la spedizione militare non andò oltre Spoleto. La sera stessa della partenza egli tornava, stravolto, ad Assisi, con in cuore un indistinto desiderio di praticare, in altra foggia, l'ideale della dedizione ad una causa di dignità e di bellezza.

Che cosa era mai accaduto di drammatico, di misterioso in lui e intorno a lui, in quella giornata spoletana? Impossibile dirlo con sicurezza. Può darsi che qualcosa abbia mortificato e depresso la sua anima sensibile e il suo amor proprio irritabile, nel primo contatto con i suoi compagni d'arme. Può darsi che, in procinto di iniziare la sua campagna, un nonnulla, nella città del concentramento militare, abbia messo repentinamente allo scoperto la diversa valutazione della realtà politica e della spiritualità religiosa, che le precoci esperienze avevano oscuramente seminato nel suo spirito. È certo storicamente che da quel di cominciò il rapido processo di quella «conversione», che, culminante

nella scena del supremo e brusco distacco dall'eredità paterna nella primavera del 1206, doveva apparire piú tardi come la data centrale nella vita prodigiosa del restauratore della idealità evangelica.

Nella sua visione, presago dei futuri eventi, l'abbate Gioacchino, sul declinare della sua esistenza consumata dall'inquietudine e dalla aspettativa, aveva al primo sentore della calata di Gualtiero, rudemente ammonito: «Ci pensino bene i Romani: la potenza francese, alla quale essi hanno fatto appello, potrà un giorno, come l'asta della canna, ferire la mano che vi si appoggia. E se il francese sentirà nelle carni la puntura dello sperone teutonico, ne addebiterà la colpa alla Chiesa che l'ha chiamato». La canna aveva effettivamente punto la mano che vi aveva cercato un sostegno. L'aveva punta materialmente, creando imbarazzi formidabili, nel reame di cui l'astuzia del Guiscardo aveva fatto un pomo di discordia fra la Santa Sede e ogni eventuale pretendente. L'aveva punta spiritualmente, esponendo il supremo governo cristiano alla piú mordente accusa di doppiezza e di egoismo. Può darsi che in uno di quegli improvvisi bagliori che riempiono l'anima di luce e di sgomento, Francesco vedesse a Spoleto la vanità e la immoralità della causa che egli si apprestava, ignaro, a servire, e se ne tornasse precipitosamente a cercare, sulle pendici del suo Subasio, quale potesse essere realmente l'ideale che fosse consentito servire senza scendere mai a transazioni e senza acconciarsi mai ad infingimenti.

La ricerca non fu semplice né spedita. Il figlio del ricco mercante cominciò a staccarsi progressivamente dalle ingorde cure del fondaco paterno, assaporando cosí la squisita voluttà dell'aforisma neo-testamentario, secondo il quale è infinitamente piú dolce il dare che il ricevere. Si diede a ramingare, solitario, nella campagna, addestrandosi al misterioso linguaggio delle creature minuscole o imponenti, esili o maestose, fragili ed effimere o resistenti ed eterne, che popolano la natura disabitata dagli uomini, e che noi, nella nostra egocentrica angustia mentale e nella nostra inguaribile pigrizia psichica, definiamo inanimate o inintelligenti solo perché ci siamo sequestrati dal loro consorzio e ci siamo serrati alla loro ineffabile e suggestiva parola. Si chiuse nella solitudine agreste di San Damiano, a restaurare, con le pietre raccolte o donate nei dintorni, le cadenti mura della cappella. Sfidò impavido le ire del padre, rozzo e grossolano, cosí bruscamente deluso nelle speranze innalzate sull'avvenire cavalleresco del figlio. Prepose, con gesto ricco di geniale originalità, alla paternità fisica ed egoistica di Bernardone e agli oneri e ai diritti convenzionali da essa postulati, la paternità d'elezione e i vincoli liberamente riconosciuti col primo pezzente incontrato per via. E attese, nella preghiera e nella fiducia, la manifestazione suprema, che avrebbe dato al suo rinnovamento di coscienza l'espressione adeguata e il sigillo inconfondibile.

Ed essa venne. La «conversione» di San Francesco non poteva essere l'adesione intellettuale riflessa ad una fede religiosa

per l'innanzi disconosciuta. Egli non aveva mai rinnegato il simbolo del suo battesimo, e non si era mai pubblicamente allontanato dalle pratiche devozionali dei suoi conterranei. Le sue esuberanze giovanili non erano nulla di piú grave e di piú indecoroso di tutto quello che ogni Chiesa ufficialmente costituita perdona generosamente alla sua gioventú. Se, reduce da Spoleto, il figlio di Bernardone aveva cosí violentemente rotto le consuetudini della sua esistenza, sfidando il sogghigno dei suoi amici della vigilia e le escandescenze volgari della sua famiglia, non era stato di certo per un arricchimento laborioso delle sue nozioni teologali o per un proposito imperioso di raggiungimento della perfezione attraverso le forme codificate dell'ascesi monastica, di cui pure lassú, sulla vetta del Subasio, il cenobio benedettino gli offriva, se non la pratica reale, senza dubbio la formulazione teorica completa. Francesco si è convertito piuttosto il giorno in cui, di contro a tutto il ciarpame vuoto e pesante delle convenzioni umane, delle menzogne sociali, delle ipocrisie sanzionate, dei gretti interessi materiali, che avvelenano le anime, offuscano i rapporti fraterni, stravolgono e contraffanno le leggi spontanee e primitive della vita associata, ha riguadagnato, di questa vita associata, l'economia spontanea e il tessuto elementare, nel precetto dell'amore e nel dovere del pronto, sorridente sacrificio. Quel giorno, annullando la artefatta inversione di valori che è alle scaturigini e alla base della associazione pubblica ed economica degli uomini, ed invertendola a propria volta, ha ritrovato

la genuina gerarchia di valori imposta dalla vita cosmica ad una creatura ragionevole, che sogni di attuare, nella pienezza delle sue energie specifiche, il proprio spirituale destino.

La scena, che in quell'alba di primavera del 1206, svolgendosi alla presenza del popolo chiamato ad assistere sulla piazza di Santa Maria al giudizio del vescovo sul ricorso frapposto da Bernardone contro la discola insubordinazione dilapidatrice del figliuolo ribelle, riempí di stupore gli assisiati, quando Francesco riconsegnò al padre fin l'ultimo suo indumento, stette a simboleggiare l'esodo del «convertito» da tutte le divise dell'umana convenzione, per assumere, nella nudità della natura, la insegna della fraternità semplice che attende, fra gli uomini, l'assistenza amorevole del provvido Padre dei Cieli. Francesco, tornato primitivo pur con tutte le finezze del piú progredito senso umano e sociale, ripristinava cosi, in pieno, la *metànoia* evangelica.

Molti anni piú tardi, riandando con il pensiero alle espressioni prime del suo rinnovamento religioso e affidandone il ricordo al suo *Testamentum,* perché esso servisse di monito ai suoi degeneri e tardigradi seguaci, Francesco ne delineava incisivamente il contenuto e la natura, individuandone il momento saliente: «Ecco come al Signore piacque di portar me, Francesco, sulla via della penitenza. Poiché, essendo io tuffato nella colpa, mi ispirava una invincibile e nauseabonda ripugnanza lo spettacolo di un lebbroso. Ebbene: il Signore mi portò in mezzo ai lebbrosi ed usai con loro con sentimenti di misericordia. Quando mi allontanai

da loro, constatai che quanto fino a quel momento mi era parso sgradevole, mi si era trasformato in fonte copiosa di dolcezza e di gaudio spirituale e materiale. Allora fui preso da inquietudine e ben presto rinunciai al secolo». Il peccato era cosí designato dal Poverello, al declinare della sua trionfale carriera, come lo stato dell'animo incapace di compatire le ripugnanti abbiezioni dei fratelli. E la conversione era stata tutta per lui nella improvvisa attitudine a scoprire fonti di gioia, là dove la delicata e permalosa suscettibilità delle convenzioni sociali trova motivo di vergogna e di fastidio. Ma simile attitudine a ritrovare l'accheta-mento di tutte le discordanti volontà, che l'uomo porta nel grembo della sua composita vita interiore, non può essere acquistata se non ci si spogli, fino all'ultimo velo, delle artificiose imposizioni, delle deformanti valutazioni, delle egoistiche preoccupazioni, di cui si intesse la vita stereotipata e convenzionale degli uomini. Nell'umile costume dei contadini che egli incontrava ogni giorno lungo i sentieri assolati della sua vallata, Francesco, spasimante d'amore per la Madonna della sua nuova gioia e del suo improvviso desiderio, iniziava, al canto del suo irrefrenabile tripudio, una esistenza ricolma di impreveduto. La integrale rinuncia nella povertà e nell'abnegazione gli dischiudeva il dominio del piú accessibile e sconfinato godimento. Una palingenesi cosí appariscente e cosí clamorosa sollevava, nella vita spirituale e religiosa del secolo decimoterzo incipiente, una serie di problemi che investivano da presso cosí le decisioni del «convertito»

come gli atteggiamenti eventuali dei rappresentanti della disciplina ecclesiastica al suo cospetto. Francesco, indipendentemente da ogni formulato e confessato proposito, dovette esser tratto a domandarsi se l'ideale di vita che gli era apparso prodigiosamente come la realizzazione perfetta della libertà e della gioia nell'amore e nell'abnegazione, potesse essere attuato nel claustro della sua solitudine o non dovesse automaticamente chiamare dei compartecipi e dei fratelli. D'altro canto, era nell'aria la sensazione diffusa che la contaminazione dei valori trascendenti con quelli perituri, del sacro col profano, della terra col cielo, della luce con le tenebre, della politica con la religione, fosse giunta, intorno, ad uno di quei livelli supremi, nei quali la salvezza non può scaturire che da un rinnegamento integrale di tutti gli idoli universalmente celebrati, e da una reviviscenza prepotente della letizia mistica, che è nella comunione immediata con Dio, con le cose, con gli uomini, al di là di ogni tradizione costituita e di ogni convenzione riconosciuta. Altri, prima di Francesco, avevano tentato di dare espressione concreta al disagio gravoso in cui la ibrida costituzione politico-religiosa della Chiesa, tratta dalla mole stessa dei suoi interessi e dal groviglio delle sue interferenze terrene a tutti gli adattamenti e a tutte le complicità, gettava gli spiriti piú sensibili e le anime piú timorate. Ma il superamento delle barriere concettuali e disciplinari, in cui la tradizione e l'istinto di conservazione cercano di tenere frenato e mortificato lo spirito fermentante della libertà cristiana,

non era stato in essi deciso e trionfale. Non aveva cioè raggiunto quella stupenda condizione di assoluta ed olimpica tranquillità, nella quale non appare piú necessario insorgere positivamente contro le forme consuetudinarie della mediocrità spirituale per abbatterle, ma appare invece sufficiente svuotarle di contenuto, nell'atto stesso in cui si accettano o si tollerano. Poiché la regola infallibile per oltrepassare le tradizioni legalistiche e farisaiche, quando esse son divenute piú accerchianti e soffocatrici, consiste nel proclamarle intangibili e nell'ostentare ad esse rispetto, proprio nel momento in cui se n e trafuga il contenuto spirituale e se ne trasferisce piú in alto la virtú edificativa. Il buon senso umbro doveva premunire Francesco dalle sterili ed esteriori impugnazioni antiecclesiastiche di Pietro Valdo, e proprio per questo doveva assicurare al suo messaggio piú profonde ripercussioni e piú vaste risonanze.

Dopo avere restaurato San Damiano, il figlio di Bernardone, ormai ben noto in tutto il contado per le eccentriche manifestazioni del suo improvviso fervore religioso, si accinse a riattare, col medesimo sistema di accatto, la piccola cappella di Santa Maria della Porziuncola, sui margini del bosco della piana sottostante. Fu lí, in una mattina del febbraio del 1208, che il passo evangelico recitato dal celebrante nella messa di San Mattia sembra fargli concepire la prima idea di un proselitismo vivo ed operoso: «Andando per il mondo, predicate, annunciando il Regno dei Cieli è imminente. Curate i malati; infondete nuova vita ai

cadaveri; mondate i lebbrosi; cacciate i demoni. Gratuitamente riceveste, gratuitamente date. Non possiederete oro o argento o rame nelle vostre cinture: né porterete bisacce nel vostro cammino, né due tuniche, né sandali, né bastone. Riposate tranquilli: ogni lavoratore trova il suo nutrimento».

La consegna dell'Evangelo è netta e perentoria. Quando si è imparato una volta a toccare nel supremo abbandono alla benevolenza del Padre l'àpice della letizia interiore; quando si è gustata la voluttà di cui è generosa dispensiera la vita, vissuta nella leggera e agile rinuncia al carico di tutte le preoccupazioni e di tutta la sapienza antiveggente del calcolo mondano; non ci si può piú arrestare ad un godimento individualistico e ad una utilizzazione egocentrica del tesoro scoperto. Fiorisce allora spontaneo sulle labbra l'annuncio che avverte della prossima rivelazione della giustizia di Dio, sgorga irrompente dal cuore il bisogno di rintracciare su ogni volto il profilo del fratello, semicancellato e semisepolto dalla logorante contraffazione delle competizioni terrene; pullula il desiderio di associarsi ad altri nella partecipazione concorde alla gioia conquistata, della cui sopravvivenza gli altri sono strumento e condizione.

Francesco non esitò piú ad accogliere compagni coloro che ad Assisi e nei dintorni avevano ricevuto piú sconvolgente l'impressione della sua inaudita rinascita. E quando li ebbe con sé, animati dal medesimo spirito di povertà e di rinuncia, decisi a vivere spensieratamente alla giornata, affidati al loro quotidiano

lavoro e alla permanente sorveglianza del Padre, scelse, per la loro vita spiritualmente associata, una schematica disciplina. L'attinse, naturalmente, dal Vangelo: da quegli incisi sconcertanti e sublimi, nei quali Gesù ha concentrato e formulato per i millenni la consegna dell'apostolato del bene, fra gli uomini consunti dalla divorante avidità del guadagno e dalla folle cupidigia della floridezza bestiale: «Se vuoi essere perfetto, va', vendi quanto possiedi, dàllo ai poveri; ti garantisco in cambio un vistoso tesoro in Cielo, e, su, mettiti alla mia sequela... Non prendete nulla per il vostro viaggio: non bastone, non bisaccia, non pane, non denaro, non due tuniche. Entrate nella prima casa in cui v'imbattete e di là riprendete, sorridenti, il vostro cammino! Quando vi càpiti d'essere male ricevuti, allontanandovi di là scuotete dai vostri piedi la polvere che vi si è rappresa: onde sia testimonianza contro di loro». – E i discepoli se ne andarono di villaggio in villaggio, divulgando dovunque il lieto annuncio e guarendo i malati... – «Se qualcuno mi vuol seguire, rinunci audacemente a se stesso, assuma volonterosamente la croce e mi segua. Perché vi dico che chi vuol salvare la propria vita, deve perderla: e chi la perde la ritrova». L'esiguo manipolo su cui l'esempio di Francesco aveva esercitato piú potente efficacia non si sgomentò alla consegna aspra e disarmante. C'è un limite massimo nel programma di devozione all'ideale, toccando il quale par di dover toccare la paralisi e la morte; in realtà è a quel limite che trionfano la gioia e la vita. E vi sono ore storiche nelle quali

la stessa complessa e affaticante difficoltà dell'esistenza associata sembra sospingere verso le forme estreme della rinuncia come unico mezzo per una stupenda affermazione di vitalità e di benessere.

Ma la società nominalmente cristiana è sempre vissuta, nel suo secolare sviluppo, di una paradossale legge di contraddizioni vicendevolmente compensatrici. In virtú della quale, mentre essa ha costantemente bisogno dell'esempio vivificante di nuclei per i quali la perfezione evangelica non sia un ideale astratto contemplato e vagheggiato da lungi, bensí un precetto concreto e una norma inderogabile, dall'altra ha bisogno che tali nuclei o non escano dalle proporzioni di minoranze infinitesimali, viventi sui margini della grande collettività esteriormente credente, o non si atteggino a mentori troppo petulanti e a giudici troppo intransigenti degli accomodamenti, delle acquiescenze e delle transazioni ufficiali. Appena Francesco si trovò d'intorno un manipolo di amici, dominati come lui dall'ideale della libera povertà evangelica, impegnati con lui a riprendere, in integro, la foggia di vita del cristianesimo nascente, il problema pratico dei rapporti con le autorità supreme del cattolicesimo si impose per lui. Le testimonianze dei biografi canonici – che fanno a gara per dimostrare Guido degli Onesti, vescovo di Assisi, tutto tenerezza e benevolenza per i giullari del Signore, che cominciavano a disseminare per i domini della sua giurisdizione il messaggio lumi-

noso della predicazione neo-testamentaria: «pace e gioia» – lasciano alquanto dubbiosi. Se i benedettini del Subasio largheggiarono cosí prontamente nel concedere in godimento ai *poenitentes de Assisio* gli edifici sacri, sparsi nella vallata sottostante, e se i loro rapporti col vescovo appaiono sempre cosí tesi e cosí precari, non è azzardato il pensare che anche il nucleo dei francescani primitivi non incontrò, pieno e cordiale, il gradimento della Curia vescovile. Il movimento valdese contava per caso di stendere le sue propaggini nei vescovati dell'Umbria?

Francesco non esitò un istante. Con una di quelle mosse geniali e ardimentose, che sembrano proprio il retaggio degli spiriti piú lontani dalle anguste cure della sapienza mondana, volle affrontare direttamente il verdetto papale e prese, con pochi compagni, la via di Roma. Se dovessimo credere alle fonti canoniche della biografia del Serafico, non sarebbe stata quella la prima volta che egli discendeva dalle valli della Nera e del Tevere verso la capitale del cattolicesimo. Un quinquennio prima, proprio all'indomani del suo improvviso ritiro dalla spedizione militare di Gualtiero di Brienne, egli vi sarebbe venuto in pellegrinaggio e sui gradini della basilica vaticana, presi a prestito laceri indumenti di mendico, vi avrebbe provato, chiedendo l'elemosina in provenzale, l'acre godimento dell'abbiezione volontaria. Ma i biografi ufficiali amano moltiplicare i contatti del Serafico con la

Sede di Pietro, che probabilmente, invece, sono stati quelli indispensabili per il progressivo riconoscimento del grandioso proselitismo e della ardita disciplina dell'Ordine francescano.

Era la primavera del 1209. La politica sottile di Innocenzo III si trovava ad una svolta pericolosa. Un anno prima, di quella stagione, il Papa era uscito dal Laterano per raggiungere la città dei suoi antenati, Anagni. Ne era disceso in giugno e nella valle del Sacco gli era andato incontro Giovanni di Ceccano, con una scorta di cinquanta cavalieri equipaggiati di tutto punto. Dinanzi alla chiesa di Giugliano era stato ricevuto con solenne pompa dal suo antico cappellano Alberto, ora vescovo di Ferentino, e dal coro dei chierici osannanti il responsorio: *Tua est potentia.* Il cronista di Ceccano racconta: «Il séguito del Papa e dei cardinali ricevette in gran copia vettovaglie e foraggi: pane, vino, maiali, vacche, montoni, capretti, polli, oche, olio, avena. Nel pomeriggio, fino all'ora della cena, Giovanni fece giostrare i suoi soldati alla presenza del signor Papa». L'indomani Innocenzo si trasferiva a Piperno e di là a Fossanova, dove consacrava l'altar maggiore della nuova chiesa che i monaci cistercensi avevano fabbricato nel nuovo stile architettonico propagatosi con la riforma di Citeaux. Ivi ancora i rappresentanti del re di Sicilia, il giovanetto Federico, giunto ora appena all'età della pubertà, proclamavano, al suono delle trombe, conte di Sora il fratello del Pontefice, Riccardo. Dopo di che il Papa continuava il suo viaggio e a San Germano, al di là di Ceprano, dove i monaci di Montecassino erano

discesi ad ossequiarlo, teneva l'assemblea generale da cui sarebbe dovuta uscire la pacifica organizzazione dell'Italia meridionale. Innocenzo vi conferiva ai conti di Fondi e di Celano due comandi militari, analoghi a quelli gestiti dai rettori del Patrimonio. Essi avrebbero dovuto costituirsi cooperatori militari del re siculo e tutori dell'ordine pubblico nella regione. Da San Germano il Pontefice risaliva a Sora, trascorreva giornate di placido riposo autunnale fra i monaci di Casamari e vicino al vescovo di Ferentino, e ai primi sentori dell'inverno rientrava soddisfatto al Laterano.

Egli poteva lusingarsi di avere disposto la situazione pubblica in modo da scongiurare la minaccia che gravava allora come un incubo sul dominio pontificale: la fusione cioè della corona imperiale e dell'ex-reame normanno. Le manifestazioni di cordialità scambiate col giovanetto re siculo, nelle cui vene si era operato cosí enigmatico amalgama di sangue teutonico e di sangue celtico-latino, potevano costituire una garanzia per l'imminente esplicazione della politica meridionale. A buon conto, Innocenzo III poteva ormai, piú al sicuro da complicazioni, rimuginare il proposito di coronare imperatore a San Pietro Ottone di Brunswick.

In quel momento di incerta bonaccia il manipolo dei *poenitentes* di Assisi, con in mano pochi versetti evangelici e una laconica professione di sudditanza alla Sede di Pietro, veniva a chiedergli

udienza e sanzione. Un linguacciuto cronista benedettino inglese, Matteo di Parigi, ha raccontato l'incontro con un realismo grafico pieno di sottintesi: «Il Papa si arrestò dapprima a riguardare, in Francesco, il costume deforme, l'aspetto spregevole, la barba prolissa, i capelli incolti, le sopracciglia ruvide. Poi si fece recitare la sua domanda e, trovatala di impossibile attuazione, lo rimandò bruscamente, dicendo: – Senti, fratello, va' a cercare una mandra di porci, con i quali mi sembra tu debba, piú facilmente che con gli uomini, accomunarti. Dimènati bene con loro nel brago e consegna ad essi la Regola che hai compilato. Assolverai cosí il còmpito della tua predicazione. – Udito ciò, Francesco, a testa bassa, se ne uscí, e, trovati dei maiali, si avvoltolò con loro nel fango, finché tutto ne fu inzaccherato. Allora si ripresentò al cospetto della Curia pontificia, e chiese al Papa: – Signor mio, ho adempiuto il tuo comando: ora, ti prego, esaudisci la mia supplica –». Naturalmente il cronista inglese non ha affatto l'aria di avere ricavato da autorevoli fonti i suoi grossolani per quanto pittorici ragguagli. L'accoglienza di Innocenzo agli strani postulanti non deve essere stata di certo cosí dura e sconveniente, quantunque la scena di Francesco che prende alla lettera il monito pontificale e nella semplicità dell'assoluta obbedienza vince le prevenzioni curiali, s'inquadri benissimo nei gesti abituali del Serafico. Probabilmente Giotto si è ispirato molto piú felicemente alla realtà quando, nella basilica superiore di Assisi, ha di-

pinto sul volto di Innocenzo, che ascolta la richiesta di Francesco, i segni dello stupore incredulo e dell'attenzione sconcertata. I biografi ufficiosi, del resto, pure interessati a dipingere il primo incontro del «Poverello» col fasto romano in maniera da riuscire in pari tempo graditi e favorevoli a Roma, e propizi alle prime sorti dell'Ordine, si limitano a riportare che, dopo un primo istante di diffidenza, il Pontefice rimandò i penitenti con una autorizzazione provvisoria a vivere la loro vita ed annunciare la dottrina morale del cristianesimo, rimandando l'approvazione ufficiale della rudimentale Regola, cosí difforme da quelle da secoli vigenti nella Chiesa, a quando l'esperienza ne avesse dimostrata l'applicabilità in armonia con la disciplina ecclesiastica e le leggi della convivenza sociale. Può supporsi che il Papa di Segni, tutto assorbito dalle incombenze immani della sua politica europea, non riuscisse né pure a valutare convenientemente la grandezza della richiesta sottopostagli dal gruppo esiguo dei poveri di Assisi. Ad ogni modo, quel giorno ch'egli li rimandò con gesto fra stanco ed incredulo, alla loro solitudine spoletana, egli non ebbe davvero coscienza di avere autorizzato il piú superbo tentativo di rinnovamento della prima vita evangelica, che da tredici secoli la società cristiana si fosse permesso.

Francesco non si era ripromesso di piú dalla Curia. Nel suo testamento, dopo esperienze amare e perigliose che non dovettero di certo alterare o correggere i suoi sentimenti primitivi, egli

avrebbe un giorno imposto con severità ai suoi seguaci: «Interdico perentoriamente, per obbedienza, a tutti i fratelli, in qualsiasi luogo essi risiedano, di chiedere Bolle alla corte di Roma, sia direttamente, sia indirettamente, col pretesto di favorir chiese, conventi, o di impetrare permessi di predicazione. Non ne chiedano né pure per la loro protezione personale. Se in qualche località non saranno ricevuti, se ne vadano altrove, per far penitenza, con la benedizione di Dio». E nello *Speculum Perfectionis* è registrato, in quella forma paradossale che cosí spesso nella realtà dello spirito è l'unica che si attagli alla verità, un suo aforisma, secondo il quale il miglior privilegio è quello di non ambirne alcuno. Innocenzo gli permetteva di vivere con gli amici, come la vocazione dell'animo aveva loro suggerito. Ne erano beati.

La primavera della disciplina francescana va proprio circoscritta a quel brevissimo periodo di tempo nel quale, avendo ottenuto da Innocenzo il consenso orale al proposito della piú aderente imitazione evangelica, il piccolo stuolo di *minores*, reduci da Roma, assaporò lungo la Salaria la dolcezza della vita associata nella gioia e nell'abbandono alla Provvidenza. Dal dí in cui la consegna dell'Evangelo gli era apparsa in tutta la sua portata, attraverso la lettura della liturgia, nella cappella della Porziuncola, Francesco aveva sognato di rinnovare nella sua interezza l'esperienza neo-testamentaria in seno ad un nucleo di fratelli che, traendo i mezzi di sussistenza dal loro occasionale lavoro o dalla elemosina randagia, abbandonandosi alla buona ispirazione della

loro quotidiana chiamata, disseminassero intorno a sé, con l'esempio e con la parola, il senso dell'ideale cristiano e la coscienza del dovere unico della scambievole solidarietà nell'amore e nel perdono. Al cospetto del Pontefice non aveva esitato a proclamare che lui e i suoi compagni avevano pure il diritto di assidersi alla mensa del Signore, essi figli legittimi del Signore e dell'idealità evangelica, dal momento che vi avevano diritto di cittadinanza i bastardi, i figli cioè che il Signore aveva avuto dalla transazione curialesca con le potenze terrene. Ora, per la prima volta, egli poteva, con una sufficiente investitura, svolgere in pieno il suo destino. La valle della Nera e la valle spoletana dovettero apparirgli piú ridenti che mai. E nel servizio fraterno, nell'umile lavoro fra tutti i compagni incontrati per via, egli dovette sentire, in tutta la sua raggiante bellezza, la verità che avrebbe un giorno d'inverno affidato piú tardi, sulla via algida di Perugia, al beniamino della sua compagnia, Frate Pecorella: che la perfetta letizia, la *charà* del Nuovo Testamento, non è nella scienza, non è nel fasto, non è né pure nella santità e nella virtú taumaturgica, è bensí unicamente nella capacità inesauribile di affrontare ogni contumelia ed ogni dileggio, per riversare, con imperturbabilità inalterabile, la piena del proprio sorridente amore sui fratelli.

Sicuri ormai del loro avvenire, Francesco e i suoi amici scelsero come loro domicilio la casupola semidiroccata chiamata Rivotorto, nella piana di Assisi, sul margine del torrente che scende

dal Subasio, la quale, già adibita a lebbrosario, era stata abbandonata dai Crocigeri quando avevano costruito il nuovo ospedale di San Salvatore delle Pareti. Il luogo dové sembrare particolarmente acconcio ai reduci dall'approvazione del Pontefice. Rispondeva infatti in pari tempo al loro desiderio di povertà e di solitudine e al loro proposito di trovarsi in prossimità di centri abitati e di luoghi di lavoro, dove fosse consentito trovare l'impiego necessario al loro quotidiano mantenimento e spiegare efficacemente l'opera del cristiano apostolato. Essi eran tutti là quando Ottone IV passò con il suo fastoso corteggio per raggiungere sulla contigua strada che scende da Perugia, Roma, dove l'attendeva l'incoronazione imperiale. Francesco, racconteranno piú tardi le sue memorie biografiche, non se ne diede per inteso, se non per mandare uno dei suoi piú umili compagni ad ammonire il sovrano della caduca fragilità delle cose umane. Può darsi che il particolare del messaggero spirituale e del suo monito costituisca una aggiunta leggendaria. Ma quel che quadra perfettamente col carattere di Francesco e col suo programma è l'indifferenza olimpica dei rifugiati di Rivotorto al cospetto della grandiosità pomposa con la quale l'imperatore teutone si avviava a ricevere, sulla tomba di Pietro, la incoronazione della sua potestà imperiale. Fedele alla prescrizione neo-testamentaria, Francesco sapeva molto bene che ai Cesari della terra il cristiano non ha da dare altro in restituzione che il conio della loro moneta e l'indifferenza della propria anima, che è esclusivamente di Dio.

La popolazione circostante scorgeva questa rara e stupenda insensibilità dei «penitenti» di Rivotorto all'armeggìo fastidioso e logorante di tutte le rivalità e di tutte le ambizioni umane, e sentiva sempre piú intensa l'ammirazione per la loro semplice vita, nutrita di disinteresse, di letizia e di prontezza ad ogni utile servizio. In qualcuno la meraviglia cedeva il posto al desiderio della effettiva sequela. L'esiguo nucleo dei fratelli allargò cosí, rapidamente, le fila della sua conquista.

A due anni di distanza dal primo ritorno da Roma, il gesto invadente e screanzato di un contadino, cercante rifugio alla sua bestia, cacciava i *minores* dall'umile ospizio di Rivotorto. Francesco allora scelse a nuova sede della comunità, che si andava ampliando intorno a lui, la cappella della Porziuncola, dove prima aveva risuonato ai suoi orecchi il monito evangelico al proselitismo e dove egli si apprestava a costituire il centro della sua pietà e della sua idealità religiosa. Ma una sede non doveva servire, al menestrello di Madonna Povertà e ai suoi amici di canto e di ventura, che come luogo di periodico ritrovo, come centro della loro fraternità, come focolare di rifornimento al loro fervido entusiasmo. Il primitivo ideale di Francesco non fu già quello, come aveva creduto di poter sognare l'ingenua erudizione del Wadding, di disseminare e moltiplicare minuscoli cenobi: fu piuttosto quello di formare un nucleo di fratelli, che, condividendo solidalmente l'ideale dell'assoluto rinnegamento, realizzassero un'esperienza normativa, da cui potessero pullulare, su vasta cerchia,

considerevoli ripercussioni religiose. Il suo ideale si andava ora felicemente concretando. Liberi da ogni impaccio di interessi mondani; pronti ad andare dovunque ritrovassero il compenso del loro lavoro e del loro messaggio; sciolti da ogni vincolo di soggezione a consuetudini e a convenzioni; costituiti nella piú agile e serena autonomia spirituale; i *minores* hanno iniziato la loro propaganda di gioia e di riconciliazione fra i fratelli. I frutti del loro apostolato, che nulla ha di comune con le burocratiche mansioni del clero parrocchiale e con le contaminanti ingerenze pubbliche della gerarchia, si rivelano subito pingui e preziosi.

Innocenzo III aveva autorizzato la loro propaganda morale. Francesco si avvalse immediatamente della romana concessione. E nei giorni del suo ritiro a Rivotorto egli iniziò la sua predicazione. Umile e dimessa, questa non mendicava effetti oratori e non copriva con l'orpello della forma studiata l'assenza di un contenuto profondo e vivo. Sulle labbra del Serafico era la sua anima che si effondeva, celebrando la bontà del Padre, il mistero dell'universale riscatto, la legge del fraterno amore. Chi ascoltava il suo messaggio, sarebbe stato imbarazzato a riferirne le parole e a ricostruirne la trama, ma sentiva che qualcosa ne era rimasto, indelebilmente, negli strati nascosti della propria coscienza e che sarebbe stato impossibile, da allora in poi, disperderne l'eco o cancellarne la impalpabile impressione.

Un giorno, fra gli altri, Francesco era salito a predicare a San Ruffino, la chiesa del suo battesimo. La popolazione d'Assisi sentiva il fascino suggestivo del giovane predicatore, di cui tutti ricordavano le numerose gesta e la strepitosa conversione. Al cospetto dei suoi concittadini, testimoni della sua trascorsa vita mondana, il figlio di Bernardone trovava accenti piú accorati e raggiungeva toni piú patetici. Una squisita comunicazione spirituale si stabiliva cosí fra lui e il suo uditorio, e da essa, di rimbalzo, Francesco ricavava una piú intensa capacità di dare espressione alle sottili virtú della sua commozione religiosa. In mezzo al popolo ascoltante si trovava una nobile giovanetta diciottenne, a nome Chiara. Francesco parlava della gioia che è nella rinuncia, della pace che è nella abnegazione, della felicità che è nell'unione delle eroiche idealità evangeliche.

Nessuno potrà mai dire qual tumulto di emozioni la voce armoniosa di quegli che per anni aveva riempito le vie di Assisi con i canti della sua spensierata perizia trovadorica, suscitasse nell'animo della fanciulla. Ma la storia sa che con quella predica Francesco guadagnò al suo programma la piú eroica seguace, e che quel giorno fu segnato il destino di colei che doveva con piú salda tenacia mantenere fede, fino alla morte, al programma dell'assoluta povertà, esposto, attraverso il successo stesso dell'Ordine, a cosí dure e mortificanti traversie. Pochi mesi piú tardi, nella notte tra la domenica delle Palme e il lunedí santo del

1212, Chiara fuggiva di soppiatto dal castello paterno, per raggiungere alla Porziuncola i fratelli della sua nuova e spirituale famiglia. E là, sui margini del bosco da cui erano circondate allora la minuscola cappella e le capanne che i *minores* si erano costruite per la loro quiete e la loro contemplazione, li trovò in gruppo che l'attendevano, pronti ad accompagnarla, con i ceri accesi e fra i canti liturgici, all'altare, dove Francesco compí il rito che doveva costituire il suggello del loro amore e della loro reciproca promessa: le recise le chiome. Era la perfetta dedizione dello spirito: e di tutte le dedizioni, ebbe il brivido amaro insieme e ineffabilmente gioioso. Sulle pendici del Subasio, in quel crepuscolo incerto di primavera, i cespugli del biancospino aprivano timidamente le prime corolle al sole. Francesco, che aveva, secondo il consueto, operato sotto l'impulso spontaneo della sua semplicità irriflessa e del suo entusiasmo di primitivo, dovette stentare un poco a trovare alla sua nuova conquista una sede sicura. Ancora una volta i provvidi benedettini del Subasio vennero in suo soccorso, concedendo l'umile rifugio di San Damiano, dove Francesco aveva dato libera effusione alla piena del suo sentimento di convertito, dove aveva cercato un nascondiglio per sottrarsi alle ire furibonde del suo padre irritabile e manesco, dove aveva esercitato la prima sua vocazione di restauratore della casa del Signore, dove infine la voce del Cristo martire aveva piú sonoramente parlato al suo cuore. Ivi Chiara, con le compagne che pre-

sto la raggiunsero, doveva rimanere per lunghi decenni ostinatamente avvinta alla volontà del suo maestro e ivi questi, poche settimane prima della sua dipartita, avrebbe sciolto il canto della sua immensa tenerezza per le creature tutte di Dio.

Ma Chiara non fu il solo insigne acquisto di Francesco nei primi anni del suo dimorare alla Porziuncola. Sebbene la memoria leggendaria abbia avvolto di un velo che non è meno fitto perché piú ricco di prodigioso, quel periodo dolce e laborioso delle origini francescane – le gestazioni delle primavere spirituali hanno sempre quella fisionomia di «apocrifa» ineffabilità che si conviene ai procedimenti misteriosi dello spirito – tutto induce a pensare che furono quelli gli anni del piú fruttifero proselitismo e del piú contagioso fervore. La vita mobile e libera dei fratelli; il loro vagare spensierato; la loro ilare adattabilità ad ogni ambiente, ad ogni lavoro, ad ogni bisogno dei confratelli, fu il vento ispirato che portò in giro il polline della bontà francescana. D'ogni parte dovevano affluire al Serafico anime in pena, che, logorate dalla complessa difficoltà della vita, sopraffatte dalla pressione di un mondo tutto contesto di violenze legalizzate e di costrizioni burocratiche, anelavano affannosamente ad una foggia di esistenza, in cui riaffiorassero le violentate energie della libertà naturale e della istintiva gioia. Francesco le accoglieva sorridente. Non laboriosi tirocini erano imposti alla loro chiamata e non a discipline pesanti erano costrette le loro giornate. Affran-

catisi una volta per sempre, con gesto brusco e sicuro, dalla pesante servitú di tutti i legami terreni e di tutti gli interessi mondani, essi dovevano, per le aperte strade della terra, portare l'universalità del loro senso fraterno, l'altezza della loro imitazione evangelica. Il sembiante del padre che avevano incontrato alla Porziuncola, e che avrebbero, quando volessero, riveduto colà nei periodici convegni, doveva essere la norma onnipresente della loro condotta, l'immagine esemplare del loro quotidiano operare. Per tutto il resto, schivi di ogni cura per l'indomani, dovevano, come i fiori e gli uccelli, rifugiarsi sicuri nel seno provvidente del Padre dei Cieli.

Non è a credere, veramente, che la propaganda del Serafico si svolgesse sgombra di ostacoli e al sicuro da amarezze, delusioni, ostilità. Anche prima che il rapido divulgarsi del nuovo messaggio cristiano e il sorprendente costituirsi della fraternità dei cc minori», venendosi ad innestare automaticamente sul tronco delle preoccupazioni ecclesiastiche e dei problemi politici del tempo, sollevassero quelle apprensioni e quelle diffidenze che il menestrello del Signore avrebbe disarmato con la sua gioconda bonomia che nascondeva pure un cosí fermo e sagace proposito, non poteva uno sforzo tanto grandioso di rievocazione dell'esperienza evangelica primitiva non destare il ghigno beffardo dei sapienti del mondo, l'ostilità fredda e calcolata del fariseismo imperante, l'indifferenza gelida del mondo materiale

ed affaccendato. Francesco sentí piú volte, in fondo al cuore trepidante, la morsa acuta del dubbio, la depressione amara dello scoraggiamento. Una volta, specialmente, gli parve che le idealità da lui vagheggiate crollassero tutt'intorno, che, se pure era riuscito a guadagnare qualche amico affezionato e devoto, qualche anima datasi a lui fino alla consumazione di sé, il mondo riuscisse opacamente refrattario al suo sconfinato desiderio di affratellamento e di pace. Si domandò, sgomento, se non convenisse tralasciare bruscamente ogni forma di apostolato pubblico e darsi, nella solitudine, alla contemplazione di quel supremo Bene, di cui il mondo rappresenta il poema e la gloria.

Ma se i piú intimi seguaci si erano dati alla sequela di Francesco con l'abnegazione ilare e fiduciosa che le eccezionali esperienze della carità evangelica suscitano d'incanto, Francesco sapeva ormai di avere in loro altrettanti elementi integratori della sua intiera spiritualità, altrettanti cooperatori indispensabili della propria gioia, della propria tranquillità, del proprio destino. La vita associata in seno all' esiguo nucleo formatosi sulla sua idealità e sulla sua speranza gli aveva infuso, fin dai giorni della prima vita randagia sulla Salaria, al ritorno da Roma, una piú fine capacità di cogliere, nella natura e negli uomini, il volto santo di Dio. Egli non avrebbe piú potuto ormai prendere alcuna decisione senza interpellare i suoi compagni e senza chiedere il loro consiglio. Il proprio avvenire apparteneva ad essi nella stessa misura

che a se stesso. Nell'incertezza e nello smarrimento, chiese pertanto al fratello che si era raccolto in solitudine nel fitto del bosco circondante le Carceri e alla sorella Chiara a San Damiano, che lo illuminassero sulla via che il Signore voleva egli battesse. La risposta fu pronta ed imperiosa: non si curasse della indifferenza degli uomini; il nuovo Vangelo aveva bisogno della sua pubblica testimonianza. Iddio, per vie imprevedibili, l'avrebbe fatto fruttificare nel mondo. Francesco non esitò. Scese, viandante e seminatore, sulla via di Bevagna, e gli uccelli corsero in folla ad ascoltare il suo verbo ispirato: quasi a dimostrare che quando si chiudono le orecchie pigre e fatue degli uomini, sono innumerevoli nell'universo le creature che sanno bere e gustare l'annuncio della pietà e dell'amore.

Francesco ne fu tutto rinfrancato. E di incoraggiamento carismatico egli aveva ormai urgente bisogno. Col moltiplicarsi delle sue conquiste, si accresceva l'onere delle sue responsabilità e dei suoi rischi. La «conversione» di Francesco era stata, sostanzialmente, il brusco ritrarsi da quella perversa contaminazione di valori religiosi e di valori politici che costituisce il permanente pericolo cui è esposta l'economia della vita associata e che all'alba del secolo decimoterzo aveva toccato un eccezionale grado di gravità. Era stato un insigne successo l'aver ottenuto diritto di cittadinanza per il suo ideale di penitente nella società ecclesiastica, vigilata dalla Curia di Papa Innocenzo. Ma la costituzione e la fulminea propagazione della *fraternitas de poenitentia*, ispirata

dal miraggio di una diretta ed elementare riproduzione della vita neotestamentaria, dovevano logicamente por capo ad orientamenti collettivi che non si sarebbero potuti inserire senza originalità di risultati e senza imbarazzo di spostamenti sul movimento generale della politica realistica internazionale del tempo. Questa gravitava allora per intiero intorno al problema del Mediterraneo orientale, il qual problema, da piú di un secolo, aveva assunto la forma concreta del programma crociato.

Attraverso un rapido processo di deformazione e di deviazione, l'idealità che aveva suscitato i clamorosi entusiasmi del sinodo di Clermont del novembre 1095 si era impoverita e materializzata. All'ombra della grande e pura volontà di recuperare al cristianesimo i monumenti che videro la realizzazione storica dell'umano riscatto, avevano, in un secolo, prosperato tutte le basse avidità e i raffinati calcoli della politica europea. Lo stesso Pontificato perseguiva, attraverso la Crociata, un suo disegno realistico: contrapporre, anche in Oriente, alla potestà universale che l'Impero pretendeva di spiegare, la potestà universale della Chiesa. La scomparsa precoce di Enrico VI aveva schiantato di colpo il predominio imperiale in Levante. Innocenzo III, come abbiamo visto, si propose, fin dagli inizi del suo Pontificato, di restaurarvi in pieno il prestigio pontificale e di riassumere, vigorosamente, come i suoi predecessori, la direzione suprema della politica cristiana al cospetto del mondo musulmano. Nelle prime sue encicliche egli si impegnava solennemente a porre tutte le

proprie risorse al servizio della Terra Santa, chiamava alla riscossa la Cristianità perché non volesse permettere che gli Stati latini vivessero stentatamente in Oriente alla mercè dei loro nemici, assumeva sotto la sua tutela il regno di Gerusalemme.

Le deviazioni della quarta Crociata, che, partita per risalire dall'Egitto verso la Palestina, metteva capo alla conquista di Costantinopoli, mostrarono a chiare note quali interessi parassitari e grossolanamente egoistici e rapaci avessero ormai attecchito sul suolo della nobile divisa crociata. Costretto a far buon viso a cattivo gioco – non ci si espone impunemente a secondare gli uomini sulle vie delle loro umane cupidigie e i depositari dello spirito non possono mai illudersi di asservire le potenze della carne, condividendone e sanzionandone le terrene imprese – Innocenzo III pensò dapprima di poter far servire il nuovo Impero latino alla realizzazione della Crociata. Dovette presto disingannarsi. Si illuse anche che da esso potesse scaturire la unione delle Chiese. Vana speranza! Allora, considerando come definitivo ed irrevocabile l'insuccesso «cristiano», in ragione diretta del successo «politico», della spedizione del 1204, si accinse a preparare con ardore una nuova Crociata. Ma la situazione politica europea si offriva ai suoi piani molto meno favorevole che ai primi albori del suo Pontificato. In Germania divampava la lotta cruenta tra Guelfi e Ghibellini. Alla Dieta di Nordhausen, nel 1207, Filippo di Svevia non aveva potuto promettere altro al patriarca di Gerusalemme e al gran maestro degli Ordini militari che un sussidio

in denaro. In Francia, il Papa stesso aveva bandito la Crociata contro gli Albigesi concedendo a chi si arruolasse il medesimo perdono elargito ai salpanti per l'Oriente. La rivalità fra Filippo Augusto e Giovanni Senzaterra assorbiva in pieno le forze dei due sovrani. Dovunque era Crociata: e dovunque il grande perdono sanzionava il reciproco massacro. In Spagna, costituiva un assicurarsi il perdono di tutte le penalità della colpa entrare in guerra contro gli Almohadi. In Francia, il grande condono era garantito ai combattenti contro gli Albigesi. In Inghilterra, eran Crociati gli impugnatori e gli insorti contro Giovanni Senzaterra. In Prussia, la Crociata era proclamata contro i pagani: a Costantinopoli contro i Greci. Alla fede di Dio, dove mai trovar le forze da lanciare al ricupero della Terra Santa? E, piú genericamente, dove mai scoprir cristiani, che si fossero sovvenuti del precetto neotestamentario: «col bene occorre vincere il male», e della minaccia immancabile: «chi pon mano alla spada, di spada morirà»?

Mentre in nome di presunte idealità religiose si perpetravano cosí i piú crudeli misfatti della politica realistica; mentre, in vista della liberazione dei luoghi che avevano visto la pacifica apparizione del Signore della pace e dell'amore, si chiamavano gli uomini al piú crudele repentaglio; mentre, col pretesto di una vigilanza ortodossa che copriva col sacro le ingorde rapacità dello sfruttamento sociale, si era ridotta l'Europa ad un carnaio; una vera professione evangelica non poteva consentire altro, proprio come alle origini, pur dinanzi al beffardo sogghigno del mondo,

che il còmpito del proselitismo inerme e della propaganda pacifica. Ecco l'ideale ardimentoso cui Francesco mirò, partecipando alla Crociata. Il suo programma si rivelava cosí antitetico a quello dell'Ordine coetaneo, che nasceva intimamente legato ad una campagna militare, cui l' ortodossia serviva solo di tempestivo spunto e di comodo riparo.

Se la prima costituzione dell'*ordo de poenitentia* dei *minores de Assisio* aveva implicato un rovesciamento completo dei criteri con i quali l'ufficialità ecclesiastica credeva di tutelare gli interessi del cristianesimo, salvaguardando invece, nella politica interna, i suoi interessi terreni, l'opera pubblica della *fraternitas* prometteva di riuscire non meno rivoluzionaria. Partecipando alla Crociata, col proposito ben definito di non cooperare ad imprese militari e di non avvalorare affatto con accampate giustificazioni religiose le opere demoniache della violenza e della sopraffazione, bensi di spiegare azione di pura e inerme predicazione evangelica, della quale il risultato piú probabile che ci si potesse ripromettere era il martirio, Francesco e i suoi compagni sovvertivano tacitamente la concezione ufficiale e corrente della Crociata stessa. Essi elevavano un rimprovero ed un ammonimento contro quanti, invece di guadagnare con la bontà e con l'esempio infedeli a Cristo, credevano di poter cristianamente organizzare spedizioni belliche per occupare territori, abbattere città munite, disperdere eserciti, trucidare nemici. La sorridente umiltà del Se-

rafico spezzò qualsiasi reazione al suo audace e incontenibile ardimento: ma contro di questo non dovettero essere poche e fiacche le opposizioni in Curia.

L'11 novembre 1215, festa di San Martino, come abbiamo già raccontato, Innocenzo III inaugurava nella basilica lateranense il duodecimo Concilio ecumenico. Dall'alto del suo trono, dominando la folta assemblea, dopo aver intonato a voce spiegata il *Veni creator*, pronunciava un sermone, a motto del quale sceglieva le parole del Cristo: «Mi son logorato nel desiderio di consumar con voi questo banchetto pasquale, prima della mia passione». Riccardo di San Germano ci ha conservato per intiero il tenore dell'omelia. Il Pontefice vi insiste reiteratamente sul duplice scopo del Concilio: la riforma della Chiesa universale e la liberazione dei Luoghi Santi. La Crociata è il tema che gli sta piú a cuore.

Il Concilio si preoccupò fra l'altro di vietare la costituzione di nuovi Ordini religiosi, che creassero nuovi tipi di Regole monastiche. Sicché le sue decisioni sembrò dovessero investire molto da presso l'opera e gli ideali di Francesco d'Assisi. Ma questi non sembrò darsene eccessivamente per inteso. Le forti vocazioni cristiane, anche se animate dalla piú solida volontà di non turbare con audacie intempestive la quiete e l'uniformità della disciplina associata, non si lasciano, nel loro cammino fatale, frastornare

od arrestare dai provvedimenti della sapienza umana. La resistenza passiva è la legge della loro chiaroveggente pertinacia e del loro sicuro successo.

Che però l'intimo e irriducibile contrasto fra la concezione «curialesca» e quella «francescana» della Crociata si fosse fatto piú aperto e piú appariscente risulta dalle parole, altrimenti enigmatiche e incomprensibili, con cui il cardinale Ugolino, nel 1217, tratteneva a Firenze Francesco, in procinto di traversare i monti. Egli avrebbe voluto andare a predicare la pace e il perdono in Francia, dove la Crociata contro gli Albigesi era rapidamente degenerata in una barbara repressione e in una iniqua usurpazione. «Fratello mio», gli disse amorevolmente il cardinale sagace, che aveva intuìto quale mirabile apporto l'ideale francescano avrebbe elargito alla Chiesa, «non voglio che tu vada oltre monte. Vi sono, bada, molti prelati i quali ne trarrebbero facile e impressionante pretesto per gettare il discredito sulla tua religione (è il vocabolo che designa costantemente la fraternità spirituale costituita dal Santo) in seno alla Curia romana, mentre io e gli altri cardinali che ti vogliamo bene riusciremo molto più facilmente a proteggerti, se tu non uscirai dalla tua provincia». Che cosa mai avrebbero potuto dire in Curia contro Francesco i prelati ostili alla sua predicazione, se non che egli andava oltre monte a turbare col suo pacifismo cristiano la spietata e cruenta campagna antiereticale in Linguadoca?

Nel 1217 il Serafico obbediva alla prudente esortazione dell'accorto ed equilibrato cardinale. Ma nel 1219, perché non si mormorasse che la sua opposizione alle spedizioni militari nasceva da pusillanimità, egli era a Damiata. Fedele alla sua maniera evangelica di concepire il servizio della Croce fra gli infedeli, non si trovava là ad aizzare con i simboli della fede gli istinti sanguinari dei combattenti, come gli ecclesiastici che circondavano il legato papale. Egli non aveva che uno scopo da raggiungere: quello di presentarsi al cospetto del Sultano, per cercare di guadagnarlo unicamente con il proprio coraggio e lo spiegamento raggiante della propria fede. Ma prima di affrontare da solo la folle e mirabile impresa, Francesco aveva già dato a divedere il suo paradossale modo di concepire la Crociata, quando, secondo un particolare occasionalmente ricordato e nettamente riconoscibile pur attraverso il rifacimento leggendario della seconda vita che il Celanese ricavò dalle reminiscenze dei soci, volle sconsigliare energicamente i Crociati dal prendere le armi, riservando evidentemente solo alla parola e all'esempio il còmpito della conversione degli infedeli. Tommaso descrive Francesco aspramente combattuto fra il pungolo inquieto della sua coscienza, che lo stimola a chiamare i Crociati ad una comprensione esatta della natura del dovere cristiano, e il timore di essere considerato irrimediabilmente qual pazzo. Il fratello che lo accompagna lo

rassicura in una maniera ben strana: «Non ti curare dei vani giudizi degli uomini. Qualunque cosa tu faccia, non sarà da oggi che essi cominceranno a prenderti per alienato e per stolto».

Se tutto ciò è vero, se esiste realmente questo sottile ed irriducibile contrasto, piú pratico che teorizzato, fra la maniera in cui Francesco si raffigura il nucleo evangelico della Crociata e i piani della Curia, si comprendono e si spiegano adeguatamente parecchi fra i tratti essenziali dell'azione religiosa del Serafico, come anche parecchie delle sue mosse e delle sue manifestazioni devozionali, che appaiono a primo aspetto eccentriche e inconsuete. La tanto discussa indulgenza della Porziuncola, che fonti tardive ed inquinate vorrebbero far risalire al 1216, all'indomani cioè della morte di Innocenzo III, e la cui origine è avvolta in una oscurità cosí opaca e cosí imbarazzante, potrebbe essere un'arditissima contrapposizione francescana alla indulgenza crociata. Quel perdono insigne, garantito ai visitatori della piccola cappella nella piana di Assisi, che anticipa di ottantacinque anni il giubileo concesso da Bonifacio VIII ai visitatori delle basiliche romane, avrebbe potuto rappresentare, nella iniziale volontà di San Francesco, il concetto che non un viaggio transmarino per ambigui scopi politici e guerreschi merita la grazia del Signore, bensí la disposizione dello spirito a trovare nel primo tempio di Dio, e nella prima fraternità religiosa, la cancellazione della colpa e la purificazione per l'avvenire. Sta di fatto che da tutti i raggua-

gli accumulati piú tardi dalla corrente degli Spirituali per accentuare credito sul perdono della Porziuncola in contrapposizione ai privilegi elargiti da Roma alla grande basilica innalzata da Elia nella vecchia valle dell'Inferno, con il riferimento centrale ad una presunta concessione rilasciata in grande segretezza da Onorio III, non si riesce a cogliere alcuna sicura documentazione e non si afferra in alcun modo la verosimiglianza.

Piú genericamente ancora, l'intensa e accorata venerazione francescana per le scene piú umili e piú eloquenti della vita umana e della passione del Cristo, dal presepio di Greccio al Golgota della Verna, potrebbe aver costituito un grandioso tentativo mistico, diretto a purificare e a surrogare, nell'ambito della pietà cristiana universa, quella gara tutta materiale, artificiosa ed esteriore nel riscattare i luoghi del martirio del Cristo, che sospingeva in Levante a cosí inutili stragi. Da questo angolo visuale si comprenderebbe molto bene come nel 1217, inaugurandosi le grandi missioni francescane, che costituiscono il vero superamento evangelico del proselitismo armato, la missione d'Oriente, che era senza dubbio la piú ardua e la piú delicata, dato il divario incolmabile fra l'ideale di Francesco e quello della Curia, fosse affidata all'abile e sagace diplomazia di frate Elia, l'ex-maestro che aveva intuìto a pieno ciò che avrebbe potuto rappresentare lo spirito del Serafico, innestato su un piano di concrete e progressive realizzazioni. Sta di fatto ad ogni modo che, attuandosi anche qui questa legge della conquista attraverso le antitesi, in

cui è tutta la economia dell'azione portentosa svolta dall'esperienza cristiana nella storia, la maniera «paradossale» con cui San Francesco innestò la sua visione della pace evangelica e della solidarietà interconfessionale sul programma realistico della Crociata, sortí conseguenze imponenti, anche di pura indole politica e disciplinare. È proprio dall'epoca dei primi tentativi di evangelizzazione pacifica concepiti da Francesco che ha inizio l'opera delle grandi missioni cattoliche. Ed anche oggi, la custodia francescana di Terra Santa sta a testimoniare a suo modo il rivolgimento che la «follia» del menestrello umbro determinò nel grandioso sogno medioevale della conquista cristiana in Levante.

Ma le insignì innovazioni della libera spiritualità cristiana nel mondo delle tradizioni e delle discipline costituite non possono acclimatarsi senza provocare l'ostilità del misoneismo farisaico, di cui vive la massa di tutte le istituzioni sociali. Molti, in Curia, dovevano avere terribilmente a fastidio questa fraternità costituitasi intorno a Francesco, che non aveva sedi fisse e ordinamenti ben chiari, che girovagava liberamente per i Comuni e per le campagne d'Italia, praticando e bandendo il Vangelo in una maniera, che lasciava praticamente in non cale la gerarchia, i suoi poteri e le sue consuetudini. Pur professando esteriormente il piú devoto ossequio alle potestà sacerdotali, i *minores* sembravano voler nella Chiesa far parte per se stessi, unicamente preoccupati di rispecchiare quelle leggi dell'assoluta rinuncia, che la tradizione del cristianesimo postcostantiniano ha relegato nel

novero dei non necessari consigli. La predicazione minoritica, tutta soffusa di una intensa consapevolezza della legge dell'amore universale che è alle radici della rivelazione neo-testamentaria, doveva apparire a molti come un tentativo raffinato di neutralizzare quell'opera positiva della gerarchia curialesca che dovunque aveva affidato alle armi la sorte della minacciata ortodossia e del pericolante potere romano.

Ma in concreto non sembrava impresa agevole escogitare i mezzi acconci per spegnere nella nascente organizzazione francescana i serpeggianti focolai di indisciplina e per ridurne ad armonia con le direttive ufficiali il piano di lavoro e l'opera di propaganda. Come aver l'aria di sollevare dei dubbi sulla correttezza dottrinale e sulla bontà fattiva di chi, prendendo in mano le consegne piú ardue del Vangelo, ne faceva norma inderogabile della propria quotidiana esistenza? I piú benevoli patrocinatori di Francesco dovettero pensare che un unico mezzo esisteva per disarmare le apprensioni e le opposizioni della Curia: uniformare l'Ordine nascente ai tipi tradizionali delle regole ascetiche cristiane. Ma la bisogna offriva delle spinose difficoltà. Come scoprire qualcosa di comune tra associazioni monastiche nate dal proposito del risoluto abbandono del mondo e vissute mediante l'accumulazione crescente di terrene ricchezze, e una libera comunità di entusiasti e di sognatori, che prendeva alla lettera il precetto evangelico dell'apostolato randagio e del disinteresse as-

soluto? Aggiungasi che se v'erano nello spirito di Francesco volontà precisa e decisione incrollabile, eran quelle di apportare al mondo qualcosa di imponentemente nuovo, in nulla paragonabile al modello stereotipato delle ormai logore e inette Regole cenobitiche.

Non mancano invero indicazioni apodittiche di fonti per arguire la consapevolezza in Francesco della novità che la sua personale esperienza del messaggio neo-testamentario introduceva nello sviluppo della tradizione etica operantesi nella Chiesa romana. Nello *Speculum perfectionis*, in cui sono parecchie reminiscenze erratiche delle primitive memorie consegnate ai rotuli di frate Leone, c'è un capitolo il quale consente di cogliere una formulazione autentica del còmpito che Francesco si era assegnato nella vita religiosa del suo tempo. Il Serafico si abbandona ad una concitata rampogna contro quei «*fratres sapientes et scientiati*» che vorrebbero ridurre la sua disciplina, sgorgante unicamente dal fuoco di una forte passione mistica ed umanitaria, ai tipi tradizionali, delle Regole benedettina, agostiniana e cistercense. «Fratelli miei, fratelli miei», egli esclamava, «il Signore mi chiamò perché marciassi sulla via della semplicità e della umiltà: questa via ha additato in modo indubitabile a me e a coloro che mi vogliono credere ed imitare. Voglio pertanto che non mi nominiate alcuna altra Regola: non quella di San Benedetto, non quella di Sant'Agostino, non quella di San Bernardo, non un'altra foggia qualsiasi

di vita, che non sia quella misericordiosamente mostratami e donatami dal Signore. Il quale mi disse di volere che io fossi un nuovo patto nel mondo, e non volle condurci per altra via se non per quella rappresentata da questa scienza. La vostra scienza invece e la vostra sapienza saranno confuse da Dio: onde ho fiducia nei castaldi del Signore, i demoni, per mezzo dei quali Dio vi punirà». La mitezza e la condiscendenza abituali dello squisito *Joculator Domini* cedono improvvisamente il posto ad una corrucciata irritazione, sol quando egli vede minacciato da anguste preoccupazioni intellettuali o disciplinari il suo sublime miraggio evangelico.

Qual valore pertanto avrebbe egli potuto assegnare ai tentativi, da qualunque parte venissero, di codificare e di stilizzare in aride formule prescrittive quella che ai suoi occhi doveva essere e restare una pura attitudine di spiriti, votati all'ideale dell'universale fraternità nella pace e nella gioia? Il codice della perfezione, quale egli aveva vagheggiato e quale voleva fosse con pari fervore bramato dai suoi amici, era, tutto, nei pochi incisi neotestamentari che egli aveva sottoposto all'esame sbigottito di Innocenzo III. Ogni loro ampliamento esegetico importava una depauperazione: ogni clausola di commento e di specificazione significava un abbassamento.

Veramente lo sviluppo repentino della comunità, la imponenza delle riunioni fraterne nei pressi della Porziuncola ad ogni sfiorire della primavera e ad ogni cadere autunnale delle foglie,

la vastità del campo d'azione dischiusosi all'apostolato minoritico, avevano richiesto la formulazione di qualche monito generale, che accompagnasse ed ispirasse, dovunque e sempre, l'atteggiamento degli spirituali seguaci del Serafico. Deve risalire ad uno dei piú vecchi strati del successivo processo di codificazione della vita francescana la finissima consegna, scomparsa poi dalla Regola del 1223: «Stiano bene attenti i fratelli a non atteggiare esteriormente il loro aspetto a tristezza, a rannuvolata preoccupazione, a concentrata ipocrisia; ma si mostrino piú tosto tripudianti nel Signore, ilari sempre, e sempre convenientemente aggraziati». Ma si trattava di poche vaghe enunciazioni e di rapide esortazioni, ricolme di candore e di discrezione, che volevano illuminare ed inculcare sempre meglio quella assoluta legge della sorridente bontà e della longanime tolleranza in cui era, per Francesco, il canone predominante della morale cristiana. Ben altra minuta e precisa enucleazione di norme disciplinari, liturgiche, devozionali, si riprometteva la Curia di imporre alla comunità in formazione, per assicurarne l'immunità da ogni sottile infiltrazione di sregolato sbandamento e di periglioso spirito anticuriale.

Il momento piú acconcio per l'opera di accerchiamento e di conquista della «religione» francescana parve scoccato quando il fondatore prese, nel '19, la via dell'Oriente. Son quelli i mesi piú oscuri nello sviluppo dell'opera del Serafico. Se i biografi ufficiali si diffondono nel narrarci, interpretandole a lor guisa, le mirabili

gesta del Santo al cospetto degli infedeli, sono altrettanto parchi e guardinghi nel registrare gli eventi verificatisi in Italia in seno alla comunità momentaneamente orbata del suo padre e del suo spirito animatore. Le tardive fonti degli intransigenti nelle quali deve e può sopravvivere un'eco delle vecchie divergenze e dei primitivi acuti contrasti, accennano ad un sottile piano architettato da alcuni complici della Curia, per ridurre l'Ordine incipiente alle regole tradizionali. E il piano offriva tanto maggior probabilità di felice riuscita, in quanto avvicinare le forme della vita francescana ai modelli regolari preesistenti significava in pratica moltiplicare quelle manifestazioni esterne di pietà e di mortificazione, che cosí spesso sembran dare farisaicamente il cambio alle genuine virtu evangeliche, la carità ed il perdono, e che, ciononostante, empiono di tanto compunta ammirazione tutti coloro, e son folla, che preferiscono un'astinenza a un gesto di bontà e ad una parola di dolcezza. La Curia dal canto suo cercava di agevolare l'impresa, intervenendo a disarmare, con Bolle di presentazione e di raccomandazione, le diffidenze che accoglievano ovunque, nei vescovadi, l'apparizione dei predicatori francescani.

Le tristi nuove pervennero alle orecchie di Francesco in Oriente. Egli affrettò, con l'animo in ansia, il suo ritorno. La situazione gli si rivelò piú allarmante di quanto non avesse preveduto. Incominciava cosí la fase acuta del dramma intimo da cui

non si sarebbe piú liberato, e che è tutto nella resistenza simultaneamente opposta, fino alle ultime volontà del *Testamentum*, al duplice tentativo di deformazione che si perpetra a danno del suo primo ideale, da coloro che spingono l'elastica autonomia di questo verso la licenza e, al polo opposto, da coloro che vorrebbero infrenarla ed ucciderla con la stilizzazione delle tradizionali Regole monastiche. Anche nel cristianesimo primitivo il dramma profondo, generato dalla nuova esperienza del Riscatto, è nello sforzo immane per salvare i valori etici contro ogni possibile e insidiosa deviazione indifferentistica («tutto è consentito»), senza ricadere però in un legalismo esteriore, pregno di ipocrisia e di ottusità farisaica. Attraverso le angosciose ore della sua ineffabile tragedia, Francesco dovette convincersi, suo malgrado, che il còmpito di salvare senza un'ombra di concessione l'idealità che aveva alimentato il sogno della «conversione» era superiore alle sue forze, o meglio, al di là delle capacità recettive della vita associata, che il suo fascino e la sua parola avevano cementato. E allora, affinché qualcosa potesse pur sopravvivere del suo iniziale programma, volle riservare, ad ogni costo, a se medesimo l'onere di compilare ed allestire le Regole, che le pressioni della Curia ormai imperiosamente esigevano.

Anche quel privilegio pagò caro. Quando per il San Michele del '20 Francesco si presentò al Capitolo della Porziuncola, una Bolla di Onorio III l'aveva già preceduto, che imponeva il rituale anno di prova a chi postulasse di farsi minore. E al cospetto della

solenne adunanza, dalla quale era esulata ormai quell'aria di gaia e spensierata serenità che aveva avvivato i primi convegni dei fratelli, il Serafico rimetteva nelle mani di Pietro Cattani le redini dell'Ordine, che non avrebbe piú riprese. Il suo còmpito doveva essere ormai quello di preparare le Regole. Ed egli vi si accinse con animo pronto a tutte le prove e a tutti i disinganni. Pochissimi dati sporadici delle fonti spirituali stanno però ad attestare di scorcio lo strazio che devono essere costati alla sua anima di inguaribile idealista il trapasso dal testo elaborato del '21 a quello piú schematico ma non piú soddisfacente per lui del '23 e il successivo abbandono, sotto l'opprimente assedio dei ministri provinciali, delle prescrizioni piú rigidamente evangeliche o piú tipicamente «francescane», che l'evolversi della associazione verso l'ufficialità imponeva.

Nello sgretolarsi fatale e nel dissiparsi delle piú eccelse idealità che avevano sorriso alla sua palingenesi spirituale, due incrollabili fedeli rimanevano a Francesco: Chiara e la natura. Nel minuscolo rifugio di San Damiano, che conserva ancor oggi il fragrante sentore dell'umile vita francescana menatavi dal nucleo delle *pauperes sorores*, Chiara, costituitasi garante dell'assoluta povertà, ha potuto rinunciare ad attendere dalla piccola terrazza prospiciente la valle l'arrivo giocondo e frettoloso del suo amico e maestro, quando l'opera instancabile del proselitismo della pace lo chiamava lontano. Ma non ha potuto ripiegare un lembo solo della vocazione al completo distacco che Francesco aveva

sigillato nell'anima sua quella notte in cui, ai piedi della disadorna ara della Porziuncola, le aveva reciso le chiome. Comunque amari volgessero gli eventi e sgradevoli si atteggiassero gli umori degli uomini, Francesco sapeva molto bene che lassu, fra il ciuffo di cipressi ombreggianti in alto il cammino da Rivotorto ad Assisi, vegliava, nell'amore, un'anima tenace e risoluta, che avrebbe pertinacemente celebrato l'altezza incorruttibile del suo messaggio.

La natura poi, che alla sensibilità fine e vibrante del Serafico offriva generosamente la risposta del suo luminoso consenso e della sua canora armonia, non era già la forza anonima e indefinibile che amano raffigurarsi la speculazione monistica o la fantasia panteistica dei poeti: era piuttosto il coro ritmico di tutte le voci coscienti e personali che hanno ricevuto da Dio, nell'universo, il còmpito di tesserne le lodi e di esaltarne la paterna grandezza. Il fraterno contatto con le creature aveva infuso in Francesco uno squisito potere di intenderne il linguaggio, di coglierne le piú esili e nascoste espressioni. Ogni stelo aveva un messaggio per lui: ogni stormir di foglie rivelava alla sua anima attenta un presagio: ogni uccello che fendeva l'aria sul suo capo, e ogni animale che traversava il suo sentiero, venivano a moltiplicare intorno a lui la comunità di affetti e di tenerezza in cui egli viveva tuffato. Sotto il pungolo tormentoso delle sue delusioni trepidanti, il Serafico si ripiegava a cercare piú avidamente quella so-

lidarietà con le cose che egli aveva quotidianamente resa piú intensa e piú comprensiva dal giorno in cui, convalescente, aveva inteso, riguardando con l'occhio estatico la lussureggiante vallata, il suo corpo percorso da cosí indefinibile brivido di piacere insieme e di sgomento.

Aveva egli ormai veramente il bisogno, cosí fisico come morale, di trovare nella contemplazione tregua al suo disagio e alle sue apprensioni, balsamo e ristoro alle sue energie affievolite. Le ardenti emozioni, le diuturne asprezze della sua ascesi, le assidue fatiche del suo apostolato itinerante, le traversie di suoi viaggi oltre mare, avevano miseramente logorato le riserve del suo organismo fragile ed ipersensibile. Gli anni che corrono fra la redazione dell'ultima Regola e il trapasso beatifico nel rifugio della Porziuncola, sono anni di sofferenza e di martirio. Colpito da misteriosi disturbi nelle sue funzioni assimilatrici; tormentato da una penosissima infermità ai suoi occhi che cosí luminosi sorrisi avevano donato ai compagni e alle cose, Francesco sembra cercare in una mobilità piú inquieta e in un peregrinare piú instabile le espressioni supreme della sua anima, che il fuoco della fede e il tirocinio dell'amore avevano misteriosamente trasfigurato.

Ormai, dopo un ventennio dalla «conversione», la sua coscienza era impregnata fino alle ultime molecole dell'immagine del Cristo, testimone cruento della suprema legge dell'amore fra gli uomini, e le sue energie psichiche erano tutte protese verso l'estrema manifestazione prodigiosa della grazia e della gioia.

Questo approfondimento estatico della virtú restauratrice del Cristo, mediante lo spiegamento della sua carità salvatrice e la divina immolazione del Golgota, doveva avere il suo sigillo sensibile. Sotto il Sasso della Verna, dopo giornate di rapimento e di dolore, un serafino miracoloso incideva, nel settembre del '24, sulle carni vive del giullare sacro le impronte sanguinanti della passione.

In quell'intenso rimescolìo di aspettative e di inquietudini che traversavano e riscaldavano l'atmosfera della spiritualità collettiva nel secolo decimoterzo incipiente, il prodigio misterioso della Verna doveva suscitare echi molteplici e vasti. Ciascuno ne diede l'interpretazione meglio rispondente alle proprie valutazioni e ai propri ideali. Frate Leone, compagno del Serafico nell'aspra solitudine montana, vi dovette scorgere la prova sensibile del martirio ineffabile a cui le delusioni e le deviazioni dell'Ordine avevano sottoposto il suo grande amico. Frate Elia, annunciando il miracolo all'universalità della famiglia minoritica all'indomani della morte del Santo, lo segnalerà unicamente come la sanzione soprannaturale della sua santità taumaturgica, che designava Francesco a divenire, quasi esclusivamente, un eccezionale oggetto di culto. Ma i tardi interpreti di Gioacchino da Fiore che, disseminati per i cenobi d'Italia, continuavano ad alimentare la impaziente speranza con i segni ammonitori del suo apocalittico presagio, riconobbero allora in Francesco l'angelo annunciato dal Veggente di Patmos, come precorrente da presso

i supremi momenti. «E vidi un altro angelo salire dall'Oriente, recante in sé il sigillo del Dio vivente». Simile raffigurazione e simile riconoscimento anzi si diffusero e si accreditarono cosí largamente, che lo stesso San Bonaventura, l'avversario implacabile ed astuto delle tendenze spirituali e gioachimite, se li appropriava, intendendoli naturalmente a suo modo. Piú tardi, decorando i costoloni della crociera soprastante all'altare papale nella basilica inferiore di Assisi, Giotto vi disegnava, intenzionalmente, angeli stigmatizzati, e Dante, facendo celebrare da San Tommaso nel cielo del Sole la gloria dell'assisiate, chiamava «Oriente» la sua città natale e accennava al «sigillo» ch'egli aveva ricevuto da Cristo.

La misteriosa impressione dei segni sensibili della Passione sul corpo esausto del Santo ne segnò il piú rapido declinare. Ormai Francesco doveva affrettarsi verso i luoghi che, testimoni delle sue prime mosse nella via dell'amore e della letizia evangelica, dovevano anche assistere al suo sereno trapasso. Scendendo dalla Verna, Francesco, col minuscolo stuolo dei compagni, prese la via di Monte Acuto. La sera era a Monte Casale, al disopra di Borgo San Sepolcro. Qualche giorno dopo, accompagnato dall'inseparabile Leone, si avviava verso Città di Castello, e di là alla Porziuncola. I suoi sensi, affinati dal male, resi prodigiosamente desti ed accorti dalla diuturna pratica dell'amore, del sacrificio e della gioia, bevevano come non mai le mille impressioni

della natura, mollemente reclinante nel suo esangue languore autunnale. I prati che avevano riguadagnato subitamente il verde, sotto l'azione irrorante delle piogge settembrine; gli alberi che abbandonavano con lentezza stanca le loro foglie ingiallite; le montagne che si coloravano di evanescenti tinte opaline sotto la tremula carezza dei tramonti purpurei; sembravano affidare all'estatico un messaggio piú profondo e piú inebriante del consueto. E le sottili impressioni, depositatesi oscuramente nella sua coscienza dopo una gestazione laboriosa, ripullularono a distanza di poche settimane, in un inno di lode e di riconoscenza che il Serafico sciolse all'universa creazione.

Salito a San Damiano, Francesco cercò, al fianco di Chiara, refrigerio alle sue esasperanti sofferenze. E un giorno che il tormento fisico era piú acuto, ma il gaudio spirituale piú intenso, egli, affacciatosi sull'angusto balconcino, che aperto verso il sole nascente lascia spaziare lo sguardo su tutta la vallata dai mille colori e dalle mille sinuosità, sotto l'impeto imperioso delle esperienze accumulate in un ventennio di vita nella perfetta carità, intonò l'inno della fraternità universale: «Altissimo, onnipotente, bon signore – tue son le laude, la gloria e l'onore et omne benedictione. – Ad te solo, altissimo, se konfano – et nullo homo ene digno te mentovare. – Laudato si, mi signore, cum tucte le tue creature – spetialmente messer lo frate sole, – lo quale jorna, et allumina per lui; – et ello è bellu et radiante cum grande splen-

dore; – de te, altissimo, porta significatione. – Laudato si, mi signore, per sora luna e le stelle, – in celu l'ai formate clarite et pretiose et belle. – Laudato si, mi signore, per frate vento – et per aere et nubilo et sereno et omne tempo, – per lo quale a le tue creature dai sustentamento. – Laudato si, mi signore, per sora acqua, – la quale è multo utile et humile et pretiosa et casta. – Laudato si, mi signore, per frate focu, – per lo quale enallumini la nocte, – et ello è bello et jucundo et robustoso et forte. – Laudato si, mi signore, per sora nostra matre terra, la quale ne sustenta et governa – et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba».

Dal giorno in cui, in uno degli squarci improntati a piú denso lirismo di tutto il suo epistolario, Paolo aveva cantato l'aspettativa ansiosa dell'universa creazione, protesa in esplorare i segni premonitori della rivelazione dei figli di Dio, la coscienza cristiana non aveva udito mai piú accenti altrettanto alati e commossi, nella celebrazione mistica della fraternità con le cose. Poiché nel messaggio francescano della gioia, della carità e della pace, i figli di Dio rivelavano in una pienezza inarrivata i frutti della grazia e della pedagogia dell'Evangelo, tutte le creature cosmiche dovevano essere chiamate alla partecipazione di cosí insigne mistero. L'uomo le aveva asservite alla vanità e alla corruzione. Create da Dio per la loro gioia e la sua gloria, erano state dalla progenie di Adamo, caduta in balìa di un'oscura fatalità di

concupiscenza e di morte, coinvolte anch'esse, nolenti, in un destino tragico di reciproco sfruttamento e di contaminante servilismo. Le creature si erano abituate a considerare l'uomo tiranno e nemico. Gli avevano negato, per rappresaglia, il diritto di condividere con loro il tripudio della libera vita e l'innocenza dell'istintiva felicità, nello spiegamento dell'universale omaggio al Padre. Paolo aveva presentito il gaudio del cosmo il dí che gli uomini, ridivenuti figli di Dio, levassero la fronte redenta nel conseguimento della liberazione e del riscatto. Francesco, ridivenuto puro e semplice come un primitivo, attraverso la pratica della bontà, fuori di tutte le menzognere convenzioni della convivenza sociale, meritava di risentire fratelli gli esseri dell'universa creazione. Ed essi rivelavano ai suoi sensi inebriati la bellezza della legge di bene, che presiede e disciplina il ritmo della loro esistenza. Figgendo a fondo lo sguardo nei tessuti della loro collegata fraternità; cogliendo le note della loro sinfonica esaltazione del Padre; l'estatico scopriva l'essenza etica dell'universo, e, a cose apparentemente inanimate, applicava, con sublime sapienza, proprietà psichiche e qualificativi etici. V'è una castità dell'acqua e una giocondità del fuoco. Le virtú debbono essere nell'uomo quel che sono nelle cose: efflorescenza spontanea di un semplice e intonato collocamento delle capacità vitali nella sinfonia dell'universo.

Francesco aveva cosí raggiunto la espressione massima della sua eccezionale esperienza religiosa. Le lodi delle creature erano

il suo simbolo e il suo testamento. *Joculator Domini* fino all'ultimo dí della sua vita, egli ormai, tagliato fuori dallo sviluppo autonomo del suo Ordine, non poteva far di meglio che chiedere alle strofe del suo canto il placamento dei suoi dolori e il mezzo infallibile della sua propaganda. I compagni intonarono quelle strofe anche quel pomeriggio d'ottobre in cui, nell'umile capanna della Porziuncola, mentre le care allodole trillavano sbattendo affannosamente le ali, Francesco si spense serenamente, consumandosi nel desiderio di quel congiungimento con l'Assoluto, a cui per ventidue anni aveva ininterrottamente cercato di appressarsi nell'amore e nel martirio. Presso il morente era accorsa da Roma, col tesoro del suo affetto e della sua tenerezza, Jacopa de' Settesoli, la seconda creatura femminile che l'ardore del Serafico aveva soggiogato, con le vampe del suo idealismo e della sua purezza.

La mattina dopo, la venerata salma era trasportata senza indugio, per volontà di frate Elia, ad Assisi. Cominciava la triste odissea dell'ideale francescano. Ché gli uomini san trovare un magnifico diversivo alla loro congenita neghittosità e al loro funzionale fariseismo avvolgendo negli incensi della loro devozione le figure di eccezione, che avrebbero voluto invece unicamente trasformare ed innalzare il tenore della loro vita. L'Ordine, già sfuggito alla direzione effettiva di Francesco, si accingeva a battere, con ritmo accelerato, la via della sua consacrazione ufficiale

nella Chiesa e nel mondo. Francesco aveva sognato i fratelli messaggeri umili e poveri di pace e di perdono: l'Ordine avrebbe innalzato dovunque le sedi stabili del suo magistero. Francesco aveva maledetto il fratello che a Bologna aveva per primo sanzionato la contaminazione della scienza con l'idealità minoritica: l'Ordine sarebbe entrato a vele spiegate nell'insegnamento accademico. Francesco aveva deprecato ogni privilegio curiale: l'Ordine avrebbe questuato a Roma le Bolle del suo ambiguo e clandestino arricchimento. Francesco aveva prescritto la povertà dell'arredamento della suppellettile sacra: Elia avrebbe dedicato alla sua memoria un monumento senza pari.

Con la visione della nuova economia dell'amore negli occhi abbacinati, Gioacchino da Fiore, a disarmare le ostilità dell'ortodossa disciplina contro la propria precisazione, aveva sentenziato: «L'economia ecclesiastica non dovrà dolersi della propria dissoluzione, quando rifletta che questa apre il varco ad una piú alta e nobile successione. Ché è proprio della religione, e non costituisce affatto una variazione nella fede, il transito da un ordine all'altro nella vita dello spirito. Là dove una perfezione universale succede ad una perfezione particolare, ci sarà rammarico, ci sarà lotta, ci sarà resistenza? No, no, no. Dio ci guardi dal pensare che la successione di Pietro sia presa da cupida invidia e da basso rancore contro la superiore manifestazione dell'economia spirituale. Al contrario, con le viscere tremanti di emozione e di

gioia, essa dovrà intonare il cantico: Ora, o Signore, riprenditi il servo tuo, ché i suoi occhi videro la sognata tua salvezza».

Francesco d'Assisi aveva praticato la superiore economia dello spirito, risollevando in pieno la sublime semplicità della vita evangelica. Ma non appena la sua idealità si era concretata in una forma di esistenza associata, la sua purezza sembrava essersi offuscata, e il suo ardore intiepidito. I risultati dell'esperienza in lui incarnata non sono stati per questo meno imponenti. La spiritualità europea, nelle varie sue manifestazioni estetiche, culturali, morali, ha risentito il contraccolpo poderoso della reincarnazione evangelica, operatasi sulle pendici del Subasio. Ed è rimasta tutta sconvolta e soggiogata dal suo fascino anche se ha preferito esaltarne la bellezza, anziché appropriarsene e realizzarne il monito e l'invito.

Le correnti degli spirituali hanno creduto di rimanere fedeli all'ideale di Francesco sfidando per esso le autorità costituite e affrontando le persecuzioni e gli ostracismi. Son vissuti fuori della storia. I grandi maestri della fraternità umana vivono immortali proprio in virtú del lento, macerante martirio a cui debbono essere sottoposti le loro aspirazioni e il loro programma, per fiorire e fruttificare sul solco arido, ingrato e tardo della vita associata.

La leggenda agiografica ufficialmente sanzionata e canonizzata fa incontrare San Francesco con San Domenico al sinodo

del Laterano del 1215. Se la presenza di San Domenico al Concilio è attestata dal primo biografo del Santo, Giordano di Sassonia, e del resto è resa verosimile dalla discussione, avvenuta al Concilio, della situazione nel Sud della Francia, alla quale Domenico e il vescovo di Tolosa, l'ex-giullare Falco, avevano cosí da presso portato pratico e fattivo interesse, la presenza invece di San Francesco a Roma in quella stessa occasione non solamente è accampata da biografi tardi e poco dimostrativi, ma è anche in palese contrasto con l'atteggiamento costante di Francesco al cospetto della Curia romana da cui, fu sua consegna, non si sarebbero mai dovute chiedere e aspettare concessioni. Con il loro lavorìo sincretistico e armonistico, le versioni agiografiche ufficiali han voluto far apparire convergenti due indirizzi religiosi regolari che sono invece, in sostanza e in radice, profondamente difformi l'uno dall'altro, e rappresentano, in quell'alba del secolo decimoterzo in cui si fissavano i futuri destini della Cristianità europea, due orientamenti dei quali l'uno doveva essere violentemente sopraffatto ed annullato dall'altro.

Entrambi gli Ordini religiosi che sono usciti dall'opera proselitistica di Francesco e di Domenico sono compresi sotto la comune etichetta di «Ordini mendicanti». Ed entrambi infatti, teoricamente almeno, fanno professione di povertà e rifiutano quell'accumulamento di ricchezze in cui era andata miseramente a naufragare la idealità religiosa dei precedenti Ordini monastici. E da questo punto di vista e sulla base di questo presupposto,

che del resto ebbe transitoria e precaria applicazione, i due nuovi Ordini religiosi, che invece a norma delle decisioni conciliari del 1215 non si sarebbero mai dovuti costituire perché trasgredivano la prescrizione di non emanare nuove Regole monastiche oltre quelle già preesistenti, rappresentavano una posizione mediana fra la pura ed intransigente ortodossia e i movimenti ereticali del tempo, i quali facevano del rinnegamento del possesso e della opposizione a qualsiasi accumulamento di capitali uno dei loro principi basilari. Ma questa, si potrebbe dire, era una semplice rassomiglianza esteriore. Lo spirito che lo spagnolo Domenico portava nella sua famiglia religiosa era abissalmente diverso da quello che il giullare di Assisi trasfondeva nei suoi fratelli di libertà e di letizia.

Nato il 24 giugno 1170 da due nobili, Felice di Guzman e Giovanna de Aza, a Caleruega, nella vecchia Castiglia, Domenico, ordinato sacerdote, era stato aggregato al Capitolo della cattedrale di Osma, Capitolo associato nella Regola di Sant'Agostino. Messosi al séguito del vescovo Don Diego di Acevedo, come abbiamo visto, nel momento in cui questi era stato inviato in Danimarca, aveva potuto trovarsi in Linguadoca nel momento della massima tensione fra ortodossia ed eresia albigese.

Il giovane prete spagnolo senti colà, d'istinto, il suo ambiente. Cominciò con lo svolgere presso il santuario di Santa Maria di Prouille una sua opera di propaganda spirituale, che raccolse intorno a lui un primo stuolo di giovanette. Nasceva cosi, con un

primo nucleo femminile, l'Ordine domenicano, professante alle origini la medesima Regola di Sant'Agostino, che effettivamente era stata nel suo primo momento una disciplina femminile, data dal vescovo d'Ippona ad una comunità presieduta da una sua sorella.

Ma ben presto si raccolsero intorno a Domenico uomini di lettere e di scienze. Fu questa circostanza, evidentemente in armonia con le predilezioni e le tendenze personali del fondatore, che diede alla nuova comunità religiosa, la cui disciplina doveva ricevere l'approvazione da Onorio III, il suo carattere peculiare.

La Cristianità d'Innocenzo III si trovava effettivamente ad un bivio decisivo. Non erano solamente le competizioni politiche o gli interessi diplomatici che ponevano il Pontificato, all'atto stesso della sua piú alta affermazione ecumenica, nel piú serio imbarazzo per la scelta dei mezzi atti alla conservazione e alla solidificazione della sua egemonia spirituale. Quel programma che il cristianesimo si era portato dalle origini, il programma della tutela e dell'amplificazione dei grandi istituti sociali, mercè il rinnegamento del mondo e dei suoi valori, poteva essere ancora il programma di una società ecclesiastica giunta a cosí vasta conquista politica da essersi costituita in Europa arbitra della legalità dei poteri e della legittimità delle case dinastiche? Le grandi configurazioni internazionali possono essere mantenute nell'atmosfera degli inviolabili principi cristiani da una gerarchia ecclesiastica mescolata a tutti gli interessi e a tutte le cupidigie della

terra? O non piuttosto, quando la società ecclesiastica uscita dal Vangelo è trascinata dalle circostanze storiche a trasgredire la primitiva consegna che ha fatto realizzare al cristianesimo ogni progresso sociale attraverso la negazione del mondo e delle sue ambizioni, è necessario ricominciare da capo, e riportare l'esperienza evangelica pura e semplice in mezzo agli uomini?

Nella risposta diversa a questo quesito è la diversa posizione di Francesco e di Domenico. Lo si vede nella maniera piú chiara nel modo rispettivo di risolvere il problema della cultura teologica. Noi abbiamo già visto come, con Sant'Anselmo, la cultura ecclesiastica, fino allora profondamente avvivata ed ispirata dai principî agostiniani, avesse subìto un sostanziale rivolgimento. L'argomento antologico per dimostrare la esistenza di Dio era stato di questo rivolgimento il sintomo significativo. Dio era stato fino allora creduto. Ora lo si voleva dimostrato. Abbiamo anche visto in mezzo a quale accompagnamento di trasformati elementi economici e sociali si fosse venuta compiendo questa metamorfosi degli indirizzi religiosi della Cristianità. Ora, in pieno regime unitario europeo, sotto l'egida pontificale di Innocenzo, il rivolgimento albeggiante all'epoca di Anselmo giungeva alla sua piena maturità. La dimostrazione razionale della esistenza di Dio maturava in una globale e minuta trascrizione concettuale della secolare tradizione carismatica cristiana.

C'è nella vita di San Francesco un episodio tipico al riguardo. Un giorno Francesco apprese che uno dei suoi seguaci e associati, Pietro Staccia, aveva fondato, a Bologna, una casa di studi per i fratelli dell'Ordine. Egli ne fu fieramente indignato. Secondo le tradizioni spirituali degli Ordini egli si sarebbe messo a gridare: «Fratelli miei, fratelli miei, il Signore mi ha chiamato a camminare sulle vie dell'umiltà e della semplicità, e ha spinto al mio séguito tutti coloro che vogliono imitarmi. Perché il Signore mi ha detto che voleva che io fossi un semplice, un insensato, come non se ne era visto altri mai, e che la sua intenzione era quella di condurci per altre vie, che non fossero quelle della scienza». Anzi, Francesco fu cosí severo con il suo degenere seguace di Bologna da non venire a patti con lui, a quanto raccontavano le correnti spirituali dei francescani, neppure al momento della sua agonia e del suo trapasso.

Le medesime fonti spirituali che hanno conservato le impressioni e gli episodi di quel primo fedelissimo nucleo di seguaci del Poverello, che appaiono indubbiamente come i piú genuini interpreti del suo pensiero e della sua pedagogia, raccontano che quando già l'Ordine, col generalato di San Bonaventura, si era anch'esso incamminato per la via della teologia accademica, un giorno il buon frate Egidio andò, con grande aria di compunzione e di rispetto, ad interpellare il dottore di Bagnoregio se gli ignoranti si sarebbero potuti salvare alla pari dei dotti e se un uomo non istruito poteva amare Dio altrettanto bene che un

uomo istruito. Bonaventura rispose con sorriso candido e dolce che senza dubbio una buona donnicciuola era altrettanto in grado di amare Dio che un maestro di teologia. E allora Egidio, non senza una sottilissima vena di ironia canzonatoria, si era sporto sul balcone del giardino e si era messo a gridare con tutte le sue forze: «State bene a sentire: una vecchietta che non ha mai imparato nulla e non sa neppur leggere può amare Dio piú del *fratello Bonaventura!*».

Non c'è possibilità di dubbio sugli orientamenti extraculturali della ispirazione francescana. Nella luce di un presentimento lungimirante, Francesco avverte l'insidia che la nascente scienza teologica sta tendendo alla tradizione carismatica del cristianesimo. Nella universale contaminazione e deformazione degli istituti religiosi, la scienza viene ad inserirsi come giustificazione razionale delle situazioni di fatto. Ora, quel che all'alba del secolo decimoterzo pare a Francesco debba essere salvato, non è l'apparato pomposo e fastoso della Curia, non è la universalità delle sue ingerenze politiche, non è la rigidezza della sua disciplina gerarchica e canonica. Il cristianesimo aveva vinto il mondo dispregiando i valori del mondo. Il cristianesimo aveva, in nome di Dio, tutelato la spirituale convivenza degli uomini e favorito di rimbalzo il prosperare civile, annunciando soltanto beni ultra terreni e realtà trascendenti. Ma i beni ultra terreni e le realtà trascendenti si servono e si celebrano, non con la scienza, ma con il

senso della fraternità e dell'amore. L'opera di Francesco è tutta in questo programma.

L'Ordine domenicano nasce invece in aperta contrapposizione a queste finalità del tutto mistiche e carismatiche del movimento francescano. Fin dal primo momento Domenico cerca uomini non soltanto devoti, ma anche istruiti. Nella tremenda lotta con gli Albigesi, Domenico si persuade che nella nuova temperie ecclesiastica la scienza teologale ha un còmpito indeclinabile di solidificazione costruttiva. Aveva appena ottenuto, il 22 dicembre 1216, per opera di Onorio III, la definitiva approvazione del suo Ordine, che cercava di guadagnare alla sua causa uomini capaci di cooperare con lui e di essergli strumenti adatti nel suo vasto programma universitario.

Se i primi genuini e fedeli seguaci di Francesco sono Leone, pecorella di Dio, Egidio, Ginepro, Masseo, Pacifico, i primi schietti interpreti del programma domenicano sono il beato Reginaldo e il suo scolaro, il beato Giordano Teutonico.

Reginaldo è scelto da Domenico per instaurare l'Ordine a Bologna e a Parigi, le città per eccellenza della cultura e del diritto. Se Bologna ha già la sua scuola legale di fama europea, Parigi è, nel secolo decimoterzo, non soltanto la capitale di una nazione, bensí anche il centro internazionale degli studi teologici e filosofici. Domenico incontrava Reginaldo canonico di Sant'Aniano ad Orléans, maestro di diritto canonico a Parigi, nei primi mesi

del 1218, in occasione del passaggio di Reginaldo da Roma, diretto col suo vescovo verso i Luoghi Santi palestinesi. L'incontro dovette lasciare nello spirito di Reginaldo una impressione profonda se, reduce dalla Palestina nell'autunno del medesimo anno, si poneva senz'altro a disposizione del Santo spagnolo e si trasferiva a Bologna per rinvigorire la giovane comunità domenicana, che egli riusciva a trasferire dalla piccola chiesa di S. Maria di Mascarella in quella di S. Niccolò delle Vigne. Ad un anno solo di distanza Domenico, avvertendo tutte le straordinarie capacità di Reginaldo, lo inviava a Parigi, dove la sua nuova fondazione aveva altrettanto bisogno di essere corroborata ed ampliata. E anche lí Reginaldo riportò successi cospicui. Morendo, a pochi mesi di distanza, egli aveva già guadagnato alla giovane comunità due allievi tedeschi che avrebbero spiegato una attività imponente nella propagazione della teologia domenicana: Giordano di Sassonia ed Enrico, il futuro priore di Colonia. Giordano di Sassonia infatti gli sarebbe stato dato per successore dal Capitolo del 1222.

Senza dubbio la grande crisi che sconvolse l'Università parigina fra il 1229 e il 1231, in séguito ai disordini provocati dal massacro di alcuni studenti e dalle lotte che seguirono fra le varie nazionalità, favorí la costituzione della scuola teologica domenicana presso la chiesa dedicata a San Giacomo. Questa scuola teologica fu illustrata dall'attività del maestro Rolando da Cremona,

al quale si deve una *Summa* teologica che, mentre chiude il periodo della Scolastica primitiva, annuncia già l'età aurea della Scolastica, il tempo cioè di San Bonaventura, di Alberto Magno e di San Tommaso d'Aquino. Siamo ancora nel periodo in cui i manuali teologici si ripetono uniformemente sul medesimo modello, che abbraccia: la serie delle *auctoritates* o materiali teologici o filosofici, attinti dai Santi Padri nelle loro polemiche e nelle loro elucubrazioni, quali sono raccolte e registrate dai sommisti e dai sentenziari; lo sviluppo dato a questi materiali positivi, mercè le idee logiche e filosofiche derivate da Sant'Agostino e da Boezio. La *Summa* di Rolando è ancora sul modello di quella di Pier Lombardo, di Pietro di Poitiers, di Guglielmo di Auxerre.

Per una singolarissima coincidenza storica, che ha senza dubbio del provvidenziale, è proprio in questo medesimo torno di tempo che la divulgazione in latino della metafisica aristotelica porterà di rimbalzo nell'ambito delle scienze teologiche una rigida e sistematica elaborazione di tutta la teologia tradizionale. L'Ordine domenicano è di questa introduzione aristotelica nel fascio delle scienze religiose, il mediatore efficace. Lo stesso Ordine francescano risentirà, sotto lo stimolo di una comprensibile emulazione, l'influsso di questo processo aristotelico della speculazione religiosa, e Alessandro di Hales sarà, parallelamente a Reginaldo, l'introduttore della scienza teologale nell'ambito della famiglia francescana.

La religiosità, cosí, del secolo decimoterzo, si avvia verso una delineazione divergente di spiriti, da una parte puramente mistica e apocalittica, dall'altra sistematico-teologica, che porrà la Chiesa dinanzi al bivio decisivo della sua nuova storia.

Nei lontani tempi, al declinare del quarto secolo avanti Cristo, nel momento in cui la grecità trionfalmente espansiva varcava, sotto la guida irresistibile di Alessandro, le soglie della sacra Asia, e nel Vicino Oriente si costituiva sotto l'egida ellenica il piú grande impero del mondo antico, Aristotele era venuto con la sua metafisica realistica, tutta poggiata sulla esperienza sensibile, a dare una sistemazione organica alla visione del mondo. Dopo secoli di laborioso travaglio interiore la speculazione filosofica, nata sulle coste ioniche nel momento in cui la spiritualità iranica tendeva verso il Mediterraneo, raggiungeva il suo apogeo sistematico, organando la concezione del reale in un quadro di categorie metafisiche capaci veramente di disciplinare in unità la riflessione collettiva. Contemplando ora la rinascita aristotelica, che in virtú di una singolarissima coincidenza è possibile nella prima metà del secolo decimoterzo mercè la divulgazione in latino volgare delle opere meno conosciute fino allora dello Stagirita, vien fatto naturalmente di domandarsi se la filosofia aristotelica non è, per vocazione e per natura, la filosofia degli Imperi in formazione. Essa aveva offerto l'ambiente culturale acconcio alla conquista imperialistica di Alessandro il Macedone; ora ve-

niva a suffragare, con la sua concezione unitaria e gerarchicamente disciplinata dell'universo sensibile e spirituale, l'imperialismo del potere papale, creatosi a lembo a lembo attraverso i secoli del magistero e del governo medioevali.

Per un provvidenziale ricorso storico, non fu soltanto la divulgazione delle opere metafisiche del maestro di Alessandro a provocare la sintesi scolastica: perché il parallelismo fosse perfetto, dall'Ordine domenicano, dalla scuola di un maestro teutonico, Alberto Magno, doveva uscire colui che, rivivendo in pieno le esigenze e gli orientamenti del realismo aristotelico, era chiamato ad offrire al magistero ecumenico della Chiesa romana le armi di un sistema filosofico-teologico che si offriva quale rivestimento imperituro della tradizione dogmatica e carismatica cristiana: Tommaso di Aquino.

Ma la ragione è, per la fede, una cooperatrice invida ed insidiosa. Non la si può chiamare in proprio soccorso senza correre il rischio di vedersela erigere dinanzi, tiranna assorbente ed esclusivista. Se nella teodicea di Sant'Anselmo di Aosta era già implicito un sentore di illuminismo, ora, con la speculazione scolastica, l'infiltrazione razionalistica si fa vasta e provocante.

Se ne sarebbero vedute nei secoli le ripercussioni, funeste per il nucleo centrale della fede cristiana.

XVII
LA NUOVA TEOLOGIA

Il lunedi 18 luglio 1323, nella chiesa di Nostra Signora ad Avignone, alla presenza dei sovrani di Napoli e di Sicilia, Giovanni XXII iscriveva solennemente Tommaso di Aquino nel novero dei santi. L'anonimo cronista della memoranda funzione, il cui racconto, conservato in un codice della biblioteca municipale di Tolosa, è stato pubblicato dal Percin e dal Douais, ci narra che celebrando la messa del novello Santo, il Papa pronunciò un sermone, prendendo a motivo l'inciso del salmo: «Grande sei tu, o Signore, operator di prodigi». Quattro giorni prima, nella congregazione che doveva costituire il preambolo della canonizzazione, il medesimo Giovanni XXII, sempre secondo il ricordo del testimone oculare, in un discorso tutto ispirato dal proposito di tessere il panegirico piú caloroso dell'Ordine domenicano, aveva additato Tommaso come colui il quale era stato da Dio insignito di tali eccezionali doni da illuminar la Chiesa con una luce capace di emulare quella irradiata dagli Apostoli e dai primi Dottori. Sicché il Pontefice credeva di poter a buon diritto applicare alla data fatidica della imminente canonizzazione le parole del quarto libro dei Re (*VII, 9*): «Ecco un'alba di propizio augurio. Qualora noi tacessimo e tergiversassimo fino a domani, ci si potrebbe accusare di un delitto».

Se cosí alta era la considerazione cui la figura del grande teologo era assurta nel mondo ecclesiastico e civile del secolo XIV incipiente, perché il riconoscimento ufficiale della sua santità giungeva a distanza relativamente cosí notevole dalla sua morte? Tommaso si era spento da un cinquantennio nella solitudine miasmatica del cenobio cistercense di Fossanova, sui margini delle Paludi Pontine. E intorno alla sua salma contesa si era subito determinato quello spontaneo culto pubblico, che annuncia infallibilmente nella Chiesa cattolica gli onori degli altari. I miracoli si moltiplicano sui luoghi che ricordano il suo passaggio nella vita: la ricerca delle sue reliquie si fa cosí febbrile, da sconfinare a volte nella irriverenza. I biografi, che, primi, rievocano i momenti salienti della non lunga esistenza terrena del *doctor communis*, Tolomeo da Lucca, Guglielmo di Tocco, Bernardo di Guido, sospinti dall'onda della venerazione dei fedeli, tradiscono i loro intenti apologetici, e mostrano di essere consapevoli che il loro lavoro è un apprestare il materiale al processo curiale di santificazione. L'autorità ecclesiastica non affrettava, per questo, l'oculata ponderazione delle sue decisioni. Per quell'istinto chiaroveggente, che accompagna costantemente il procedere e gli sviluppi del suo magistero e della sua disciplina, essa intuiva nitidamente che il sigillo ufficiale impresso sull' opera del grande scomparso avrebbe sortito ripercussioni imponenti negli indirizzi ulteriori della filosofia religiosa del cattolicesimo, e che d'al-

tro canto l'apologetica tomistica del dogma, tutta contesta di rispondenze geometriche, costrutta a lembo a lembo mercè la fusione della metafisica aristotelica con l'eredità concettuale del messaggio evangelico; costituiva tal novità nella tradizione millenaria della speculazione cristiana, da non poter essere definitivamente sanzionata senza le piú scrupolose cautele. L'originalità delle fondamentali posizioni tomistiche era generalmente avvertita. A giustificarne la genesi e il divulgamento, i primi illustratori e patrocinatori del Santo non esitavano ad ascriverne il merito ad una particolare illuminazione dall'alto: «Dio aveva infuso in Tommaso», assevera uno di essi, «tal copia esuberante di scienza, che egli senti in sé il coraggio di insegnare e sostenere una tesi ispiratagli direttamente dal Cielo».

L'insegnamento speculativo dei maestri cristiani, per tutto il lungo periodo che va dalla prima organizzazione enciclopedica cristiana occidentale per opera di Agostino ai primi saggi della speculazione scolastica, era stato direttamente e nettamente ispirato ai principî che la tradizione del neo-platonismo aveva consegnato alla elaborazione dello spirito del grande convertito, assunto alle infule episcopali di Ippona. Le caratteristiche piú appariscenti del pensiero cristiano, quale era uscito, nel Medioevo latino prescolastico, dalla grande sistemazione agostiniana, e si era mantenuto fino a Sant'Anselmo, possono essere facilmente ricordate di scorcio. Vi mancava innanzi tutto una distinzione formale fra il dominio della filosofia e quello della teologia, fra

l'ordine delle verità razionali e quello delle verità rivelate. Di rimbalzo vi era implicitamente cancellata la separazione fra la natura e la grazia, fra la zona in cui si esercitano le insite capacità dell'essere razionale e la sfera misteriosa delle comunicazioni carismatiche. Parallelamente a questa visione, che poteva definirsi prevalentemente mistica, dello sviluppo delle attitudini umane nella conquista dell'Assoluto, l'agostinismo, inclinando a definire il vero in funzione del bene, aveva celebrato il primato della volontà sulla intelligenza, della vita affettiva su quella strettamente intellettuale. Infine l'agostinismo, nella valutazione degli elementi che entrano nella costituzione del mondo e dell'uomo, aveva pensato che la materia prima non sia una povera e nuda potenzialità, bensi una positiva per quanto infima ed embrionale attualità. L'anima, dal canto suo, non acquistava, secondo l'agostinismo, la sua singolare individuazione in virtu della sua unione con il corpo, e nel composto umano veniva a costituire una nuova, non unica, forma sostanziale.

A queste posizioni fondamentali della tradizione speculativa agostiniana nella Chiesa, che in pieno secolo XIII trovavano ancora patrocinatori aperti e dilucidatori tenaci, specialmente nelle file del clero secolare e in quelle dei teologi francescani, preoccupati, secondo la frase incisiva di San Bonaventura, di fare opera di unzione spirituale prima che di elevazione edificativa, si era levato il programma del rinnovamento aristotelico, bandito

con arte sapiente e tenace da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, rappresentanti tipici di quella pedagogia domenicana, che, sempre secondo la felice osservazione di Bonaventura, cercava di edificare illuminando, piú che di illuminare edificando.

Veramente il programma del trapiantamento di Aristotele sul solco della credenza cristiana non era completamente nuovo nell'ambito della società cristiana. All'alba del sesto secolo, nel primo tentativo che fosse stato compiuto sotto gli auspici di Teodorico, per una sistemazione ed un'alleanza politica italo-barbarica, Boezio, ultimo rappresentante di una lunga teoria di pensatori latini che aveva invariabilmente scorto l'ideale della intellettualità dell'Occidente nell'assorbimento totale e completo della tradizione ellenica, si era già proposto di volgere in latino tutti gli scritti aristotelici che gli fossero capitati nelle mani. Ma, avesse egli o no attuato integralmente il suo piano, questo non sortí alcuna vasta capacità di risonanze, in quel rapido disfacimento del programma conciliatorista di Teodorico, in quel succedersi turbinoso di crisi politiche, che il conflitto dei Bizantini e dei Longobardi alimentò in Italia per piú di due secoli.

A mezzo il secolo ottavo, Giovanni di Damasco, condensando nella sua *Fonte della Conoscenza* una vera enciclopedia del sapere ecclesiastico, aveva largamente utilizzato i presupposti dialettici e razionali del Liceo. Ma neppure la sua apologetica era riuscita a guadagnare il valore di norma, per il pensiero ufficiale e universale della Chiesa. Bisogna scendere al secolo XIII per

imbattersi in un periodo di fermentazione concettuale che doveva veramente rivestire una importanza unica nella determinazione delle forme speculative della tradizione cristiana. A sette secoli di distanza, il sogno di Boezio si veniva a realizzare, e la filosofia di colui che era stato il pedagogo di Alessandro Magno doveva trovare nella Chiesa cristiana di Innocenzo III quel diritto di libera ed ufficiale cittadinanza che il patrizio romano non era riuscito a fare ottenere nell'epoca di Gelasio, di Simmaco e di Giovanni.

Ancora verso il 1120 Abelardo aveva deplorato che si possedessero in latino solamente i primi due libri della *Logica* di Aristotele: nulla invece della sua *Fisica* e della sua *Metafisica.* Ma è proprio in quel torno di tempo, o pochi decenni dopo, che tutta una dinastia di traduttori, in cui spiccano i nomi di Giacomo da Venezia, di Burgundia da Pisa, di Mosè da Bergamo, di Enrico Aristippo da Catania, di Gerardo da Cremona, si accingeva a divulgare in Occidente l'opera ancora ignorata dello Stagirita e dei suoi piú insigni commentatori. A distanza di poco piú di un secolo Bartolomeo da Messina e Guglielmo di Moerbeke completavano il programma gigantesco, traducendo il commento averroistico e rivedendo con piú scrupolosa acribia le traduzioni già circolanti dell'originale. Le ripercussioni di questa diretta ed ampia conoscenza del realismo aristotelico furono di una vastità e di un'imponenza, di cui si coglie ancora oggi l'efficacia nell'am-

bito della speculazione cristiana ortodossa. Due orientamenti intellettuali ne scaturiscono a dare al secolo XIII tramontante la sua originale fisionomia culturale. L'uno, collegato ai nomi di due maestri domenicani, gelosamente preoccupati di non ledere attraverso l'assimilazione delle dottrine peripatetiche la sostanza e le posizioni centrali della tradizione ecclesiastica, vince adagio adagio le naturali diffidenze e trae il pensiero ecclesiastico ufficiale su di un sentiero in cui doveva trovare la sua adeguata sistemazione e il suo tremendo repentaglio; l'altro, rappresentato a Parigi da pochi docenti laici della Facoltà delle Arti, concedeva al razionalismo dello Stagirita troppo ampio e incontrollato credito perché la collettività cristiana e i suoi interpreti ufficiali non sentissero compromessi senza rimedio, attraverso i suoi postulati audacissimi, i capisaldi dell'esperienza cristiana associata, e non si affrettassero pertanto ad espellerlo dal novero delle dottrine approvate.

Perché sarebbe un errore grossolano e un'illusione anacronistica, immaginarsi che fra aristotelismo e cristianesimo sussistessero delle armonie prestabilite e che quindi l'adattamento dell'uno ai postulati dell'altro potesse effettuarsi con disinvolta facilità e senza acri e laboriosi contrasti. Sta di fatto invece che le teorie di Aristotele avevano impresso al pensiero umano un orientamento e presupponevano postulati intrinsecamente antitetici agli insegnamenti della religione cristiana. Alcuni principî della metodica aristotelica, come alcune asserzioni del sistema a

proposito di Dio e dell'anima, appaiono in contrasto insanabile con le asserzioni piú perentorie dell'insegnamento cristiano. Il capo della scuola agostiniana nell'età stessa di San Tommaso, Egidio Colonna, romano, nella sua opera polemica *De moribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi, Rabbi Moysis*, enumera minutamente le tesi erronee che si riscontravano in Aristotele: l'eternità del movimento, del tempo, del mondo, del cielo, della generazione e della corruzione dei corpi; l'impossibilità della resurrezione della carne; la asserita assurdità della coesistenza di due corpi nel medesimo luogo.

Si comprende pertanto come, fin dagli inizi, la penetrazione dell'Aristotele latino nella cerchia degli studi regolari ecclesiastici non andasse esente da gravi e decise opposizioni. Una serie di provvedimenti adottati a Parigi fra il 1210 e il 1215 sta ad attestare che, se la *Logica* aristotelica non suscitava e non poteva suscitare allarmi e diffidenze, l'accoglimento della *Metafisica* aristotelica sembrava a molti dovesse sovvertire pericolosamente gli indirizzi storici della speculazione cristiana. Ma ci sono correnti intellettuali che in determinati momenti rispondono cosí adeguatamente alle esigenze profonde della cultura associata, che se le tradizioni religiose, le quali sono tratte ad aderire e a rispettare piú tenacemente il passato, possono solo a rilento acconciarsi alla trasformazione vittoriosa delle visuali scientifiche circostanti, non possono però scongiurarne l'avvento e il successo. Il

13 aprile 1231, nel suo regolamento fondamentale per l'Università di Parigi, ribadendo genericamente l'anatema già scagliato contro la *Metafisica* aristotelica, Gregorio IX dichiarava ch'esso doveva considerarsi provvisorio e durare fino al giorno in cui i libri di Aristotele fossero sottoposti ad esame e correzioni. Vent'anni dopo, i programmi accademici della Facoltà delle Arti a Parigi presuppongono integra ed intera la conoscenza di Aristotele. E pure l'introduzione della speculazione peripatetica nell'ambito dell'insegnamento accademico non mancava di tradire tutti i suoi rischi e tutte le sue insidie. Se Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, uomini di fede e di professione monastica, docenti di una Facoltà teologica, riuscivano, con un procedimento di esegesi e d'interpretazione che è un capolavoro di equilibrio e di armonia, a fare della filosofia del Peripato la piú avvincente propedeutica e la piú organica delucidazione del dogma cristiano, un loro collega laico della Facoltà delle Arti, Sigieri di Brabante, troppo preso dalle concezioni meccanicistiche del maestro greco, rivissuto da Averrois, non riusciva a saldare la sua filosofia con la professione cristiana che mediante una giustapposizione artificiosa ed esteriore. Nel trentennio che va dal 1245 al 1275 è racchiusa l'attività didattica e scientifica dei due maestri domenicani di Parigi, che non manca di suscitare tra i compagni di professione religiosa e i colleghi di facoltà diffidenze e opposizioni, di cui i loro scritti conservano qualche traccia discreta ed amareggiata. Alberto Magno attraverso una parafrasi ampia ed

ornata, Tommaso d'Aquino attraverso un commento schematico, rude ed incisivo, riescono a tradurre le concezioni aristoteliche in formule adatte alla mentalità latina e suscettibili di adattamento cristiano, non senza gettare i semi di quel che sarà il panteismo trascendentale dei mistici domenicani tedeschi.

E mentre essi svolgono la loro azione apprezzata ed ammirata nella Facoltà teologica, Sigieri li avanza nell'accettazione di Aristotele e guadagna rapidamente la facile ammirazione della giovanile scolaresca, con la sua celebrazione razionale della conoscenza scientifica del mondo e del suo ferreo determinismo causale.

Redigendo nel 1270 il *De unitate intellectus* contro gli averroisti, Tommaso d'Aquino confessa che l'errore da lui preso a partito, quello cioè che negava essere l'intelligenza una facoltà dell'anima e affermava l'unità numerica di tale facoltà, impugnando cosí indirettamente l'immortalità individuale, era già vecchio nel mondo accademico parigino. Sigieri, il brabantino, doveva bandirlo dalla cattedra da parecchi anni, insieme alle altre conclusioni centrali del suo aristotelismo averroistico, di cui cogliamo la formulazione nei suoi scritti superstiti, le *Quaestiones logicales*, il *De Anima intellectiva*, il *De Aeternitate Mundi*, il *De Necessitate et Contingentia Causarum*, e precisamente: la negazione della Provvidenza divina nell'ordine della contingenza, l'eternità del mondo, il determinismo cosmico ed umano. Ma simile contrasto tra Tommaso e Sigieri a proposito, diremmo noi in termini moderni,

dei rapporti fra il soggetto empirico e il soggetto trascendentale, fra lo spirito e il suo divenire, non è che una delle espressioni tipiche del divario profondo che scinde l'orientamento di questi due maestri, pure affratellati nel comune proposito di risuscitare dalle nebbie del passato e di acclimatare nel mondo della cultura contemporanea la tradizione dello Stagirita. Saldamente aderendo alla trasmissione del dogma cristiano, profondamente vincolato alla partecipazione carismatica ed alla disciplina ecclesiastica, San Tommaso non è in alcun modo disposto a sovrapporre l'autorità di Aristotele all'insegnamento ufficiale del cattolicesimo. La rivelazione è per lui il fatto centrale della storia e la ragione umana può spianare la via al suo riconoscimento, offrire il controllo della sua verisimiglianza concettuale, non può surrogarne o esaurirne il prodigioso mistero. Sigieri non riconosce limiti alle capacità sconfinate dell'umano intelletto. Il mondo è per lui l'immenso tessuto organico di causalità infallibili, e la storia è il tracciato epico di un infinito ritorno. Il cristianesimo stesso, risultato meccanico di caratteristiche congiunzioni astrali, è stato prima di Cristo e sarà ancora di nuovo, quando del cristianesimo storico si sarà perduta pur la memoria. Nella illimitata esplicazione delle forze intellettive dello spirito, l'individuo, secondo Sigieri, non possiede una configurazione circoscritta invariabile e non può accampare titoli ad una sopravvivenza personale. La libertà dell'arbitrio e quindi la capacità del merito sono ai suoi oc-

chi frasi vuote di senso. La moralità delle azioni rampolla unicamente dalla loro maggiore o minore adeguazione alle esigenze della vita associata e il cristianesimo e il suo insegnamento non sono che espressioni di bisogni collettivi, a cui anche il filosofo piega docilmente la sua adesione pubblica, pur riconoscendone in cuore come fallaci e irrazionali i postulati. Secondo Sigieri infatti verità filosofica e verità religiosa non sono categorie armoniche e vicendevolmente completantisi, sono piuttosto valori disparati ed attitudini eterogenee conciliabili non in virtú di una fusione psicologica e dialettica, bensí solo in virtu di una continuità esteriore, che non sopprime la mutua indipendenza.

Nel 1270, tredici fra le piú arrischiate proposizioni dell'averroismo latino erano condannate e la scomunica era lanciata contro chi avesse ancora osato insegnarle. Dobbiamo pensare che il provvedimento non andasse esente da recriminazioni e discussioni se, verso la Pasqua dell'anno seguente, un singolare quesito era sottoposto a San Tommaso: deve veramente evitarsi la compagnia di quegli scomunicati, sulla cui scomunica esiste divergenza di apprezzamento fra i competenti? San Tommaso risolve il quesito in senso affermativo, non tacendo però che l'appello alle autorità superiori poteva sospendere l'efficacia della condanna. Sette anni piú tardi una nuova condanna, emanata da Stefano Tempier vescovo di Parigi, colpiva una lunga lista di proposizioni, parecchie delle quali non erano unicamente attinte dall'insegnamento di Sigieri, ma coinvolgevano palesemente

quello di Tommaso. I pericoli cui la propagazione dell'aristotelismo esponeva le posizioni centrali del trascendentismo cristiano inducevano alcuni circoli ecclesiastici a ripudiare qualsiasi tentativo di introduzione del peripatetismo sul terreno dell'apologetica religiosa.

Gli indirizzi dunque della sistemazione aristotelico-scolastica non andavano immuni da ostilità e da diffidenze. Un precipitoso riconoscimento ufficiale della santità del principale loro fautore non avrebbe sollevato polemiche e non avrebbe perturbato il processo della loro spontanea armonizzazione con i bisogni della cultura religiosa? D'altro canto, il momento storico sembrava richiedere l'adozione di una metodica razionale e di un orientamento concettuale, capaci di offrire gli istrumenti di una piú efficace difesa della tradizione dogmatica e disciplinare del cattolicesimo. La Chiesa si trovava ormai agli inizi di quella crisi formidabile di discordia e di sgretolamento, che doveva sboccare, due secoli piú tardi, nei grandi movimenti «riformatori». Il ventennale Pontificato di Giovanni XXII segnava l'esplosione aspra della crisi. Marsilio da Padova minava alle basi l'edificio della costituzione ecclesiastica, estollendo il potere laico a danno dell'ecclesiastico. Giovanni di Jandun riprendeva la propaganda averroistica. Duns Scoto e Durando di Saint-Pourçain scuotevano le fondamenta prime della certezza metafisica. Eckehart precipitava la contemplazione religiosa nel misticismo pantei-

stico. Arnaldo di Villanova ripristinava il rivoluzionario programma dei fraticelli e il sogno apocalittico del Vangelo eterno. Il Pontefice credette di non dover procrastinare piú oltre l'investitura solenne di un metodo filosofico-teologico, che si pensava potesse dare alla società cristiana in materia dottrinale l'arma meglio temprata per la sua conservazione rigida e invulnerabile. Il riconoscimento del mondo dei dotti era venuto molto in anticipo. La Facoltà parigina delle arti, all'indomani della morte del Dottore, aveva scritto al Capitolo generale dell'Ordine domenicano, celebrando lo scomparso come il designato dalla natura universa alla interpretazione dei suoi piú riposti segreti: «*eum videbatur simpliciter posuisse natura ad elucidandum ipsius occulta*». Cosí gli onori dell'esaltazione accademica e il merito della consacrazione ecclesiastica avvolgevano la figura dell'umile religioso, la cui vita, placida e uniforme, era stata tutta spesa nell'esplorazione delle verità teologali e nell'esercizio delle virtú ascetiche.

Nato nel 1226 (l'anno stesso in cui il Serafico chiudeva gli occhi alla luce sensibile dinanzi alla sua Assisi) nel castello di Roccasecca, Tommaso aveva ricevuto la sua prima educazione a Montecassino. Entrato diciottenne nella famiglia di San Domenico, era stato presto mandato a Parigi alla scuola di Alberto Magno. La sagace acutezza del suo ingegno raccolto e meditabondo l'aveva ben presto additato alla considerazione del maestro. Quando nel 1248 uno *studium generale* fu fondato a Colonia, Al-

berto, nominatone reggente, non esitò ad affidare al giovanissimo allievo il còmpito di commentare le sentenze di Pier Lombardo. Cosí si iniziava la precoce carriera didattica del monaco aquinate. Da Colonia tornava dopo un triennio a Parigi, ove doveva svolgere una intensa attività dalla cattedra, dal pergamo, nelle polemiche vive e appassionanti del tempo. Dopo il Capitolo generale di Valenciennes nel giugno del 1259, Tommaso era fatto rientrare in Italia. Le sue doti spiccatissime lo designavano naturalmente ad occupare una posizione eminente nel corpo, diciamo cosi, della consulenza intellettuale della Santa Sede. Seguendo la Curia nei suoi frequenti spostamenti, Tommaso insegna ad Orvieto, a Roma, a Viterbo. Vanno assegnate a quel torno di tempo le sue opere piú organiche e piú poderose. A dieci anni di distanza ritornava a Parigi e per un triennio vi occupava la cattedra di maestro in teologia. Nel 1271 le reiterate insistenze di Carlo, re delle Due Sicilie, fratello di Luigi IX, lo attiravano a Napoli ad iniziare un insegnamento che troppo presto la morte doveva interrompere. Nel gennaio del 1274, designato da Gregorio X, partiva per il Concilio di Lione, ma ammalatosi in casa di sua nipote, Francesca d'Aquino, si faceva trasportare a Fossanova per chiudere gli occhi il sette marzo in una minuscola e disadorna cella del cenobio cistercense.

Gli atti completi del processo di canonizzazione dell'Aquinate, contenuti nei manoscritti 3112 e 3113 del fondo latino della Biblioteca Nazionale di Parigi, racchiudono un catalogo degli

scritti del Santo che può a buon diritto considerarsi come ufficiale. Esso comprende una settantina di numeri ripartiti in *Opuscola* (25), *Opera* (36) e *Alia quae non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem vel praedicantem* (9). Né pure questo catalogo dà il novero completo degli scritti autentici del maestro: non annovera ad esempio l'*Officium de Festo Corporis Christi*, che nessuno oggi piú si attenterebbe di contestare alla squisita vena mistica dell' Aquinate. E vi sono scritti segnalati nel catalogo ufficiale, come la *Expositio super quatuor Evangelia ad litteram*, gran parte dei quali giace ancora probabilmente inesplorata nelle biblioteche europee. Naturalmente, essendo i principali lavori di San Tommaso il risultato del diuturno insegnamento intorno ai fondamentali problemi della speculazione filosofica, innestati su quelli dell'insegnamento tradizionale cristiano, vi occorrono motivi ed enunciati che si ripetono uniformemente e sono analogamente difesi e sviluppati. Ma le ripetizioni di San Tommaso non sono il ricorrere monotono di un pensiero povero e schematico, che si esaurisce nel cerchio ristretto di poche formule stereotipate. Sono piuttosto la consapevolezza lucida della efficienza centrale di alcune posizioni mentali, che garantiscono rigore e saldezza ad un immenso edificio di idee e di raffigurazioni della realtà, il cui intimo collegamento è integralmente posto allo scoperto da un virtuosismo dialettico che costituisce un prodigio di precisione e di chiarezza. Il procedimento dialettico seguìto da

San Tommaso nello spiegamento delle sue dimostrazioni rappresenta un'applicazione costante del metodo sillogistico. Le argomentazioni si succedono l'una all'altra legate, nella enucleazione delle tesi, con la spontaneità e l'intima armonia di una sorgente inesauribile. Ogni momento, nel flusso magnifico di questa capacità raziocinativa perfettamente attuata, può stare da sé, come un momento logico sufficiente a se stesso. Una analisi, pertanto, del sistema tomistico, che volesse risultare completa ed adeguata, dovrebbe finire con l'essere una riproduzione minuta di tutto l'apparato dimostrativo in cui l'Angelico ha celebrato una sistemazione, si potrebbe dire temeraria, della indagine puramente razionale con le posizioni della dogmatica cristiana.

Ma chi voglia, in rapide linee, circoscrivere la posizione di San Tommaso nella traiettoria del pensiero cattolico; chi miri a scoprire nella sua essenza piú intima la originale sagoma del pensatore e del mistico, che la Chiesa romana del Medioevo cadente ha proclamato antesignano e realizzatore perfetto della sua migliore apologetica; non deve tanto riprodurre pedissequamente il ciclo delle sue catene argomentative, ma piuttosto indagare le posizioni nelle quali la sua intelligenza e la sua fede hanno compiuto l'innesto della metafisica aristotelica sulla rivelazione neotestamentaria. Perché appunto San Tommaso sta a segnare nella storia del pensiero religioso una data di un'importanza che non è possibile esagerare, per il fatto che in lui ragione e fede hanno

celebrato un connubio il quale era richiesto da una società religiosa giunta al fastigio della sua efficienza pubblica. Per riuscire a scolpire il profilo dell'Angelico occorre cogliere la saldatura che egli ha tentato della indagine speculativa con la credenza mistica, nell'ambito dei problemi in cui si connettono e verso cui si appuntano cosí il còmpito della filosofia come l'anelito della fede: l'essere e le sue categorie; la dimostrazione di Dio; la natura di Dio; l'idea di Dio nello sviluppo dell'umano pensiero; il divino e l'umano nell'azione libera. La *Summa Theologica*, la *Summa de vèritate catholicae fidei contra Gentiles*, le *Quaestiones disputatae de Veritate*, sono, si capisce, le fonti precipue a cui bisogna chiedere i dati per delineare la posizione mistico-razionale di colui a cui il destino riservò la missione di riassumere il pensiero dell'organizzazione spirituale cattolica, nell'ora della sua piú vasta e vittoriosa espansione.

«Poiché v'è pure qualcuno piú in alto dell'essere naturale (la natura infatti non è che un genere dell'essere), si consideri dunque questa realtà universale, il valore speculativo attinente alla prima sostanza. Ché se la considerazione della natura fisica è una sapienza, non è la prima... Conviene, a chi conosca a fondo ogni genere, poter enunciare i principî saldi della realtà che lo riguarda: a quegli che fa professione di esplorare gli enti in quanto tali, enunciare i principî piú saldi fra tutti. Costui solo è il filosofo». Cosí, nel terzo libro dei *Metafisici*, Aristotele aveva fissato

il còmpito della filosofia prima: enunciare i principî che disciplinano dialetticamente la realtà nella sua essenza piú universale. San Tommaso non ha nulla da obiettare a simile delineazione dei còmpiti che spettano alla ricerca metafisica. Esponente della maturità concettuale che il pensiero cristiano ha raggiunto dopo dodici secoli di esperienza vissuta, egli avverte di intuito che una sistemazione razionale della verità religiosa, capace della piú ampia e salda disciplina collettiva, dovrà collocare il suo fondamento sulla presupposta validità dell'intelletto umano a raggiungere una raffigurazione effettiva del reale, senza cui la fede nell'azione del Trascendente personale rimarrebbe priva di sostegno, di preambolo, di garanzia preliminare. Il problema della verità e della sua presenza nell'umano apprendimento è pertanto il primo e piú vivo per lui. Ma è, precisamente, un problema? O non si deve dire piuttosto che il problema gnoseologico postula una pregiudiziale soluzione positiva in chiunque si accinga a risolverlo, non già nell'attitudine individualistica del criticismo che chiude la vita dello spirito nell'atto del pensiero, bensi in quella, sincretistica, che circoscrive la funzione del pensiero nella totalità dei fenomeni vitali, individuali e collettivi? San Tommaso ragiona al riguardo ponendosi dall'angolo visuale che, unico, consente di scorgere la natura del vero, in funzione di tutte le profonde esigenze cui può e deve sottostare l'esplorazione metafisica e dialettica, per non venir meno ai suoi còmpiti di disciplinatrice della spiritualità individuale come di quella associata. La

prima *quaestio disputata* è tutta consacrata alla verità. San Tommaso ne mette a prova le varie definizioni; ne esplora le scaturigini; ne indaga le interferenze sostanziali con la nozione stessa dell'essere; ne circoscrive la sede adeguata; ne tenta prudentemente i vincoli di collegamento col divino. Egli parte da un presupposto che è una sfida a tutte le forme del criticismo trascendentale: ma che è, per questo stesso, la riflessione, in sede filosofica, del buon senso e delle postulazioni preliminari di ogni sistemazione mentale, capace di far presa sulla collettività. Come nei processi dimostrativi occorre arrestarsi ad alcuni principî direttamente noti all'intelletto, cosí nell'esplorazione delle quiddità circostanti è fatale che si addivenga ad una nozione irriducibile, senza di che si procederebbe all'infinito, e cadrebbe cosí nel vuoto qualsiasi conoscenza «scientifica» delle cose. Ebbene: la nozione nella quale l'intelletto scompone tutti i suoi possibili concepimenti e tutte le sue possibili appercezioni è quella dell'essere. Onde appare che tutte le specificazioni della sua capacità conoscitiva non siano che delle addizioni sovrapposte alla nozione dell'essere.

Ma che cosa si può aggiungere all'essere che non sia essere? Sicché le presunte sovrapposizioni all'essere non fanno altro che individuare un suo particolare atteggiarsi, non espresso dal suo nome indeterminato. Ora le possibili modalità dell'essere o sono generiche o sono specifiche. Le generiche, o seguono automaticamente lo stesso porsi dell'essere o scaturiscono normalmente

dal rapporto di un essere con un altro. Nel primo caso, ne esprimono qualche connotato o affermativo – l'essenza quidditativa in quanto distinta dall'atto dell'esistenza – o negativo – l'indivisione, che è l'unità. Nel secondo caso, o ne esprimono la separazione dagli altri esseri o ne indicano e ne precisano la capacità di una qualsiasi scambievole convenienza. Ma quale realtà dotata di piú vasta attitudine alla assimilazione con la molteplicità indefinita degli esseri, se non l'anima umana, nella esplicazione delle sue latenti possibilità di effusione e di assorbimento? Aristotele ha detto che l'anima è potenzialmente tutte le cose, in quanto cosí in virtú della sua energia conoscitiva come in virtú di quella appetitiva, l'universo è il campo del suo proteiforme arricchimento. Ma l'atto del conoscere non può essere celebrato che a prezzo di una intima ed ineffabile assimilazione dell'oggetto conosciuto per opera del soggetto conoscente.

Per una esilissima e insieme profondissima analogia, segnalare la quale non è eccentrico né paradossale, la gnoseologia aristotelica sembra costituire un parallelismo singolare all'etica cristiana. Questa aveva annunciato la compiuta realizzazione dello spirito nella integrale dedizione di sé alla legge suprema della effusione amorosa («chi perderà la sua anima, la troverà»); quella aveva additato la perfetta costituzione dello spirito conoscente nella sua indefinita presa di possesso della realtà conoscibile. Cosí che non si dà conoscenza che non sia connubio di soggetto ed oggetto, mediante la percezione sensibile; e non si dà verità,

che non sia congrua adeguazione fra i due termini dell'inviolabile rapporto. Per cui San Tommaso, pur menando per parzialmente buone le definizioni della verità proposte da Sant'Agostino («*verum est id quod est: veritas est qua ostenditur id quod est; veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus*»); da Sant'Anselmo («*rectitudo sola mente perceptibilis*»); da Avicenna («*veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei*»); fa propria quella di Isacco («*adaequatio rei et intellectus*»). Naturalmente simile concezione della possibilità di una armonia e di una rispondenza perfette fra l'organismo complesso della realtà e la sua riflessione astratta sul diaframma dell'umano conoscimento, presuppone un particolare modo di intendere l'entrata in contatto del soggetto conoscente con l'oggetto conosciuto e in pari tempo una fede saldissima nella corrispondenza del mondo agli schemi ideali della mente infinita che l'ha pensato e, pensandolo, l'ha posto. Qui il substrato religioso della gnoseologia scolastica.

Attingendo, con aderenza consapevole ma in pari tempo con perspicacia personalissima, dalla gnoseologia aristotelica, San Tommaso (I p. *Summae Theol.*, LXXXV) muove decisamente il passo dalla esperienza sensibile. L'oggetto della conoscenza è funzionalmente e per definizione proporzionato alla capacità conoscente. L'organo sensorio possiede anch'esso una sua speciale virtú di conoscenza. Ma il termine suo proporzionato è unicamente l'individualità corporea, che ne colpisce la superficie sen-

sibile. Esiste all'estremità opposta una potenza conoscitiva – l'intelletto degli angeli – scissa radicalmente da qualsiasi compartecipazione corporea, che intuisce di primo acchito le forme ideali, spogliate di ogni materiale individuazione. L'intelletto umano, potenza di uno spirito destinato ad informare un organismo corporeo, partecipa dell'una e dell'altra forma di percezione conoscitiva. Posto attraverso l'apparato sensorio a diretto contatto col mondo esterno, il soggetto umano non si arresta alla segnalazione della fenomenologia empirica. Il fantasma disegnato nel suo cervello dal tocco dell'esperienza, diviene il materiale di una elaborazione invisibile, mediante la quale la ragione raggiunge le nozioni universali, indispensabili alla sua raffigurazione disciplinata del reale, che è dialetticamente collegato nelle sue parti in virt del vincolo causale. La vita del pensiero è pertanto la trasfigurazione misteriosa di tutti quegli elementi che dal flusso della vita sensibile raggiungono la sfera della interiore spiritualità. I fantasmi sono il vincolo necessario per ogni elevazione e per ogni arricchimento del soggetto pensante. La tradizione come la pedagogia sono un equivalente del panorama policromo offerto dal mondo esterno, dalla cui efficacia impalpabile lo spirito ritrae l'alimento del suo progredire incessante. «Il discente» spiega San Tommaso, «riceve dal maestro le forme intelligibili, mercè le quali si costituisce la scienza. Il maestro non fa che esibire i segni delle realtà intellettuali. Onde le sue parole, ascoltate o lette, spie-

gano, nel processo formativo della scienza, la medesima funzione delle realtà esistenti al di fuori dell'anima. Sebbene la parola del maestro svolga un'azione piú immediata e fattiva, in quanto le sue parole sono già segni di valori intellettuali».

Collocati cosí i termini del problema gnoseologico su un terreno egualmente distante da ogni riduzione della conoscenza umana a puro simbolismo dell'atomica percezione empirica, come da ogni suo riassorbimento nella pura funzionalità dello spirito cogitante; concesso, sulle orme di Aristotele, quanto è necessario al soggettivismo del pensiero, che non può afferrare l'altro da sé senza «digerirlo» attraverso la sua virtú astratta ed universalizzatrice, ma salvando gelosamente quanto di realismo è imposto dagli imprescindibili collegamenti fra il soggetto, i soggetti e il mondo esterno, piattaforma dei loro rapporti cosí teorici come pratici, con la definizione dell'intelletto passibile, ricettacolo delle forme ideali del reale; San Tommaso è in grado di sovvertire in anticipo ogni tipo di gnoseologia che si discosti da quella che è una mirabile posizione di equilibrio. Supporre, egli dichiara, che le nostre capacità conoscitive colgano e fissino unicamente le proprie alterazioni nello sviluppo dei loro procedimenti funzionali, equivale a patrocinare un teorema falso da un duplice punto di vista. Innanzi tutto perché non v'è divario fra quel che intendiamo e il substrato delle scienze: se dunque il termine della nostra operosità conoscitiva fosse costituito unica-

mente dalle forme concettuali che sono nello spirito, ne seguirebbe che la scienza non investirebbe il reale extra-soggettivo, bensí solamente le modificazioni soggettive dell'io pensante. In secondo luogo, perché verrebbe cosí implicitamente rinnegato il principio di contraddizione, rivestendo automaticamente un uguale carattere di verità tutto quello che compare, fugacemente, nella zona di luce di un pensiero riflesso, per quanto abnorme e deformato. «Qualunque opinione sarà pertanto a pari titolo vera», e il mondo del pensiero sarà il caos e il nulla.

Non è questa l'unica volta in cui San Tommaso, per dimostrare l'assurdità di un teorema metafisica, fa appello alle perniciose conseguenze che esso può provocare nell'ambito dei rapporti sociali. Lo spirito cristiano opera cosí a fondo nel pensiero dell'Aquinate. Quando, ad esempio, nel *De Unitate intellectus* egli impugna la dottrina averroistica dell'unico intelletto possibile in tutti i soggetti pensanti, argomenta in questo modo: «Se l'intelletto, nel quale solo risiede la superiorità e il dominio su tutte le altre facoltà umane, è uno solo e il medesimo in tutti gli uomini, ne seguirà che tra questi non esisterà né pure alcuna molteplicità per ciò che concerne la libera scelta del volere. Il che è palesemente falso ed impossibile. Ripugna infatti all'ovvia apparenza della realtà; recide alle basi ogni scienza morale; sovverte irrimediabilmente e scompagina l'umana convivenza». Ma infinitamente superiore alla adeguazione di conoscente e di conosciuto che si celebra e si consuma nell'atto dell'umano pensiero, sussiste

un'altra adeguazione, che di quella è presupposto e sanzione. Il mondo universo delle realtà è come sospeso fra due intelletti: il divino e l'umano. La sua verità è in funzione del suo duplice rapporto ad entrambi. Il reale riceve una prima connotazione di verità dalla sua rispondenza adeguata all'intelletto divino, di cui realizza il piano e il proposito. La seconda connotazione di verità gli deriva dalla sua attitudine a suscitare di sé nell'intelletto umano una raffigurazione adeguata. Ma il rapporto fra Dio e il mondo preesiste a quello del mondo con l'uomo: e la verità che rampolla dall'adeguazione del cosmo ai prototipi in Dio, costituisce la sostruzione eterna e ineffabile delle pallide e cadenti adeguazioni che il reale riscontra nelle tentennanti virtú conoscitive del soggetto finito.

Dio! San Tommaso lo presenta cosí fin da quando, sulle orme della psicologia aristotelica, si accinge a formulare la sua misurata soluzione del problema del vero. Sospinto da quel bisogno che fin dall'inizio del secolo XII si era fatto sentire nell'ambito del pensiero cristiano, e che tendeva ansiosamente e pericolosamente alla determinazione di una dimostrazione razionale del divino, l'Angelico viene apprestando i coefficienti logici e metafisici della sua teodicea, la quale è sostenuta dai contrafforti di una gnoseologia realistica. A norma di questa, l'intelligenza umana è riconosciuta atta a scoprire nelle cose il meccanismo causale che attinge la sua verità dalla sua eterna adeguazione agli schemi iniziali della intelligenza creatrice. Ma c'è da domandarsi

se tutta la speculazione tomistica non soggiaccia all'azione recondita della fede di cui si costituisce apologetica, se cioè anche per essa non vale l'assioma che per cercar Dio, occorre averlo già trovato.

Senza dubbio San Tommaso ha in aperta uggia ogni argomentazione aprioristica diretta al sostegno dell'esistenza di Dio. Il famoso argomento anselmiano non trova grazia ai suoi occhi. Egli lo dice derivato da un inganno della consuetudine, e in pari tempo da una confusione manifesta fra quel che è per sé noto *simpliciter*, e quel che è per sé noto *quoad nos*. Perfettamente consapevole dei pericoli insiti in ogni esagerato avvicinamento dell'ordine reale all'ordine ideale, Tommaso ripudia una dimostrazione di un enunciato, la quale sia unicamente legata all'analisi dialettica dei suoi termini. Una dimostrazione del divino pienamente coerente nella sua struttura, capace di offrirsi impavida al vaglio della piú sottile disamina, atta a cementare gli spiriti di una vasta collettività nel medesimo senso del Trascendente, gli appare indissolubilmente stretta ad una visione globale dell'universo e del suo meccanismo interiore. Aristotele, con la dimostrazione del motore immobile nella sua *Fisica* e dell'Atto puro nella sua *Metafisica*, spianava alla speculazione dell'Angelico un sentiero regale dal punto di vista dialettico, anche se rischioso dal punto di vista religioso e cristiano.

La dimostrazione di Dio nel processo di sviluppo dell'immensa produzione tomistica ha l'andatura solenne di una sinfonia, di cui occorre scandire i tempi successivi per coglierne tutta la riposta e grandiosa bellezza e per valutarne il significato nel suo momento storico. Docente a Parigi come baccelliere, fra il 1251 e il 1252, appena ventiseienne, Tommaso d'Aquino commenta i *Libri delle Sentenze* di Pier Lombardo, il grande sommista di un secolo prima, nella cui opera aveva confluito il meglio cosí della mistica dei Vittorini come della speculazione abelardiana. Nella Distinzione terza del primo libro il Lombardo aveva trattato della conoscibilità di Dio. In quel processo di transizione dalle forme teistiche della fede all'apologetica razionale del divino, in che è tutta l'essenza della speculazione religiosa nei secoli XI e XII, il Lombardo era stato a rappresentare una posizione di equilibrio instabile, nella quale gli elementi tipicamente mistici e quelli strettamente razionali si erano amalgamati in una sistemazione provvisoria. La dimostrazione di Dio tentata dal Lombardo è disorganica e frammentaria. Citazioni neo-testamentarie (il passo capitale di San Paolo nella lettera ai Romani, I. 20, è utilizzato secondo la versione volgata in cui si perde il valore preciso dell'originale) e reminiscenze patristiche si mescolano a spunti di argomentazione razionale, la cui possibilità di sviluppo non è neppure intravvista. Il commento del giovane baccelliere è, anch'esso, rapido e schematico. L'Aquinate si limita sostanzialmente, sulle orme dello pseudo-Dionigi, ad additare i modi di

salire dalle creature a Dio, in nome del principio di causalità, in virtu del processo di rimozione, in base al metodo della sublimazione, che porta a scorgere nel divino, esaltate, le proprietà buone degli esseri. A cinque anni di distanza il problema di Dio era nuovamente agitato da Tommaso in una delle consuete esercitazioni accademiche sulla Verità, la quinta, sotto il particolare aspetto della Provvidenza nel mondo. La visione cosmogonico-sacrale dell'universo, con la nozione di Dio creatore alla sua origine e di Dio restauratore al suo termine, si viene organando nella mente dell'Angelico ed egli la riveste di motivi ampi e sonori. «La finalità del mondo trapela dalla normalità del suo regolare funzionamento. Là dove infatti vige il caso, non si dànno legge di fenomeni e uniformità di risultati. Ma le realtà mancanti di capacità raziocinativa non possono gravitare verso un fine, se non sotto l'impulso di un movente estraneo. Di modo che, mancando le sostanze cosmiche di conoscenza, occorre supporre la preesistenza di un intelletto, che abbia disposto la natura al conseguimento di una meta. L'universo è la saetta cui un divino sagittario imprime moto e direzione».

Ma frattanto San Tommaso viene acquistando sempre piú sottile e consapevole familiarità con la *Metafisica* dello Stagirita. I commenti ai libri della *Fisica* e della *Metafisica*, la cui redazione va intercalata nel lustro fra il 1257 e il 1262, mostrano di quali mirabili riserve di acume e di lucidità potesse disporre il forte intelletto dell'Aquinate, nell'assimilare e rielaborare le ardue posizioni

aristoteliche. Le geniali concezioni del movimento e della sua natura: attualità evolventesi dell'essere potenziale, in quanto tale; dell'atto e della potenza; della causalità e della sua quadruplice specificazione: materiale, formale, efficiente e finale; nella cui laboriosa incubazione era consistito, può dirsi, tutto il travaglio della speculazione presocratica e socratica, e nella cui sagace sistemazione Aristotele aveva offerto la prova piú luminosa delle sue facoltà eccezionali, filtrano nello spirito pronto e duttile dell'Angelico e lo foggiano in maniera definitiva. Il diuturno contatto con la *Metafisica* del Liceo, cosí impregnata di razionalismo matematico, cosí lontana da ogni senso della Provvidenza e da ogni esperienza del divino operante nell'anima, non ingenerò a volte in lui l'ombra di un dubbio religioso, la tentazione di un immanentismo superbo? È il segreto che San Tommaso si è portato con sé nel sepolcro. I suoi scritti, che si avviano dall'uno all'altro ad una formulazione sempre piú limpida, lapidare, cristallina, non tradiscono mai contraddizioni o bruschi superamenti. La loro grandezza rivela unicamente il processo di una assimilazione progressiva, immune cosí da crepe come da artificiosità e da sovrapposizioni superficiali.

Nel primo libro della *Summa de veritate catholicae fidei contra Gentiles* (c. 13) la dimostrazione della esistenza di Dio reca le tracce dell'azione recente delle opere di Aristotele. I motivi che i libri VII e VIII della *Fisica* e il XII della *Metafisica* aristoteliche hanno suscitato nella sua anima di credente, ansiosa di raccomandare il

postulato cardinale della sua fede ad una rigorosa documentazione empirico-razionale, tradiscono ancora qualcosa di discontinuo e di avventizio. San Tommaso dichiara schiettamente di non fare altro che addurre ed enucleare le ragioni mediante le quali Aristotele procede alla dimostrazione di Dio, prendendo le mosse dal concetto di movimento e determinando le sue implicite postulazioni. Le argomentazioni aristoteliche destinate ad accertare, con metodo matematico, la necessità del concatenamento continuo dei movimenti e la necessità che la loro serie si arresti quando che sia, in virtú stessa del suo attuale spiegamento, sono riprodotte con prolissa fedeltà e con qualche appariscente digressione, che ai fini della dimostrazione può risultare superflua.

Ma è nella *Summa Theologica* (*I p., II q., 3 art.*) che la mente dell'Aquinate, ormai perfettamente agguerrita e pienamente matura, spicca il volo della sua piú alta e serrata dimostrazione del divino personale. I vecchi motivi dello Stagirita avevano ormai subìto nella sua anima di pensatore e di mistico la piú feconda elaborazione ed egli poteva rienunciarli, con la forma martellante e cadenzata del suo stile incisivo, come il canto finale di una sinfonia diuturnamente nutrita con tutti gli elementi di una ricca vitalità spirituale.

«Che Dio esista si può dimostrare in cinque maniere. La prima, la piú perspicua, poggia sulla nozione del moto. È indubitabile – attraverso l'esperienza – che vi siano al mondo delle

realtà che si muovono. Ora, ogni realtà che si muove riceve l'impulso da un'altra. Infatti, quel che è mosso, in tanto è mosso in quanto tradisce ed implica attitudine alla condizione verso cui muove: e nulla può muovere, se non realizza in sé l'attualità di quella forma particolare di essere, verso cui sospinge l'oggetto mosso. Muovere è precisamente, nella sua piú generale e piú propria accezione, trarre una realtà dalla sua condizione potenziale al conseguimento della sua attualità. Ora, simile esplicazione delle capacità latenti di un essere, simile appagamento delle sue riposte attitudini, non possono essere favoriti e provocati che da una realtà la quale possegga già, in atto, quel che la realtà mossa tende a conseguire. E poiché non è possibile, a norma del principio di contraddizione, che un medesimo essere sia nel medesimo tempo in potenza ed in atto, sotto il medesimo aspetto, che cioè possegga e non possegga una identica forma di essere, occorre riconoscere che ogni *mobile* ha fuori di sé la ragione del suo movimento. E poiché nella serie dei *mobili* e dei *moventi* non è possibile perdersi all'infinito, cessando automaticamente la trasmissione del moto là dove manca il punto di innesto del primo atto operante su una potenzialità in attesa, occorre arrestarsi ad un primo "motore immobile": e questo, tutti chiamano Dio».

«La seconda via è desunta dal concetto di causa efficiente. Esiste nell'universo sensibile un'ordinata gerarchia di cause efficienti. Ora, nulla può costituirsi causa efficiente di se stesso: ché in tal caso dovrebbe preesistere alla sua esistenza. D'altro canto

non è consentito, nella serie delle cause efficienti, procedere all'infinito. Perché, anche qui, in una serie ordinata di cause efficienti, la funzionalità delle singole intermedie è collegata e vincolata all'operazione della prima. Onde, procedendo all'infinito e non arrestandosi ad una prima causa efficiente, non si daranno né pure le causalità intermedie e gli effetti ultimi. Il che contrasta alla esperienza. Di qui la necessità di porre una prima causalità: che tutti appellano Dio».

«La terza via è desunta dalle nozioni di possibile e di necessario. Il processo di dissoluzione e di generazione a cui soggiace la totalità dei fenomeni cosmici circostanti sta a dimostrare che le realtà sensibili sono funzionalmente contingenti: possono cioè essere come non essere. Ma un insieme di realtà contingenti non può avere, per definizione, in sé la ragione della propria ininterrotta persistenza: quel che, infatti, può non esistere, in qualche momento non è. Se la totalità degli esseri è composta indiscriminatamente di contingenti, ci fu un momento in cui nulla ebbe esistenza. Ed in tal caso, né pur ora nulla esisterebbe, perché il non esistente non sbocca nell'essere se non in virtú del già esistente. Occorre dunque concludere all'esistenza di una realtà necessaria, la quale racchiude in sé la ragione della propria necessità, ed è la causalità della partecipata necessità altrui: questa realtà tutti chiamano Dio».

«La quarta via è ricavata dalla molteplicità di gradazioni di essere e di perfezione nelle cose. Il piú e il meno si predica di numerosi soggetti in ragione del loro vario accostarsi alla perfezione assoluta delle loro qualità derivate. Il vero, il bello e il buono, che sono disseminati nella piú policroma diversità nel mondo, esigono e postulano l'esistenza del massimo vero, del massimo bello, del massimo buono, che è per ciò stesso massimamente essere. Ora la perfezione in un genere è la scaturigine di tutte le realtà parziali, che in quel genere rientrano. Esiste dunque una sostanza prima, da cui rampolla, come da causalità sussistente, quanto di essere e, con l'essere, di buono e di vero, è al mondo: tale sostanza battezziamo col nome di Dio».

«Infine, la quinta via è attinta dalla presenza di un ordine e di un governo nelle cose. È dato di esperienza quotidiana che i corpi naturali, pur mancanti di ragione, operano verso determinati fini. La costanza e l'uniformità delle loro operazioni lo dimostrano. Non il caso dunque, ma un'intenzione sovrana e chiaroveggente disciplina l'esplicazione laboriosa delle loro forze verso il conseguimento del meglio. Ora, le nature irragionevoli non possono gravitare verso una meta se non perché soggiacenti all'impulso di un essere intelligente: come la saetta scoccata dal sagittario. Esiste dunque una realtà conoscente, dalla quale tutta la natura composita ha ricevuto l'orientamento verso il suo scopo: questa realtà appelliamo Dio».

Cosí San Tommaso, con incisi rapidi e sonanti, svolge i tempi della sua serrata dimostrazione razionale di Dio. Gli spunti e i presupposti gliene sono stati offerti dalle posizioni fisiche e metafisiche aristoteliche; ma chi potrebbe dire che il Dio della sua adorazione appassionata sia il medesimo Dio dell'ardua e fredda speculazione meccanicistica dello Stagirita? È sempre straordinariamente malagevole disegnare sui margini la duplice zona in cui si esplicano nella intimità di uno spirito armonico le attitudini della sua riflessione e della sua intuizione extra-dialettica. Piú malagevole che mai fissare in un'anima ricca e vasta come quella dell'Angelico il punto d'innesto e d'inserzione della sua capacità speculativa sul tronco vivo della sua passione religiosa.

La *Fisica* di Aristotele ha educato la visione dell'Aquinate a scorgere nell'universo il brulichìo sconfinato di forze in sviluppo, il flusso canoro di mille forme realizzantisi nell'ansia di piú alte partecipazioni dell'essere. Il rigore matematico e dialettico del grande maestro d'Alessandro gli ha additato nel mondo il poema di una immensa potenzialità, che corre affannata verso l'esplicazione e l'appagamento integrale delle sue inconscie virtú obbedienziali. Gli ha dato inoltre la consapevolezza della necessità imperiosa, logica e metafisica, che là dove è movimento e processo verso il meglio, sia un impulso iniziale e una serie finita. Ma la speculazione di Aristotele si era arrestata, impotente, dinanzi al gelido simulacro di un primo movente immobile, che la preoccupazione di mantenere immune da ogni contaminazione

e da ogni alterazione di natura e di potenza, aveva gelosamente sequestrato da ogni perturbante contatto con il fluttuare faticoso dell'essere caduco nel cosmo. Ai limiti estremi dove la riflessione filosofica si ricongiunge con l'affanno del possesso religioso, Aristotele aveva timidamente e oscuramente lasciato andare il postulato che la attualità prima, dalla sede impassibile dove realizza la sua virtú di «pensare il pensiero», esercitasse sul mondo, con la generosità sovrana di chi tutto dà e nulla attende il fascino attrattivo di un ideale e di un desiderio, troppo alti e troppo puri però per entrar mai, realizzati, nella corruttibile e superabile funzionalità ciclica delle cause seconde. San Tommaso ha alle spalle dodici secoli di esperienza cristiana diffusa, la cui originalità e la cui vitalità son tutte nell'affermata congiunzione del divino e dell'umano, attraverso la partecipazione mistica dei carismi ecclesiastici. «Accomunati nella divina natura», aveva definito i credenti la seconda lettera di Pietro (*I, 4*). E tutto il processo storico del cristianesimo era stato fino allora nella dialettica imposta dal programma della sempre piú vasta e sempre meglio disciplinata organizzazione dei mezzi, speculativi e pratici, atti ad instaurare e assicurare lo scambio ininterrotto fra i valori dell'Assoluto e le forme transitorie della convivenza nel mondo. Il domenicano pio e austero non esita pertanto, al di là di Aristotele, a sciogliere l'inaccessibile atto puro, causalità perfetta dell'universo, dal ghiaccio della sua impassibilità trascendentale. La teodicea tomi-

stica è la «filosofia prima» di Aristotele, tutta pervasa dall'avvivante spirito della fede e dell'amore cristiani, tutta fervida della coscienza di una salvezza soprannaturalmente attuata.

Nulla, probabilmente, nella storia dell'umano pensiero, di piú alto e di piú poderoso che lo sforzo titanico compiuto dall'Aquinate per avvicinare il divino alla umana capacità di comprensione – bisogno imperioso di ogni forma religiosa costituita, mirante alla disciplina concettuale di larghe masse credenti – senza offuscare la limpidezza inalterabile della sua luce, senza abbassarne di un pollice la sublimità invulnerabile della sua trascendenza. Tommaso sa perfettamente che un Dio amorfo e inaccessibile, freddo e impotente dinanzi al corso formidabile del male, del dolore e della morte nel mondo, è un idolo muto e sordo incapace di prestare ascolto e di rispondere alle mille voci della supplica e dell'invocazione che sgorgano dalle anime tormentate delle sue creature. Ma sa d'altra parte che raffigurarsi il divino ammantato nei tipi della nostra quotidiana esperienza equivale a precipitare nella iconoclastia di un volgare antropomorfismo. Egli si apre risolutamente il sentiero dell'equilibrio e dell'armonia. Premette innanzi tutto una schematica e risolutiva affermazione della trascendenza. Ai suoi tempi, come sempre, le due forme di panteismo in cui si può specificare la millenaria tentazione che spinge insidiosamente l'uomo verso la divinizzazione di sé, il panteismo naturalistico cioè e il panteismo idealistico, avevano avuto rappresentanti numerosi e non inascoltati. David

di Dinant, il celebre maestro in teologia, la cui opera *De Tomis hoc est de Divisionibus* era stata solennemente bruciata nel 1209, aveva sostenuto «*stultissime*», secondo l'apprezzamento di San Tommaso, che Dio fosse la materia prima, puro divenire pertanto, le cui determinazioni successive costituiscono la trama del mondo, e a cui, come poi riaffermerà Spinoza, non si può applicare alcun attributo specificativo, senza negarlo. Amalrico di Bena, anch'egli condannato nel 1204, partendo da principî diversi ma giungendo ai medesimi risultati – materialismo e panlogismo sono un equivalente tentativo di celebrazione dell'assoluto nell'empirico – aveva sostenuto che Dio è l'«*esse formale omnium*»: che, in altri termini, Dio è un soggetto trascendentale, spiegantesi nelle forme del soggetto empirico, che è quindi l'atto di ogni realtà apparente nel divenire dello spirito. Quando nella pienezza delle sue forze intellettuali l'Aquinate si accingeva a dare nelle *Summae* sistemazione a tutto il lavorìo dell'apologetica razionale compiutosi da due secoli nelle scuole ecclesiastiche, la società cristiana aveva già vittoriosamente espulso dall'organismo della sua esperienza associata gli elementi dissolvitori che il panteismo del secolo decimoterzo incipiente aveva tentato di iniettarvi. San Tommaso poteva riandare alla semiobliata polemica con l'occhio sereno dello spettatore spassionato. E con volo di aquila poteva pronunciare su di essa una parola definitiva, accampando argomenti e impostando il problema in una maniera atta a superare, dovunque e in ogni tempo, l'insidia che ogni forma di panteismo

tende alla esplicazione della religiosità collettiva, che non può sussistere se non addita il vincolo dell'unità nell'assoluta trascendenza e nella sua comunicazione carismatica.

Nell'articolo centrale della *Quaestio III* della prima parte della *Summa Theologica*, col consueto metodo dubitativo che caratterizza la sua esposizione, San Tommaso formula il quesito «*utrum Deus in compositionem aliorum veniat*»: se Dio possa entrare in composizione con le cose. È la maniera piú elevata di enunciare il problema dei rapporti antologici fra l'assoluto e il relativo, fra l'eterno e il caduco, fra il necessario e il contingente, fra il permanente e l'effimero. San Tommaso risponde nettamente di no. E adduce a sostegno della sua negazione una serie di argomenti precisi e scultorei, nei quali sembra di poter individuare quanto di piú valido possano obbiettare la ragione e l'esperienza religiosa ad una raffigurazione del divino che ne dissipa e ne disgrega fatalmente l'essenza e ne distrugge bruscamente la virtu sanzionatrice.

Dimostrando l'esistenza di Dio col suo quintuplice argomento, San Tommaso non aveva fatto altro, in sostanza, che commisurare alla nozione della causalità il processo del divenire cosmico. I primi due argomenti e il quinto risalivano a Dio attraverso il flusso delle realtà, come alla prima sorgente del movimento, concepito metafisicamente quale progrediente realizzazione di capacità latenti, come al primo impulso causale, come alla finale reintegrazione della dispersione nel tutto. Il terzo e il

quarto implicavano una applicazione alle cose dei concetti di causa materiale e formale, con tutte le loro soggiacenti postulazioni. Ma la natura dei quattro tipi possibili di cause è profondamente diversa, e le piú vigilanti precauzioni sono necessarie per ricavarne, senza pericoli, indicazioni convenienti intorno all'essenza della divinità e ai modi della sua operazione. La causa efficiente e la causa finale possono essere legate alle realtà causate in virtú di un collegamento puramente dinamico. Le cause materiale e formale entrano direttamente a parte dello sviluppo e delle successive alterazioni del causato. Puramente trascendentale pertanto dovrà essere la predicazione di Dio come causalità esemplare e formativa dell'universo sensibile.

Di fronte al mondo, Dio, proclama San Tommaso, è costituito come prima causa efficiente. Ora, la causa efficiente ha un modo tale di coincidere con la forma e la materia della realtà causata, da escludere ogni mescolanza con la sua forma e la sua materia. Infatti l'incidenza della causa efficiente nella forma del reale causato è puramente specifica, non numerica; nella materia però non è né pure specifica, essendo la materia potenziale e l'efficienza attuale. In secondo luogo, se Dio potesse in qualsiasi foggia, materiale o ideale, venire in composizione con i momenti successivi della vita universa, cesserebbe di essere la causa prima: dappoiché il composto è soggetto di operazione superiore ai suoi componenti. D'altro canto, cosí la materia come la forma

hanno qualcosa di potenziale e di partecipato: quindi hanno ragione di posteriorità di fronte al primo essere semplicemente tale, Dio. Infine «quel che è comune a piú, non se ne diversifica che per virtú di ragione». Se pertanto il divino potesse in una qualsiasi maniera immaginarsi coinvolto al processo di sviluppo della natura o dello spirito, e non invece realizzante in sé, nell'eterno autopossesso della sua onnipotente beatitudine, la sua essenza e la sua perfezione, «Dio non sarà una realtà esistente, se non come pura creazione intellettuale». E ne cadrà cosí la sostruzione indispensabile di ogni forma religiosa.

È vero. Familiari modi di dire e spontanei modi di pensare suggeriscono lo scoprimento di Dio nella realtà universa. San Tommaso li enumera senza esitazioni. Ma Dio è nel mondo come il nocchiero della nave, non come la forma nel corpo. «Aristotele ha detto che il movente ed il mobile debbono porsi simultanei. È necessario difatti che ogni operante sia contiguo all'oggetto su cui immediatamente opera e lo investa con la sua capacità operante». Dio, che è l'essere per essenza, attinge con la sua potenza sconfinata l'essere e il suo flusso nel tempo, affrancato però da ogni contatto, che non sia dinamico, con la totalità delle loro espressioni.

Postosi cosí al sicuro, mediante queste dichiarazioni pregiudiziali antipanteistiche, da ogni possibilità di menomazione dell'assoluta trascendenza del divino sussistente, San Tommaso può procedere alla segnalazione dei suoi attributi. La sua non è una

teodicea agnostica: ma tutto quanto egli crede di potere formulare ed enunciare a proposito del mistero ineffabile che è nella vita intima di Dio, nella ricchezza prodigiosa dei suoi attributi, nella superiore virtualità della sua azione, è detto con la consapevolezza vigile e scrupolosa della sproporzione incolmabile fra la natura divina e il balbettìo esitante della nostra povera cognizione. Facendo eco ad un assioma dello pseudo-Dionigi, San Tommaso riconosce che «la suprema cognizione di Dio, consentita alle nostre limitate capacità di viandanti verso una meta soprannaturale, è quella che consiste nel ritenere Dio infinitamente al disopra di tutto quel che ci sia dato di pensare di Lui».

Una intima, mirabile dialettica sembra presiedere alla formazione della dottrina tomistica degli attributi divini. Tutto quello che di buono, di santo, di bello compare nel mondo, attraverso il prisma della nostra costituzionale volontà di trovare una sanzione e uno scopo al tormentoso ascendere della vita associata nella perfezione dello spirito, va segnalato e definito anche nell'abisso inesplorabile dell'Essere divino: ma in pari tempo ogni pericolo di contaminante propinquità fra la creatura e il Creatore, che potrebbe celarsi in una concettuale interferenza del Trascendente con l'empirico, deve essere prontamente sventato mercè il riconoscimento e la dimostrazione di proprietà, che assicurino a Dio la sua residenza inviolabile nell'empireo dell'inabbordabile Assoluto. Le proprietà che San Tommaso predica di Dio potrebbero agevolmente ripartirsi in coppie, in ciascuna delle quali,

mentre il primo termine salda uno degli anelli della catena mistica che avvince il divino all'umano, il secondo li affranca immediatamente dopo da ogni compromettente contiguità di natura. Dio possiede la totalità delle perfezioni che costituiscono l'essere spirituale, nella pienezza delle sue capacità buone, ma è squisitamente semplice; è onnipresente, ma è infinito; gode l'ubiquità, ma è immutabile; è uno, ed è eterno.

Al di sopra però della stessa reciproca virtú di scambievole neutralizzazione, che preserva l'enumerazione degli attributi divini dai pericoli dell'agnosticismo e dell'antropomorfismo, sta, salvaguardia pregiudiziale e infallibile, la dottrina dell'analogia. È impossibile, afferma San Tommaso, che un qualsiasi attributo si predichi univocamente di Dio e della creatura. Poiché la univocità è essenzialmente solidarietà nella ragione del nome. La creatura invece, qualunque sia il livello della sua approssimazione imitativa a Dio, non può giammai toccare il limite nel quale una proprietà potrebbe convenire a Dio e ad essa «*eadem ratione*». Infatti, perché questo accadesse, bisognerebbe che anche in Dio si riscontrasse quella distinzione fra essenza ed esistenza, che rende possibile nel mondo del finito l'identità della ragione essenziale e la molteplicità dell'atto esistenziale. Non si dirà per questo che la teoria degli attributi di Dio, ricavata dalla esplorazione delle qualità buone dell'universo e dal loro trasferimento e dalla loro sublimazione nella sfera del Trascendente, sia basata su una pura equivocità, cioè su una pura predicazione verbale, priva affatto

di ogni piú esigua corrispondenza nella realtà. Poiché, se nessuna convenienza oggettiva e reale esistesse fra Dio e la creatura, l'essenza divina non rappresenterebbe piú il prototipo eterno dell'universo creato, e Dio, conoscendo la propria essenza, non vi scoprirebbe piú le forme ideali della molteplicità delle cose. Né noi d'altro canto avremmo alcuna possibilità di risalire dalla visione del creato sensibile, faticosamente ma sicuramente, all'accertamento di Dio. Si può dire di piu: in tale ipotesi qualunque predicato si formulasse delle creature, potrebbe indiscriminatamente venir ripetuto di Dio, ché là dove vige il capriccio della nuda equivocità, nessun appellativo ha piú diritto degli altri ad essere predicato dei molti. Onde – conclude subito San Tommaso – nessun nome e nessuna proprietà possono predicarsi di Dio e dell'uomo, in un valore puramente equivoco o strettamente univoco: bensí si predicano, tutti, in una accezione analogica.

Ma l'analogia, che è essenzialmente proporzione, può essere duplice. Sussistono rapporti di precisa convenienza fra i due termini di una proporzione, quando è matematicamente fissata, ad esempio, la loro reciproca distanza: come fra l'uno e il doppio. A volte, invece, la convenienza analogica non nasce tanto dal rapporto di due termini proporzionati, quanto da quello, scambievole, di due proporzioni. In questo secondo caso, piú che da una proporzione, l'analogia scaturisce da una proporzionalità. L'essere, ad esempio, si predica, secondo una analogia del primo tipo, della sostanza e dell'accidente, in quanto il fondamento di tale

predicazione è nell'intima correlazione sussistente fra quella e questo. A volte invece la predicazione analogica poggia sulla convenienza di secondo tipo: tale la capacità visiva predicata dall'occhio e dall'intelletto. Orbene: poiché nell'analogia del primo tipo è implicitamente postulata una correlazione intima fra i termini proporzionali, è impossibile che un rapporto analogico di tal genere costringa Dio e la creatura, nessuna creatura possedendo tale consuetudine di fronte a Dio, da poter costituire mezzo di determinazione della divina perfezione. Ma il secondo tipo di analogia non implica alcuna specificata *habitudo* fra le entità che han qualcosa di analogamente comune: tale analogia pertanto può convenire a Dio e alle creature. Si riconosca dunque fra l'infinito e il finito un rapporto di proporzionalità. Quel che si predica degli esseri finiti come proprietà contingente, soggetta alle limitazioni fluttuanti dello spazio e del tempo, potrà essere predicato di Dio, quando rappresenti una perfezione dell'essere, purché però trasferito nella sfera senza ombre dell'Assoluto e dell'Eterno.

Ma fra tutte le proprietà, che, ammesse cosí ad essere predicato di Dio e delle creature in virtú di questa mirabile concezione dell'analogia avvicinante senza fonderli, e quindi senza dissiparli, l'umano e il divino, tradiscono suggestivamente la correzione sagace e provvidente che lo spirito cristiano ha introdotto nelle ambiziose velleità della pura speculazione razionale, alcune ve ne sono nella cui rielaborazione e sistemazione tomistica trapela piú

vividamente il profondo processo di elevazione, cui il secolare ed anonimo travaglio del misticismo generato dal Vangelo si sforzava ormai di sottoporre le categorie della metafisica aristotelica. Occorre segnalarle.

All'inizio dell'ottavo libro della sua *Naturalis Auscultatio*, Aristotele, con la sua consueta esattezza matematica, aveva posto i problemi centrali della riflessione scientifica sul mondo: «Il movimento avrebbe avuto principio in un determinato momento, quasi prima non fosse esistito; e sarebbe di nuovo destinato a cessare, sí che piú nulla si muova dopo? O pure mai ebbe principio né soggiace a corrompimento, ma sempre era e sempre sarà, caratteristica immortale e inarrestabile delle cose, quasi vita naturale della universale esistenza?». E nel secondo libro del *De anima*, dopo aver mostrato che la vita appare a noi con tali epifenomeni da dover essere fatta rientrare nella piú vasta concezione del movimento, come specificata dall'autonomia, aveva precisato: «Riconosciamo dunque che una cosa distingue l'animato dall'inanimato, e cioè la vita. Ma il vivere si dice in molti modi, uno dei quali, solo offrendosi, autorizza a riconoscerlo: vita è nella conoscenza, nella sensibilità, nell'automovimento stesso spaziale, nel movimento cui si riduce l'assimilazione nutritiva, l'accrescimento organico, il deperimento fisiologico. Onde le piante, in universo, sembrano vivere, in quanto si rivelano dotate di capacità di sviluppo e di consumazione... Questa capacità è genericamente presente in ogni essere vivo... Ma di

fronte a tutti i coefficienti del vivere, l'intelletto e la potenza contemplativa sembrano costituire uno speciale genere dell'anima, suscettibile di essere isolato, come l'eterno si contrappone al corruttibile». Per questo appare ad Aristotele (*Etica a Nicomaco, IX, 9*) che il vivere è essenzialmente «sentire e comprendere». Ed immaginando in Dio la rivelazione della suprema forma dell'esistenza, egli aveva, nella parte finale dei suoi libri *metafisici* (*XI, 7*) proclamato, sul limite estremo delle possibilità di visione consentite ad un'intelligenza non corroborata da una luce dall'alto: «Vita è l'operazione dell'intelletto. E Dio è atto, atto sussistente: vita quindi perfetta ed eterna. Diremo pertanto che Dio è l'eterno, il perfetto vivente: ché a lui conviene vita, durata incessante ed eterna. Tutto questo è Dio. Quanti, pertanto, come Pitagora e Speusippo, ritengono che l'ottimo e il magnifico non siano nel principio, per il fatto che i principî sono le cause anche delle piante e degli animali, e che la perfezione è in questi, non in quelli, sbagliano di grosso. Poiché la semenza sgorga da preesistenti perfetti: e la prima entità ad esistere non è la semenza, ma il perfetto».

Queste dense dichiarazioni aristoteliche, attraverso le quali è cosí incisivamente tracciato il divario fra le due fondamentali posizioni antitetiche su cui si polarizza di volta in volta l'umano pensiero, secondo che obbedisce alla legge della costruzione o all'istinto della dissoluzione: quella cioè che sovrappone l'essere al divenire e quella che sovrappone il divenire all'essere, San

Tommaso aveva assimilato, durante il suo paziente e silenzioso tirocinio scolastico, che l'aveva fatto prediligere da Alberto Magno. Ma la sua anima di credente possedeva, nel suo piú intimo e geloso patrimonio, intorno alla vita e a Dio, nozioni ben piú precise e accenti ben piú sonori. Un grande mistico aveva proclamato, nel prologo di una sua meravigliosa epopea, dove la tradizione di un'altra scuola filosofica si era prodigiosamente innestata nel- senso vivo di un'esperienza religiosa sovrumana, che «fuori di Essa (la Parola) nulla, nulla venne all'esistenza: quel che venne fatto in Essa, era Vita». Questo inciso giovanneo, di una densità pregnante unica, è suscettibile di varie interpretazioni, a seconda della punteggiatura che gli si impone. La nostra Volgata clementina legge oggi: «*Sine ipso factum est nihil quod factum est; in ipso vita erat*». Sant'Agostino aveva letto: «*Sine ipso factum est nihil. Quod factum. est, in illo vita erat*». E aveva sottilmente e genialmente commentato nel *De Genesi ad litteram*: «Quel che fu fatto, in Lui era vita: vale a dire non in sé, nella propria natura, per cui fu fatto, come realtà posta e creata, ma in Lui, poiché Egli conosceva in anticipo tutto ciò che per sua virtú doveva essere fatto, e per questo stesso tutto ciò era in Lui, non in quanto creatura, bensí come vita e luce degli uomini, come la sapienza stessa e la Parola stessa, unigenito figlio di Dio».

San Tommaso conosce e rielabora cosí la concezione, tutta satura di dinamismo vitalistico, di Aristotele, come la contemplazione, carica di reminiscenze platoniche, dell'Ipponese.

Quando egli tratta degli attributi di Dio, pone il problema: «se la nozione della vita convenga a Dio» e lo risolve affermativamente, definendo l'essenza della vitalità divina a modo tipicamente aristotelico. Ma subito dopo ricorda la visuale cristiana del mistero ineffabile dell'intima vita di Dio, nella quale dall'unica essenza rampolla la molteplicità delle ipostasi, ed è suscitata l'innumere fenomenologia dell'universo sensibile, e, ispirato dal versetto giovanneo, formula il quesito: «se tutto quel che è fatto, sia vita nel Verbo». Probabilmente in nessuna parte dell'immensa sistemazione tomistica la sutura fra speculazione e fede appare, come qui, altrettanto audace che originale.

Aristotele, l'abbiamo visto, aveva vagamente raffigurato il moto delle sfere celesti come un brivido di vita, percorrente misteriosamente le fibre di tutta la realtà naturale. San Tommaso, nella *Quaestio quarta de Veritate*, tutta dedicata al Verbo, surroga, nell'articolo ottavo, la Parola di Dio al cielo aristotelico: «La Parola di Dio», egli dice, «esercita sulle creature un'azione incommensurabilmente piú efficace di quella spiegata dal movimento del primo cielo. Per questo, in quanto sono nel Verbo, debbono dirsi vita». Nella prima parte della *Summa Theologica* (*XVIII q., 3 art.*) riafferma il medesimo motivo. Ma questa volta il parallelismo con la tesi meccanicistica di Aristotele è scomparso. Ha pensato San Tommaso che esso potesse suonare irriverente e profano? Può darsi. Ma con la soppressione, evidentemente in-

tenzionale, non è riuscito a nascondere, a chi si preoccupi di seguire pian piano le tracce del suo evolversi verso la piena realizzazione del sistema, la trasformazione che il presupposto aristotelico ha subìto, sotto l'impulso della visione cristiana. Poiché il vivere in Dio è il suo comprendere, e poiché in Dio sono la medesima realtà cosí l'intelletto, come l'oggetto conosciuto e l'atto stesso del conoscere, ne segue che ogni realtà da lui compresa, è la sua vita. Onde tutto esiste in Dio idealmente come la pienezza stessa della sua vitalità sussistente.

Ma sempre nell'ambito della teodicea, un'altra significativa trasformazione ha subìto, attraverso la elaborazione tomistica, la visione aristotelica della vita e la graduatoria delle sue forme e dei suoi valori. Lo Stagirita aveva posto il fastigio delle forme viventi nella contemplazione astratta, nell'ebbra sublimazione del pensiero. Uno scrittore neotestamentario aveva detto che Dio è essenzialmente amore (I JOAN. *IV*). San Tommaso accoppia le due posizioni. Iddio è, per lui, sempre, atto puro, e la sua funzione tipica è conoscere sé, e in sé, il tutto; ma è anche amore e volontà. C'è da domandarsi se nel progressivo affinarsi del nostro modo di rappresentarci la natura di Dio e le sue eccelse perfezioni non si rifletta automaticamente l'elevarsi costante del nostro modo di delineare i doveri e le attitudini inerenti alla nostra individualità, nel fascio delle relazioni associate.

Nel terzo libro della sua opera *Sull'Anima* (*c. 10*) Aristotele, con certe dichiarazioni leggermente ambigue, che potrebbero

prestare il fianco a curiose interpretazioni pragmatistiche, aveva fissato a suo modo il meccanismo delle funzioni psichiche, asseverando che l'intelletto e la facoltà appetitiva muovono la vita spirituale, ma che a sua volta l'intelletto stesso soggiace all'inclinazione, la quale, in ultima analisi, è la prima molla del movimento vitale. Ma negli esseri coscienti, che posseggono appieno il dominio dei loro centri inibitori, l'inclinazione e l'appetito non sono piú in Aristotele il vago e leggermente torbido istinto passionale, ma una forza obbediente alla libera scelta razionale, e possono quindi divenire un atto di imperio volitivo ed assurgere alla dignità di perfetta facoltà spirituale.

San Tommaso riconosce che anche nell'inanalizzabile e non scomponibile essere divino, c'è posto per la volontà, come movimento che segue l'intelletto. Ma su questa volontà egli vede immediatamente diffondersi l'impalpabile irrorazione dell'«amore». La questione ventesima della prima parte della *Summa Theologica* è cosí la trasposizione, in sede di filosofia e di teodicea, della celebrazione sublime del grande valore che il cristianesimo aveva introdotto, sovrano, nel mondo dello spirito: l'amore. Di questo amore divino, che è la forza diffusiva del bene, che è, con la gioia e il diletto, l'espressione e il risultato dello stesso atto contemplante di Dio, l'universo creato rappresenta il poema meraviglioso.

Secondo la concezione dell'Aquinate, nella quale il meccanicismo aristotelico e l'esemplarismo platonico si erano armonicamente accoppiati al provvidenzialismo mistico cristiano, il mondo delle realtà cosí incorruttibili come corruttibili, immateriali come corporee, rappresenta il concretarsi esteriore di idee archetipe, che Dio, contemplando sé ed amando l'ipostatica contemplazione di sé, fa erompere dalla propria infinita realtà ed obbiettivizza, per quella sua misteriosa virtú capace di suscitare e porre in essere al di fuori di sé quanto sia apparso possibile e conveniente all'espansione irresistibile del suo amore operoso. Dio, scrive l'Angelico, conosce perfettamente la propria essenza. Onde l'esplora in tutta la misura in cui essa è indagabile. Ma la essenza divina può essere conosciuta non solamente per quel che essa è in sé, bensí anche in quanto è partecipabile, in un grado qualsiasi di somiglianza, dalle creature. Ora ciascuna creatura appartiene ad una determinata specie, per cui, in qualche modo, realizza una somiglianza con la divina essenza. Onde, in quanto Dio conosce la sua essenza come estrinsecamente partecipabile in un determinato modo, ad una particolare natura, la conosce di fatto come un prototipo razionale e ideale, rispondente a tale creatura. Lo stesso dicasi di tutte le altre creature. Pertanto appare chlaro che Dio intende i molteplici prototipi razionali delle creature possibili, e intendendoli, li pone nella realtà, li crea fuori di sé, li colloca, autonomi, nel ciclo sinfonico dell'esistenza universa.

Ma la creazione del cosmo esce da una decisione libera, sebbene non capricciosa e irrazionale, della volontà divina. La causa del volere infatti è un fine da conseguire. Ora il fine della divina volontà è la sua intima e sconfinata bontà: per cui in Dio la causa del volere è il suo stesso volere. Di tutte le realtà volute da Dio, nessuna può pretendere di essere causa adeguata e determinante della sua decisione autocosciente. Ma ciascuna di esse è causa dell'altra onde dal concatenamento infrangibile della loro reciproca solidarietà si svolge l'ordine totale verso la realizzazione del divino programma nel bene. Per questo Dio, volendo l'uno, vuole il tutto. Non sarà necessario pertanto supporre la discontinuità di una successione qualsiasi, nel misterioso atto della divina intelligenza e del divino volere. Poiché là dove è la semplicità non scomponibile di un'unica, ineffabile decisione dinamica di Dio, è impossibile scoprire traccia di una successione discorsiva. Dio, con istantaneo moto della sua essenza inanalizzabile, vuole di colpo e la sua bontà e il tutto che deve intesserne ed espanderne il poema nello spazio e nel tempo, dappoiché la sua azione non si distingue dalla sua essenza.

La successione abbraccia invece i rapporti delle cose che, germinate misteriosamente dall'unico atto creatore di Dio, si riproducono nei cerchi sempre piú larghi delle varie fogge dell'esistenza. Ecco da prima le essenze angeliche, rispecchianti piú da presso, nella loro consistenza incorporea, e quindi incorruttibile,

lo splendore immacolato della divina semplicità. E poi, degradanti verso forme di esistenza inferiore, le altre specie contingenti, tutte realizzanti a lor modo, sotto l'ègida e il modello degli archetipi, la rassomiglianza con Dio, contaminata· però dall'azione delle influenze naturali. La varietà indefinita degli esseri è pertanto, nella luce della speculazione tomistica, il risultato mirabile dell'innestarsi delle causalità seconde, sul concretarsi progressivo delle idee divine. A causa di questo immenso innesto cosmico, compaiono negli esseri le imperfezioni della loro essenza e della loro capacità dinamica.

La parziale partecipazione al prototipo divino, sotto l'azione perturbatrice della natura, artefice maldestra, a cui la mano trema e vacilla nell'atto stesso di cooperare all'esplicazione del puro disegno di Dio, costituisce la spiegazione adeguata delle innumerevoli deficienze che l'occhio della esplorazione sensibile e l'intuito della percezione sentimentale scoprono nei tessuti della esistenza universale. Tutta la natura irragionevole, assevera nettamente San Tommaso, sta di fronte a Dio creante e provvidente come lo strumento ed il mezzo stanno nelle mani del principale agente. Nessuno pensi di poter agguagliare le modalità cui soggiace il funzionamento delle cause particolari al metodo di attuazione della causalità universale. Possono sussistere momenti e atteggiamenti dell'esistenza che si sottraggono all'ordine della causalità particolare: la causa universale ha invece un dominio

illimitato e incondizionato. Le cause particolari possono scontrarsi e neutralizzarsi a vicenda: l'acqua può arrestare l'azione del fuoco. Ma l'armonia della causalità prima ed universa ha uno spiegamento infallibile, la cui realizzazione perfetta non può venir meno, per il fatto che la totalità dei motivi ne sfugge alla nostra circoscritta e lacunosa capacità di osservazione.

La realtà sono come servi che Dio dirige ad una meta comune, per vie lungo le quali ciascun viandante ignora il cammino, la provenienza, il destino dell'altro. Quelle stesse lacerazioni e quelle stesse discontinuità che i nostri sguardi fievoli e trepidanti credono di scorgere nella trama delle esistenze sensibili, rivelano la mano sicura di una causalità superiore. Spetta infatti solamente alle cause limitate e circoscritte il tendere ad escludere dagli oggetti sottoposti al loro influsso difetti e lacune che, esse intuiscono, potrebbero riuscire funesti ed irreparabili, data la limitatezza delle loro capacità di azione e di risanamento. Ma la causalità prima ed universale può senza rischio permettere, agli strumenti della sua operazione, di introdurre e di insinuare nella rete delle realtà cosmiche le imperfezioni e le deformazioni della loro tarda virtú di produzione, poiché sa che potrà tutte integrarle, superarle, vendicarle, nella immancabile convergenza finale del male nel bene, della morte nella vita, del dolore nella gioia.

La risoluzione proposta da San Tommaso del problema del male, con le sue trasparenti reminiscenze aristoteliche, con il suo

fondamentale ottimismo, inclinato a negare all'eterna insidia dell'essere e della perfezione ogni consistenza, per ridurla alle proporzioni di una deficienza e di una lacuna, può e deve apparire alquanto frigida ed armonistica, a chi pensi alla drammaticità con cui l'hanno sentito ed affrontato i grandi geni della esperienza religiosa, da San Paolo a Sant'Agostino. Ma si deve in pari tempo osservare che, se sul terreno della antologia e della metafisica San Tommaso scorge il male come una necessaria quantità negativa, nello spiegamento universale dell'essere, sul terreno dell'etica, quello nel quale la concezione del male è in grado di sortire le ripercussioni piú importanti, egli riconosce nella colpa, nella posizione cioè di atti difformi dalla norma del giusto e del retto, una quantità positiva, capace di conseguenze incalcolabili.

L'ottimismo trasferito senza discernimento nel pomerio delle valutazioni etiche; trapiantato dal campo della cosmogonia in quello della morale; annulla in radice la costituzione stessa della Chiesa, che è per definizione società di redenti e *coinonia* di trasumanati. Ora San Tommaso riesce a tenersi sulla piattaforma inalienabile del messaggio cristiano: la fede in una salvezza spirituale. Naturalmente, non accettando alla lettera la tragica visione della colpa che era stata tratteggiata da sant'Agostino, come sconvolgimento sostanziale dell'essere, divenuto ormai una contaminata epopea di mali e di dolori, San Tommaso concepisce la redenzione prevalentemente come reintegrazione

delle forze umane, risollevate alla possibilità di una finalità superumana, anziché come riscatto dalle torbide debolezze, che continuano inesorabilmente ad offuscare l'orma di Dio nel creato e nello spirito. Ma i concetti del peccato e della salvezza, della caduta e del rinnovamento, i due fochi intorno a cui si distende tutta l'ellissi dell'esperienza e della speculazione nel cristianesimo, campeggiano ancora sovrani nella sua antropologia. Le parti morali della sua *Summa Theologica*, la *prima secundae* e quella *secunda secundae* che Leibnitz proclamò la piú meravigliosa trattazione etica che fosse mai uscita da cervello umano, scaturiscono per intiero da una visione complessa, che comprende le possibilità naturali dell'uomo, l'entità della primitiva caduta e delle sue conseguenze, la vastità della soprannaturale palingenesi.

Aristotele aveva asserito che l'ideale umano, commisurato e proporzionato alle attitudini naturali del soggetto cogitante, consiste nell'attuazione integrale del còmpito e dell'atto proprio dell'uomo: il contemplare e il conoscere. San Tommaso pensa anch'egli che il termine della umana beatitudine sia riposto nell'appagamento di quell'avidità di sapere, che stimola inquietamente lo spirito umano. Ma alle sue spalle sono secoli di aspirazione cristiana al Regno di Dio, la cui prospettiva, se ha perduto nel corso del tempo le iridescenti colorazioni che ne avevano accompagnato lo spiegamento nell'apocalittica del tardo giudaismo e nelle correnti piú vive del cristianesimo antico, implica

sempre un'eccezionale manifestazione del Padre, un soprannaturale dischiudersi dei veli che coprono il suo volto radioso. Pure ammettendo che la visione beatifica risponda ad una intima virtú obbedienziale dell'anima pensante, bramosa di toccare l'àpice del dominio conoscibile nel possesso razionale di Dio, San Tommaso proclama la sublime superiorità di una tale meta, nei confronti delle create potenze. Il dischiudersi pertanto dello spirito alle rivelate speranze è un dono e una grazia; il loro raggiungimento, parimenti, è un mistero di grazia. E il merito scaturisce da un ineffabile imeneo, che congiunge, nell'interno dell'umana sinderesi, le possibilità fragili ed esitanti della natura, e l'effusione carismatica dei doni soprannaturali.

Probabilmente è proprio nell'ambito delle sue teorie antropologiche e morali che San Tommaso tradisce meglio le interferenze profonde di fede e di ragione, stabilitesi nella sua esperienza e nel suo pensiero. Ogni passo da lui percorso nel sentiero che porta all'indagine delle umane capacità verso il vero e il bene appare illuminato dalla face di una soprannaturale visione dell'apporto che Dio reca all'elevazione e al coronamento della sua piú nobile creatura. L'intelletto dell'Angelico è tutto pervaso e permeato dalla consapevolezza delle realtà e dei valori soprannaturali, di cui la fede discopre l'annuncio e garantisce l'acquisto.

Quei tardi e fiacchi epigoni, che in nome del tomismo lanciano l'anatema contro ogni forma di apologetica, la quale esalti e celebri la virtú autonoma e sovrana della fede e la solidità dei

procedimenti extra-dialettici nella elaborazione della esperienza religiosa, mostrano di non conoscere quanto intensamente l'Angelico sentisse la superiorità e la inconfondibilità del coefficiente volitivo, nella esplicazione concreta della religiosità. La *Quaestio decimaquarta de Veritate*, tutta consacrata alla fede, riassorbita dalla *Quaestio secunda* della *secundae partis*, della *Summa Theologica*, può essere definita, ad esempio, come uno dei trattati piú esaurienti che possano immaginarsi intorno al valore della fede e della sua perfetta autonomia nella vita dello spirito. La sagacia e la larghezza con cui l'Aquinate affronta il problema centrale dell'apologetica religiosa, quello dei rapporti tra il pensare ed il credere, dimostrano a luce meridiana che non sono davvero sulle sue orme coloro che, oggi, mentre il bisogno di riportare la fede pura e cosciente nella soprannaturalità della salvezza mistica fra le forze operanti della spiritualità associata batte cosí urgentemente alle porte, si ostinano a ripudiare ogni rivendicazione dell'adesione a Dio e alla sua parola rivelata, al di fuori delle claudicanti argomentazioni razionali.

San Tommaso ripartisce la sua *Quaestio de Fide* in dodici articoli consacrati successivamente: alla nozione della fede; al carattere virtuoso della fede; al soggetto della fede; ai rapporti fra la fede e la carità; alle differenze fra la fede animata dalla carità (*formata*) e quella spogliata di carità (*informis*); all'oggetto della fede; al problema dei rapporti fra credere e conoscere; alla necessità

della fede; alla identità della fede degli antichi e dei moderni. Volendo adottare una terminologia nostra, si potrebbe dire che la *Quaestio* di San Tommaso comprende un trattato di psicologia della religione (i primi quattro articoli), un altro di apologetica della fede (i sette successivi), infine un terzo sui rapporti fra dogma e storia (l'ultimo). Qui sí San Tommaso dimentica tutta la speculazione aristotelica. L'esaltazione della fede, in che è la piú alta e la piú tipica espressione della spiritualità umana, erompe dalla sua penna, nitida e sicura, come l'acqua che zampilla impetuosa dalle viscere turgide della montagna. Egli comincia col dare una definizione del credere, che prende a prestito da Sant'Agostino: «*credere est cum assentione cogitare*». E ne delucida il contenuto, mostrando apertamente che il credere è atto di volontà, non di pura ragione. «L'assenso della fede non nasce dalla riflessione e dal pensiero, ma unicamente dalla volontà, che aderisce a Dio e alla sua rivelazione, in vista del premio che appagherà le sue ansie e le sue inquietudini».

Postosi risolutamente cosí sulla via che conduce all'analisi strettamente psicologica dell'atto di fede, San Tommaso riconosce che la definizione di questa, proposta dall'autore della lettera agli Ebrei (*XI, 1*): «*substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*», è perfetta, anche se non rispondente alle prescrizioni meccaniche della logica aristotelica. Innanzi tutto, perché tocca e coinvolge tutti i fattori che entrano nella preparazione dell'atto di fede. Infatti, se la disposizione del credente è tale che

in lui l'intelletto sia determinato a dare il suo consenso dalla volontà; e se la volontà nulla opera se non mossa dal desiderabile; occorrono alla fede due principî: il bene che muove il volere e la enunciazione cui l'intelletto aderisce sotto lo stimolo della volontà. Ora il bene verso cui gravita l'uomo è duplice: naturale e soprannaturale. D'altro canto, perché un essere possa tendere ad un fine, deve sussistere una certa sua proporzione con esso, da cui scaturisca lo stesso desiderio, nella quale proporzione è racchiusa una specie di prefigurazione e di pregustazione (*inchoatio*) del fine medesimo. Cosí i principî per sé noti e gli assiomi del diritto naturale costituiscono nell'uomo una potenziale *inchoatio* del suo fine naturale. La fede, dal canto suo, è un preannuncio e una iniziazione del fine soprannaturale: «È un'attitudine dello spirito in virtú della quale la vita eterna trova in noi un principio di realizzazione, piegando l'intelletto ad aderire a realtà non appariscenti». In secondo luogo, la definizione della fede data dalla lettera agli Ebrei ne specifica la natura di fronte a tutte le altre operazioni dello spirito (alla scienza, al dubbio, all'opinione). Infine, è di tale precisa e netta sicurezza da potersi ridurre ad essa tutte le altre definizioni proposte, compresa quella data da Ugo di San Vittore, piú di un secolo prima, in quella *Summa Sententiarum* (se di Ugo) che segna una data cosí saliente nello sviluppo della mistica e della teologia nel secolo duodecimo: «Fede è volontaria certezza dell'animo, a proposito di realtà non presenti, superiore all'opinione, inferiore alla scienza».

Appunto perché la fede sgorga in ultima analisi da una decisione consapevole della libera volontà umana, essa è una virtú, nel significato teologico della parola, quale capacità cioè di emettere atti meritori di vita eterna: ed è una virtú inerente all'intelletto speculativo, in quanto sottoposto ed obbediente al cenno della volontà. Per questa ultima circostanza il valore della fede scompare, se non sia in esso trasfuso il senso vivo ed operoso della carità. Poiché solo l'amore rappresenta la perfezione e l'anima del volere: e un atto intellettuale, determinato da una volontà imperfetta, cioè non amorosa, è un atto privo di forma. Arduo mantenere il dominio della fede nel suo delicato equilibrio fra la volontà che, se viziosa, lo depaupera, e la ragione che, se lo invade, lo annulla. Dal momento che l'oggetto della fede è costituito da realtà assenti e remote dall'intelletto; dal momento che il suo dominio è nella sfera dei valori superiori ad ogni capacità percettiva dello spirito; ogni elemento di fede che entri nella zona di luce della ragione, si sottrae per definizione dal panorama della visione credente. Ragione e fede pertanto, se si aiutano a vicenda, si escludono pure. Perché è impossibile e contraddittorio che il medesimo oggetto sia investito dalla fede e dalla scienza: «*Impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*». Cosí enuncia perentoriamente San Tommaso: e se il suo enunciato non è in contrasto con gli stessi fondamentali procedimenti della sua apologetica, sta ad ogni modo a dimostrare quanta linfa di passione mistica fermentasse sotto la superficie del suo sviluppo

argomentativo e razionale. San Tommaso è cosí prepotentemente convinto che l'attitudine della fede è autonoma e inviolabile nel piano di svolgimento della vita spirituale, che proclama con solennità non poter l'uomo attingere il suo estremo destino, se, resistendo a tutte le ammalianti insidie della ambiziosa ragione, non lascia, incontaminato, il dominio del credere, che diverrà dominio della visione solo nella luminosità dell'oltretomba.

Posta cosí la fede come attitudine centrale e necessaria dello spirito umano, chiamato da una vocazione soprannaturale al raggiungimento di un sublime destino ultraempirico, si comprende agevolmente come San Tommaso sia in grado di risolvere il problema sconcertante dei rapporti fra il fluttuare delle formulazioni esterne della fede e l'immutabilità granitica del suo oggetto, e l'identità sostanziale dei suoi soggettivi elementi psicologici. Il problema, evidentemente, non si poneva, per lui, con quella appassionante drammaticità con cui si pone per noi, gravati da tanto piú vasta conoscenza dello sviluppo storico della religiosità umana, e impoveriti da cosí diuturno logorìo delle forze mistiche della vita associata. Egli se ne sbriga succintamente nell'ultimo articolo della sua *Quaestio*: «*utrum una sit fides modernorum et antiquorum*». Ma le rapide e incisive conclusioni che egli formula in argomento, sono cosí pregne di significato e cosí liberali di respiro che, a distanza di secoli, in ambiente tanto diverso per orientamento e ideali, potrebbero ancora magnificamente servire a risolvere l'incognita sempre presente e sempre urgente

della continuità della vita spirituale, sul solco dei medesimi valori e delle medesime speranze.

San Tommaso osserva sottilmente che l'oggetto della fede si può considerare da un duplice punto di vista: in sé qual è fuori dell'anima che lo investe e ne vive, o in quanto è partecipato dal soggetto conoscente. Ora, se si riguarda alla verità creduta, quale sussiste, indipendente e autonoma, di fronte allo spirito che la coglie, essa non cambia e non può cambiare, di qualunque entità sia la variazione delle formule, attraverso cui gli spiriti credenti se la raffigurano. È solamente dall'unità del suo soggetto che la fede attinge la propria uniformità nello spazio e nel tempo: «*Ex unitate rei, fides unitatem recipit*». Ma qualora si riguardi l'oggetto della fede nelle forme in cui si rifrange nella nostra accezione, tale oggetto si moltiplica in virtu delle varie possibilità della sua enunciazione. Né pure a questo modo però si può concludere alla diversificazione della fede: la quale è sostanzialmente e fondamentalmente sempre una. Con questa alata e pura visione dei rapporti contingenti fra l'attitudine primordiale della fede e il concretarsi empirico delle sue formulazioni esteriori; fra la realtà creduta, salda, eterna, immutabile, e il flusso delle umane sue rappresentazioni, San Tommaso mostra, a chi intenda esplorarne a fondo lo spirito e l'orientamento, a quale lungimirante larghezza lo sospingeva la mirabile fusione effettuatasi in lui fra l'atto della fede e l'esercizio dell'intelletto. In questa prodigiosa

fusione e in questa intima saldatura di elementi puramente speculativi e di posizioni squisitamente mistico-religiose in un sistema organico, chiamato a dar ragione dell'essere e della sua origine, del mondo morale e del suo destino, è la grandezza impareggiabile di Tommaso d'Aquino. Ed è il significato della sua comparsa e della comparsa del suo sistema nella storia della religiosità cristiana a mezzo il secolo decimoterzo.

All'indomani della costituzione ecumenica dell'autorità pontificale nel mondo cristiano, quale si era rivelata nella figura e nel magistero grandiosi di Innocenzo III, la comparsa di questo sistema tomistico, poggiato su un equilibrio instabile, di cosí delicata e fragile natura, fra razionalità e fede, rispondeva effettivamente al bisogno anonimo della massa battezzata in Europa di stringere in un unico organismo la famiglia cristiana, sottoponendola ad una disciplina nella quale le attività religiose e le attività speculative fossero fuse in una non piú scomponibile saldatura. In realtà era questo un programma che veniva a ledere alcuni dei capisaldi del programma cristiano nella storia. Il cristianesimo antico aveva conosciuto le sue piú gravi crisi nel quarto secolo, quando, con la conversione di Costantino e l'automatico passaggio da religione di minoranza a religione di maggioranza, si trovò dinanzi il problema di come continuare ad essere fermento del mondo e sale della terra. Noi abbiamo largamente visto come le crisi cristiane del quarto secolo e dei secoli successivi

furono tutte crisi suscitate dal bisogno di risolvere questo immanente e acuto problema.

Roma, scissa dalla vita politica orientale, riuscí in qualche modo a ricostituirsi in questa sua funzione cristiana di fermentante lievito della civiltà, mercè la sua dogmatica inviolabilmente misterica, la sua visione pessimistica agostiniana del mondo umano e della vita, l'organizzazione del suo ascetismo cenobitico. Ora, all'alba del secolo decimoterzo, l'universalità del magistero papale risuscitava di nuovo il medesimo problema. Come avrebbe potuto e dovuto la Cristianità conservare il suo carattere di fermento in una pasta non lievitata, di sale in una imbandigione universalmente insipida, quando tutto il mondo era stretto nella ecumenicità pontificale? La crisi si annunciava ancora piú grave di quella del quarto secolo e le sue risonanze ne sarebbero state vastissime.

Abbiamo visto come, quasi presentendo questa profonda rivoluzione – nei tessuti organici della comunità cristiana, il profeta di Celico, Gioacchino da Fiore, avesse lanciato l'annuncio apocalittico di una nuova età dello Spirito, che avrebbe riportato il cristianesimo all'entusiasmo rivoluzionario delle prime generazioni. Gli elementi «numinosi» che avevano dato al cristianesimo primitivo la sua irresistibile forza di espansione, erano cosí ricomparsi nel Vangelo Eterno. La Curia non l'avrebbe accettato e non l'avrebbe potuto accettare. La filosofia tomistica pertanto, pur nello splendore della sua audacia sistematica, fu il surrogato

dell'aspettativa profetica di Gioacchino. Anche questa volta la materia incandescente del bando profetico fu sottoposta alle surroganti possibilità della speculazione razionale. Nella sua sostanza, la filosofia tomistica, per il fatto stesso che era sopra tutto filosofia, negava ogni dualismo, come rinunciava a qualsiasi velleità profetico-apocalittica. Con questo stesso, gli elementi «fascinosi» e «tremendi» del messaggio cristiano primitivo – la vita, ricercata nel suo rinnegamento; il male visto insediato alle origini stesse della vita individuale e collettiva; carattere perituro del mondo e precarietà di tutta l'esistenza cosmica al cospetto della indispensabile assistenza ininterrottamente paterna di Dio – venivano a subire una attenuazione sostanziale.

D'altro canto, quel processo di razionalizzazione della fede cristiana, che noi abbiamo veduto iniziato con Sant'Anselmo e con la prima dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio da lui tentata, raggiungeva, in San Tommaso, la sua organicità rigorosa. Abbiamo detto che non bisogna esagerare nel mettere in luce questo lato, diciamo cosí, «illuminista», del pensiero scolastico. Come Aristotele, alla luce di accurate ricerche moderne, ha rivelato, specialmente nel modo di considerare le religioni di mistero, una sensibilità extradialettica che in altri tempi non si sarebbe neppur sospettata, cosí San Tommaso, nella sua ricca esperienza spirituale, si rivela, come abbiamo visto, altrettanto sottile nelle disquisizioni metafisiche che sensibile ai valori centrali e inconfondibili della fede. Ma l'equilibrio mirabile in cui egli mantenne

la fusione di ragione e di fede, di vita umana e di grazia, non sarebbe stato molto facile mantenerlo intatto. È dalla stessa speculazione tomistica infatti che deriverà quella mistica domenicana di Maestro Eckehart e di Täuler che, mentre da una parte aprirà la via ad alcune tendenze della religiosità patrocinata dalla Riforma luterana, dall'altra rappresenterà in qualche modo, come è oggi universalmente riconosciuto, il preannuncio dell'idealismo germanico moderno.

Cosí infrangibilmente solidale è il concatenamento delle tappe, attraverso cui si è venuto svolgendo, nell'età moderna, il patrimonio ereditario della tradizione cristiana.

XVIII
L'APOCALISSI DANTESCA

La *Divina Commedia* non ha forse nella nostra vita spirituale nazionale il posto appropriato che le compete. Sia perché la sua molteplice natura permette di isolarne un aspetto a detrimento degli altri, sia perché il nostro disinteresse per le cose religiose e per le grandi realtà cristiane invalso fra noi da qualche secolo a questa parte, grazie allo sforzo compiuto dal gesuitismo onde isolare le cose dell'apologia e della fede dal vivo commercio delle correnti popolari, ci ha straniati dal vero mondo della *Divina Commedia*, questa è, si potrebbe dire, divenuta dominio esclusivo di eruditi in filologia e in storia. E invece essa è il piú grande poema religioso della Cristianità latina. È anzi, piú esattamente parlando, una mirabile apocalissi, che vuole esaltare le sanzioni eterne prescritte e garantite da Dio alle consegne fondamentali della rivelazione evangelica. Se tutte le letterature nazionali hanno origini religiose, solo la letteratura nazionale italiana è stata capace di dare al mondo, con la *Divina Commedia*, una celebrazione ecumenica della vita cristiana, quale essa si era venuta organando nel Medioevo.

In quella che è forse, in tutta la produzione critica dedicata al poema dantesco, la pagina piú densa e piú profonda, Giosuè Car-

ducci ha scritto: «Dante giunse a tempo a raccogliere in sé i riverberi delle mille e mille visioni del Medioevo e a rispecchiarli potentemente uniti sul mondo; giunse a tempo a chiudere con un monumento gigantesco l'età dell'allegoria. Egli, in quel secolo stesso che le cattedrali di Germania e d'Italia rimanevano interrotte per non essere riprese piú mai; egli, come per uno di quegli incanti o di quei miracoli de' quali intorno alla fabbrica di quelle cattedrali favoleggiavasi; egli, nella solitudine dell'esilio, in una notte di dolore, immaginò, disegnò, distribuì, adornò, dipinse, finí in tutti i minimi particolari, il suo monumento gigantesco, il duomo e la tomba del Medioevo. Havvi momenti storici in che le nazioni, dopo lente e lunghe modificazioni che per una parte hanno operato su la religione e per l'altra hanno dalla religione ricevuto, giungono quasi a identificarsi con essa religione nei sentimenti e nelle idee, nei costumi e nelle istituzioni: allora la religione prende quasi il carattere della nazione e la nazione quel della religione alla sua volta: in codesti momenti solo è possibile la epopea religiosa a un tempo e politica. Ciò dopo Pier Damiani, Francesco d'Assisi, Tommaso d'Aquino, Bonaventura da Bagnorea, dopo Gregorio VII ed Innocenzo III, vivente Bonifazio VIII, in quegli ultimi dieci anni del secolo decimoterzo che furono la primavera della democrazia e dell'arte toscana e dell'anima di Dante, era avvenuto del cattolicismo rispetto all'Italia. Ora Dante, com'è natura de' poeti veramente grandi di rappresentare e conchiudere un grande passato, Dante fu l'Omero di

cotesto momento di civiltà. Ma son momenti che presto passano; e i diversi elementi, dopo incontratisi nelle loro correnti, riprendono ognun la sua via. Per ciò avvenne che della *Divina Commedia* rimanendo vivo tutto che è concezione e rappresentazione individuale, fosse già antica fin nel Trecento la forma primigenia, la visione teologica: per ciò Dante non ebbe successori in integro. Egli discese di Paradiso portando seco le chiavi dell'altro mondo, e le gettò nell'abisso del passato: niuno le ha piú ritrovate».

Se quelle chiavi non sono state piú ritrovate, la ragione ne è una sola, semplice e perentoria. E la ragione è che, nell'opera di Dante, è tutto il Medioevo che ha cantato le sue idealità e le sue esperienze fondamentali. E poiché noi ci siamo cosí irrimediabilmente allontanati dalle idealità universali del Medioevo cristiano, le soglie dell'esperienza dantesca ci sono rimaste impenetrabilmente serrate, e noi siamo stati capaci di esercitarci intorno al divino poema nelle forme della piú elaborata e spesso lambiccata esegesi, senza riuscire mai però a recuperarne l'intimo afflato e il prodigioso calore.

Una vera valutazione pertanto della *Divina Commedia* nel suo inconguagliabile significato religioso ci può esser data soltanto da un ricollocare il poema mirabile nell'ambiente della sua concreta spiritualità e della sua ispirazione: ambiente che ci si rivela cosí profondamente difforme da quello in cui si esplica la nostra vita spirituale. Per misurare questa difformità basta rifarsi

senz'altro al primo problema di ogni vita consapevolmente umana: il problema del rapporto dell'io col non io.

Noi, da tre secoli a questa parte, cioè da Cartesio in poi, lo poniamo e lo risolviamo oggi in termini di pura conoscenza astratta. Il soggetto è dinanzi all'oggetto nella posizione del percipiente dinanzi al percepito. Il vuoto fra l'uno e l'altro è colmato dall'atto del pensiero. E la natura di questo trasferimento dell'oggetto conosciuto nel soggetto conoscente è variamente calcolata, dall'abisso fra natura reale e pensata di ogni forma di materialismo, al monismo idealistico di ogni soggettivismo, che fa svaporare l'oggetto nella capacità creatrice del soggetto pensante.

Il Medioevo non aveva conosciuto simile formulazione del problema gnoseologico. Il problema degli universali era nato tardi e, pur nelle sue prime delineazioni, non aveva avuto valore gnoseologico, ma, si direbbe, morale e sociale. Il dogma trinitario, che del problema degli universali: «predicabilità dell'uno nei molteplici» non è che una esemplificazione tipica, viene prospettato in forma molto diversa, come abbiamo visto, in Abelardo, per esempio, e in Gioacchino da Fiore. Per il primo, esso impone effettivamente un'analisi teoretica della possibilità che il generico si rifranga nello specifico e nel singolo. Per il secondo, non impone altro che lo sforzo di realizzare, nella pratica, quella fusione dei molti nell'unità, che costituisce la prerogativa del mistero divino: «*Quia ipse Deus in unitate Trinus est, quaesivit semper et quaerit quomodo plures homines et diversi populi convenirent in unum, sciens quod*

nulla possit esse felicitas, ubi est scissio et diversitas. – Perché Dio stesso è trino nella unità, cercò sempre e cerca in quale maniera molti uomini e popoli diversi possano essere ridotti ad unità, sapendo molto bene (si direbbe per esperienza) che non ci può essere felicità dove c'è scissione e dove c'è diversità». Il problema del rapporto fra l'io e il non io, fra il soggetto e l'oggetto, non è prospettato dal Medioevo che in termini di amore. Naturalmente non c'è amore senza conoscenza. Ma si tratta di sapere se è amando che si giunge alla conoscenza, o se è attraverso alla conoscenza che si giunge all'amore. Tutta la cultura moderna, pervasa e assillata da preoccupazioni strettamente gnoseologiche, ma miseramente sprovvista di ogni senso di amore, starebbe di per sé a provare che la seconda alternativa è una vana illusione. La conoscenza uccide l'amore: non l'alimenta. E la nostra civiltà ne ha fatto un'esperienza tragica.

Ma che cosa è esattamente l'amore e quale è la legge intima e fatale del suo sorgere e del suo divenire? Al cuore della spiritualità medioevale sta il quesito: c se sia cosa naturale che l'uomo ami Dio piú di se stesso». Se l'amore è ricerca inquieta di appagamento e di soddisfazione, in qual modo l'*amor concupiscentiae* può trasformarsi in *amor amicitiae*, come cioè può la ricerca del proprio godimento sublimarsi in atto di dedizione volonterosa e dolorosa? Come possiamo chiamare «amore naturale» quello che ci porta ad amare Dio piú di noi stessi, a sacrificare noi stessi per

amore di Dio? Sant' Agostino, nel passo del L. XIV del *De Civitate Dei*, di cui abbiamo posto in rilievo la capitale importanza, aveva distinto nell'uomo due amori possibili: l'amore di sé, che travalica l'amore di Dio, e l'amore di Dio, che travalica l'amore di sé. Dal primo scaturisce ed è avvivata la città terrena. Dal secondo scaturisce ed è avvivata la città celeste. Come si passa dall'una all'altra? Quali sono i rapporti dell'una con l'altra? Il fondamentale dualismo agostiniano aveva dato a tutta la civiltà cristiana dell'alto Medioevo l'andatura drammatica di una lotta che non si risolve. Il monachismo, fuori del mondo, aveva reagito sul mondo, sotto il pungolo e la norma di quella dialettica delle realizzazioni attraverso le antitesi, che appare la metodica sociale caratteristica del cristianesimo. Ma i grandi istituti usciti dal travaglio diuturno di lunghi cicli di generazioni tendono automaticamente ad adagiarsi staticamente sulle loro pingui conquiste. E alla decadenza del Medioevo la visione sociale, cosí ineffabilmente dinamica, del *De Civitate Dei*, era logora e anacronistica per la capacità di una Chiesa idropicamente cresciuta a dominio mondiale, non fatto di solo spirito. La concezione dei due amori entrava in un laborioso periodo di rielaborazione. Non c'era altro mezzo per conciliarli che esasperarne il dissidio. Fra l'amore di sé e l'amore di Dio, fra l'*amor concupiscentiae* e l'*amor amicitiae*, non c'era altra mediazione possibile che l'annullamento dell'io sotto la incombente, divorante e irresistibile pressione del non io.

Il Duecento spirituale, il secolo che ha nutrito Dante, vide due concezioni opposte dell'amore: la prima risolve dialetticamente il dualismo agostiniano, la seconda lo porta alla piú cruda esasperazione, tentando una reviviscenza di quell'entusiasmo messianico che aveva altra volta generato la società cristiana. Vinse la prima. E la grande tradizione cristiana fu colpita a morte. Ma Dante ci rimase testimone sovrano del memorando duello. Possiamo chiamare le due concezioni contendenti, la prima, concezione *fisica* (nel significato etimologico, cioè *naturale*) dell'amore; la seconda, concezione *estatica* (anch'essa nel significato etimologico, cioè *folle* e *irrazionale*) dell'amore.

Della prima è teorico completo e insuperabile San Tommaso. Aveva sentenziato Aristotele nella sua *Etica a Nicomaco* (*IX, 4*) che «i nostri rapporti di affetto con le persone amate sembrano trarre natura e fisionomia dall'amore che noi portiamo a noi stessi». Il Vangelo aveva invece affermato tutt'altra cosa. Aveva cioè proclamato che il vero modo di amare noi stessi è di odiare noi stessi per amore degli altri; di non cercare cioè noi in noi stessi, ma noi stessi nell'amore degli altri: «Per ritrovare l'anima e la vita, bisogna prima averla rinnegata e gettata allo sbaraglio» (Lc. *XVII, 33*). Che un giorno un grande e illustre maestro cristiano dovesse tentare, attraverso una lambiccatissima costruzione sillogistica, la combinazione sintetica delle due posizioni assolutamente antitetiche, ecco un evento che nessuno avrebbe

mai osato sognare. E pure San Tommaso ha compiuto il tentativo. Per comprendere la portata concreta e vitale del suo ragionamento, come, piú genericamente, per comprendere la concretezza del problema dell'amore di Dio in tutto il Medioevo, bisogna tenere ben presente che per gli spiriti del Medioevo, infinitamente piú che per noi, usi a veder Dio attraverso gli schemi astratti della speculazione cosmogonica, Dio è per eccellenza l'*Essere reale, personale, vivente*. Di modo che per lo spirito medioevale il problema dell'amor di Dio è la *quintessenza ipostatizzata* del problema quotidiano del nostro amore del prossimo.

Ragiona dunque San Tommaso: «Amare Dio sopra ogni cosa, piú di se stessi, è cosa naturale, non solamente all'angelo e all'uomo, ma ad ogni cosa creata, nella misura in cui può amare o sensibilmente o naturalmente. Di fatto, quelle che sono le inclinazioni naturali possono essere riconosciute negli atti che si compiono naturalmente, indipendentemente da ogni deliberazione. Nel mondo della natura infatti ciascuna cosa opera a norma dell'attitudine e della potenzialità ad essere, a propria volta, foggiata. Ora noi constatiamo che ogni parte di un tutto, tratta da una tal quale inclinazione naturale, opera in vista del bene del tutto, anche con pericolo e danno propri. Ecco cosí la mano aperta alla spada per la difesa della testa, da cui dipende la vita di tutto il corpo. Per cui è cosa naturale che ciascuna parte, a suo modo, ami il tutto piú di se stessa. Allo stesso modo, a norma della medesima inclinazione naturale, e secondo quella

ch'è la virtú civica, il buon cittadino si espone volonterosamente al pericolo di morte, per il bene collettivo. Ora è chiaro che Dio è il bene comune di tutto l'universo e di tutte le sue parti. Dal che risulta che ogni cosa creata ama a suo modo naturalmente Dio, piú di se stessa: le cose insensibili, cioè, per forza cieca di natura; i bruti animali attraverso la loro vita sensitiva; l'uomo, creatura ragionevole, attraverso quell'amore intellettuale, che chiamiamo carità». (*Quodl. I, a. 8; cfr. Summa Theol. I. p. 60, a. 5; I, II, q. 109 a. 3*).

L'uomo dunque ama Dio piú di sé, in virtú di una legge naturale, che esercita il suo infallibile e incontrollabile imperio sull'universa creazione. Uscito dalle mani di Dio, il mondo costituisce un tutto con lui. Amando Dio, le cose amano in fondo la totalità e il coronamento di se stesse. Non potrebbero non amarli. Pertanto nell'amore delle cose verso Dio, è Dio che ama se stesso, perché l'universo, considerato in ciascuna delle sue parti, appartiene a Dio, è di Dio, viene da Dio e torna in Dio. «Poiché ogni cosa creata, naturalmente, nella misura in cui è, è di Dio, ne segue che l'angelo e l'uomo, tratti da una carità naturale, amino Dio sopra tutto, piú di se stessi». (*I. q. 60 a. 5*). Ma allora come va che l'uomo, unico fra gli esseri, sbaglia nella scelta degli oggetti da amare, ed è capace di rivolgersi a termini di amore che lo allontanano da Dio, invece di appropinquarlo a Lui? Qui l'antitesi agostiniana dei due amori, fra cui non c'è conciliazione pos-

sibile senza distruzione dell'uno o dell'altro, viene sciolta dialetticamente, mercè un processo di semplice chiarificazione nazionale. «Il bene della parte», insegna San Tommaso, «è subordinato al bene del tutto. Pertanto, nello stato di natura integra, l'uomo subordinava l'amore di sé all'amore di Dio, come al fine ultimo. E al medesimo amore di Dio subordinava l'amore di tutte le altre cose, amando cosí Dio piú di sé e piú di tutto. Ma nella condizione della natura corrotta, che è la nostra attuale, l'uomo manca a questo segno, sotto lo stimolo della inclinazione della volontà razionale, la quale, a causa del corrompimento della natura, segue il bene individuale, qualora non sia guarita e reintegrata in virtu della grazia di Dio». (*I. II. q. 109, a. 3*). Si direbbe che, secondo San Tommaso, vi siano negli esseri ragionevoli come due piani di inclinazione e di appetizione. Il piano naturale li porta automaticamente ad amare Dio piú di se stessi. Il piano razionale, in cui è l'orma mortifera e pestifera della colpa originale, li induce invece a fare svaporare la tendenza verso Dio in tendenza verso il bene generico, che, come tale, non può essere ricercato ed amato con amore puro e disinteressato. Donde l'amore del proprio essere sussistente prende il sopravvento sull'amore di Dio, e l'egoismo sopraffà l'altruismo.

Come l'intelligenza, nel sistema di Bergson, costituisce un arresto di sviluppo e una fossilizzazione statica dello slancio vitale, cosí in San Tommaso la «rationalis voluntas», ferita nelle sue ca-

pacità dal peccato d'origine, arresta ed impaccia e devia la «naturale» tendenza della creatura ragionevole verso l'Assoluto personale, Dio. Ma è uno squilibrio nella capacità guidatrice; è una deformazione e una contraffazione di una tendenza naturale al bene; non è un rovesciamento integrale e un corrompimento radicale, sanabile solo mercè una amputazione e una resecazione spietate. In ogni azione umana, nel piú mostruoso peccato, è sempre a Dio che tende inconsapevolmente la volontà del peccatore. «Un peccatore qualsiasi, per il fatto che agogna e sogna un bene precario, va verso Dio, nella cui partecipazione è la radice di ogni bene. Per il fatto però che si protende verso quel bene precario in una misura non ordinata, si allontana da Dio, vale a dire si allontana dalla norma della Sua giustizia». (*De malo, q. XVI a. 3 ad. lum.*). Sicché par lecito concludere che, secondo San Tommaso, il problema dell'amore si pone per l'uomo come un problema di distribuzione gerarchica di valori. L'aspirazione amorosa a Dio è la legge ferrea che avvolge l'universo in un unico movimento, ascendente verso l'Essere che ha posto fuori di sé l'Esistente. Ma la legge ha interruzioni e sobbalzi. La ragione contaminata dell'uomo può imporre al suo amore mete disdicevoli e termini sproporzionati. Quella grazia, che San Tommaso postula necessaria perché anche l'uomo si ricollochi nel piano generale della retta aspirazione affettuosa verso Dio, non ha tutta l'aria di essere, puramente e semplicemente, un retto senso della ragione, non difforme da quello che avrebbe potuto

costituire il sogno equilibrato di uno stoico o di un platonico? L'amore, pertanto, nella Scolastica, è un trovarsi razionale nella sinfonia che l'universo scioglie, protendendosi verso il termine del proprio anelito al bene, che è Dio.

Secondo la concezione *estatica*, invece, l'amore non è un *trovarsi*, mercè l'applicazione della valutazione equa, ragionevole e insieme soprannaturale sui vari oggetti di amore; è bensí un *ritrovarsi*, dopo lo smarrimento integrale e la morte, nell'oggetto amato e per l'oggetto amato. «Micidiale e soavissima ferita l'amore!», proclama San Bernardo. E tutta la scuola cistercense, e quella francescana poi, lo ripetono in coro con lui. Nella concezione *fisica* il senso profondo dell'unità universale fra tutti gli esseri usciti dalle mani di Dio e tornanti al cuore di Dio, è la ragione sostanziale e l'ideale dell'amore. Nella concezione *estatica* invece la dualità è data come elemento necessario. Lo aveva già detto Gregorio Magno: «L'amore non si dà, se non si esce da sé verso un altro». E tutta la tradizione mistica medioevale lo ripete. Data l'esasperata coscienza della relazione dualistica che è nell'amore, l'amore non può essere che annichilimento volontario – dono gratuito – dell'uno nell'altro. Dio stesso ne ha fatto l'esperienza: «L'amore», insegna Bernardo ai suoi monaci, «ha trionfato persino di Dio». Chi, dopo ciò, può sinceramente e onestamente pretendere che l'amore possa comunque soggiacere al controllo e al giogo della razionalità? L'amore è un sovrano dispotico: e il primo suo servo è il «*principale nostrum*», l'intelletto.

Lo dice infinite volte San Bernardo nei suoi memorandi commentari al Cantico dei Cantici: «L'amore ignora il giudizio della ragione». E l'ordine dell'amore è il disordine, è l'ubriacatura, un'ubriacatura che deve assuefarsi a salire in sublimità, passando dalla sensibilità ai piú alti vertici spirituali. «Perché siamo carnali, e siamo nati dalla concupiscenza carnale, è necessario che i movimenti della nostra cupidigia, cioè del nostro amore, comincino dalla carne» ammette, audacemente, San Bernardo, nella sua lettera al priore Guignone. La vita non è altro pertanto che una incessante risurrezione dalla continua morte dell'amore, il quale aspira a librarsi sempre piú in alto nei cieli della spiritualità. L'amore è pertanto il fine supremo dell'esistenza.

Gilberto di Hoy, il continuatore di San Bernardo nel commento alla Cantica, lo dice in termini di una tale spontanea e incisiva finezza, che noi siamo indotti a proporci un suggestivo quesito. Siamo indotti cioè a domandarci se, essendo l'arte non esteriore tecnica di formulazione, bensí diretto e immediato contatto dell'anima con i grandi valori della vita, con l'amore innanzi tutto, lo «stil novo», cosí meravigliosamente definito da Dante in risposta a Bonagiunta da Lucca (*Purg., XXIV, 52 e sg.*), non è nato la prima volta nelle celle dei monaci cistercensi. Dice Gilberto: «L'amore è piú alto di ogni grazia. L'amore è fondamento e termine. L'amore è al principio e alla fine di ogni esistenza. L'amore rappresenta la pienezza della legge. All'amore nulla è

sufficiente: nulla che sia inferiore a lui e sia diverso da lui. L'amore è incapace di saziarsi di sé. E pure l'amore non può nutrirsi d'altro che di se stesso. L'amore è il proprio pascolo. Esso è come l'olio: cessa di espandersi solamente quando manchi spazio alla sua espansione. Ma anche allora non si lascia circoscrivere e costringere. L'amore non vuole fare altro che amare e il suo destino mirabile è quello di divorare la propria avida, inesauribile fame».

La grandiosa e sublime concezione *estatica* dell'amore, che pervade tutta la mistica cistercense (non a caso la carta costitutiva della riforma di Citeaux si chiamò *Charta Charitatis*, e non a caso la figura della donna per eccellenza, Maria, di cui Beatrice sarà una rifrazione piú umana, dà il nome a tutti gli edifici di culto dell'Ordine cistercense, dell'Ordine cioè che rompe la costituzione del mondo medioevale, nel quale la donna non ha parte, e inaugura il nuovo «stato») si trasmette nel movimento francescano, che di Citeaux e dei suoi profeti è la realizzazione apocalittica.

Canta Jacopone da Todi:

«Per comperare amor – tutto aggio dato:
lo mondo e mene – tutto per baratto.
Se tutto fosse mio – quel ch'è creato
dariolo per amor – senza onne patto.
E trovomi d'amor – quasi ingannato,
ché, tutto dato – non so dove so' tratto:

per amor so' desfatto – pazzo sí so' tenuto
ma perché so' venduto – da me non ho valore...
Amor de caritate – perché m'hai sí ferito?
Lo cor tutt'ho partito – ed arde per amore.
Arde ed incede – nulla trova loco,
non può fugir – però che d'è legato,
sí se consuma – ma come cera a foco;
vivendo, more – languisce, stemperato,
domanda di poter – fugire un poco
ed en fornace – trovase locato.
Ohimè, dò so' menato? – A sí forte languire?
Vivendo sí, è morire – tanto monta l'ardore».

Quando i due atteggiamenti al cospetto del problema dell'amore, l'atteggiamento che abbiamo definito *fisico* e l'altro che abbiamo definito *estatico*, entrano nelle scuole filosofiche, si traducono in un problema di natura psicologica: a quale delle due facoltà dello spirito umano, l'intelletto o la volontà, spetta il primato? I domenicani opteranno per il primo (è la trascrizione antropologica della concezione fisica dell'amore). I francescani per la seconda (è la trascrizione antropologica della visione estatica dell'amore).

Ma il sustrato e il presupposto del quesito metafisico affiorano di quando in quando nelle disputazioni scolastiche, rivelando eloquentemente lo stato d'animo dei due Ordini religiosi,

che nel Duecento si contendono la interpretazione ufficiale della spiritualità cristiana. Tra le *Quaestiones parisienses*, disputate verso il 1302 e il 1303 fra il misticismo intellettualistico di Maestro Eckehart domenicano e il misticismo volontaristico di Maestro Gonsalvo di Valboa francescano, recentemente pubblicate, una ve n'ha di inestimabile significazione. La *quaestio* è cosí formulata: «*Utrum laus Dei in patria sit nobilior eius dilectione in via.* – Se la lode di Dio in Paradiso, cioè nella patria del cristiano, sia cosa piú insigne e piú nobile dell'amore di Lui nel pellegrinaggio terreno». Il domenicano è per il sí: la funzione dell'intelletto nella visione beatifica è la piú alta meta cui possa aspirare e che possa attingere la creatura ragionevole. Il francescano è per il no: c'è qualcosa di piú alto e di piú nobile che vedere e lodare Dio: ed è il consumarsi nel suo amore, il morire e il rinascere ogni giorno, nella dedizione amorosa.

Vale la pena di riferire il ragionamento di Gonsalvo: «Si deve riconoscere che se l'amore nella via e la lode in patria siano considerati rigorosamente in sé e nei loro elementi essenziali, l'amore nella via è cosa piú nobile della lode nella patria, anzi, diciamo meglio, della visione nella patria. Infatti quell'atto è semplicemente piú nobile di un altro, che un qualsiasi retto movimento di desiderio non indigente, e quindi sufficiente a se stesso, preferirebbe all'altro. Ho detto non indigente, perché, in pratica, quando si è in condizione di indigenza, un bene minore viene preferito a uno maggiore. L'ha detto anche Aristotele: per un

poveraccio è cosa preferibile acquistar delle ricchezze che far della filosofia. Ma per un poveraccio! Ora un desiderio retto, costituito in stato di autosufficienza (e per un francescano questo era lo stato naturale) deve preferire ed anteporre l'amore di Dio nel cammino della vita, alla visione di Dio in Paradiso. Altrimenti non sarebbe un desiderio retto. Infatti non è un desiderio retto quello che antepone un bene finito e minore, a un bene infinito e maggiore. Ora farebbe precisamente questo chi anteponesse la visione di Dio in patria all'amore di Dio nella via. In tal caso infatti costui mostrerebbe cosí di amare qualcosa di diverso da Dio, nella fattispecie la visione di Dio, piú di Dio stesso, e di anteporla a Dio. Sta di fatto che chi ama la visione di Dio piú del suo amore, è piú disposto ad essere privo dell'amore di Dio, anziché della visione di Dio. Ma evidentemente chi è disposto a privarsi dell'amore di Dio, non ama Dio. Donde si ricava che chi antepone la visione all'amore di Dio, preferisce esser privo di Dio, anziché della visione di Dio. Per cui costui vuole e ama piuttosto la visione di Dio, anziché Dio. E non si può amare piú la visione di Dio, anziché il suo amore, senza amare la visione di Dio piú di Dio stesso. E simile desiderio non è retto. Al contrario, quando si ama l'*amore* di Dio piú della sua *visione*, non vuol dire che si ami qualcosa di diverso da Dio, piú di Dio stesso. Concludiamo: in un retto orientamento della vita, l'amore di Dio nell'aspro cammino della vita è cosa ben piú nobile della visione di Dio nella patria celeste!».

Se Dante è stato a Parigi, come non spregevoli indizi lasciano validamente supporre, e se il suo viaggio a Parigi ha avuto luogo nel primissimo tempo dell'esilio, il randagio poeta potrebbe aver anche assistito, nel «vico degli Strami», a questa sorprendente disputa fra il domenicano e il francescano, sul valore rispettivo della conoscenza e dell'amore. Comunque, Dante non aveva alcun bisogno di andare ad apprendere a Parigi quali erano gli indirizzi contrastanti della teologia domenicana e della mistica cistercense-francescana. Egli li aveva avuti a portata di mano, rappresentati il primo, quello scolastico-domenicano, dall'insigne maestro di Santa Maria Novella, frate Remigio dei Girolami, il secondo, quello mistico-francescano, dal famoso maestro provenzale, tutto dominato dallo spirito del gioachimismo, Pietro Olivi, a Santa Croce. I due insegnamenti si sono mescolati, non fusi, nell'anima di Dante. Dante li ha portati nel proprio spirito, vivi e operanti l'uno e l'altro, senza riuscire a risolverli e amalgamarli in un'unica sintesi. Come avrebbe potuto farlo, data l'antagonistica polarizzazione dell'uno e dell'altro? C'è da domandarsi piuttosto se la grandezza del dramma dantesco; la permanente vitalità del suo messaggio; la imperitura significazione della sua opera, non sgorghino appunto dal fatto che il poeta si porta in cuore le due visioni antitetiche, che hanno travagliato e squassato la nostra spiritualità nel Duecento. C'è da domandarsi piuttosto se, come ogni grande creazione dello spirito umano, la creazione

dell'Alighieri non deve la sua sublime capacità normativa alle intime sue incoerenze; se, sopra tutto, essa non ha un'incalcolabile validità nella: nostra tradizione storica, perché è fondamentalmente costituita sull'instabile equilibrio di due prospettive eterogenee, quella della spiritualità medioevale cadente, e quella della prima Rinascita, che prende nome e norma dal sogno profetico di Gioacchino da Fiore.

D'altro canto, occorre sforzarsi di inserire e di innestare il travaglio culturale di Dante sul piano di sviluppo della sua vita sentimentale ed affettiva, per coglierne le reciproche interferenze e le scambievoli azioni, sopra tutto per spiegare quelle espressioni simbolistiche che gli affetti di Dante hanno assunto negli orizzonti della sua visione poetica e profetica.

Dante ha seguìto le lezioni di Pietro Olivi negli anni della permanenza di questi a Santa Croce: il biennio 1287-1289. Le concezioni del mistico francescano, quelle concezioni di cui abbiamo cercato di individuare la linea e gli orientamenti, hanno offerto a Dante lo schema ideale nel quale egli ha potuto inquadrare il suo amore per Beatrice. Proprio in quel torno di tempo Beatrice è scomparsa dalla terra. La morte mistica che è in ogni trasporto d'amore, secondo la visione cistercense-francescana sprofondava nella consapevolezza sbigottita di una irreparabile lacerazione fisica. Il sorriso di una donna pietosa veniva a lusingare l'afflitto animo del poeta. E in pari tempo l'insegnamento tomistico di Santa Maria Novella, con la sua concezione «fisica»

dell'amore, veniva a sostituire, nell'intelletto di Dante, il dramma palpitante dell'«amore estatico» con la staticità razionale dell'amore universale, disciplinato dalla ragione. Dante stesso ricorderà piú tardi: «Come per me fu perduto lo primo diletto de la mia anima, io rimasi di tanta tristizia punto, che conforto non mi valeva alcuno. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente che si argomentava di sanare, provide, poi che né 'l mio né l'altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello non conosciuto da molti libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s'avea... E sí come esser suole che l'uomo va cercando argento e fuori della intenzione truova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse senza divino imperio; io, che cercava di consolarme, trovai non solamente a le mie lagrime rimedio, ma vocabuli d'autori e di scienze e di libri: li quali considerando, giudicava bene che la filosofia, che era donna di questi autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una donna gentile, e non la poteva immaginare in atto alcuno, se non misericordioso... E da questo immaginare cominciai ad andare là dov'ella si dimostrava veracemente, cioè ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti». (*Convivio, II, 12*).

Era proprio il torno di tempo in cui splendeva piú alta a Santa Maria Novella la fama di Remigio dei Girolami, allievo ed amico di Tommaso d'Aquino, commentatore anche lui del Cantico dei

Cantici e autore di trattati sull'essenza delle cose, e in cui a Firenze lo *studium solenne* dei domenicani era innalzato al grado di *studium generale*. Dante dovette compiere sotto tale maestro un assiduo tirocinio. Gli apparve piú tardi come una defezione. E come nelle vie dell'esilio dovette tante volte risollevarsi su dalla polvere della sua dura randagia esistenza e dall'ammaliamento di tante povere e precarie passioni carnali, l'*amor amicitiae* di Beatrice, nato e purificato nella morte, cosí, altrettante volte, dovette risollevarsi, fino alla suprema visione del Paradiso terrestre, su dai ritorni prepotenti della visione tomistica dell'universo e delle sue leggi, la visione della *Ecclesia spiritualis* gioachimita, descritta da Pietro Olivi, e identificatasi, sotto il diuturno travaglio della meditazione e del rimpianto, nel cuore e nella visione del poeta, con la creatura di sogno incontrata e riveduta fra Santa Maria Novella domenicana e Santa Croce francescana.

II primo incontro di Dante, novenne, con Beatrice, poco meno che novenne, era stato una morte e una risurrezione. «Apparve», racconta Dante a principio della Vita Nova, «vestita di nobilissimo colore, umile e onesto, sanguigno, cinta e ornata a la guisa che a la sua giovanissima etade si convenia. In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo core, cominciò a tremare sí fortemente che apparia ne li menimi polsi orribilmente e tremando disse queste parole: *ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi*».

Quando, nel 1293, Dante scrive la *Vita Nova*, egli ha ancora pieno lo spirito di reminiscenze gioachimitiche. Persino la terminologia se ne risente. E l'apparizione di Beatrice fanciulla egli la rievoca con parole che arieggiano le proposizioni con le quali, da Gherardo di Borgo San Dannino in poi, i gioachimiti alludevano al trapasso dall'economia dei due Testamenti canonici alla nuova età dello Spirito: «La vita era uscita dai due Testamenti perché divenissero Vangelo eterno. – *Circa MCC annum incarnationis dominicae exivit spiritus vitae de duobus Testamentis, ut fieret evangelium aeternum*». L'amore è come la rivelazione: presuppone e implica un trapasso mortale. Dante sente cosí intensamente la violenza devastatrice dell'amore che uccide e risuscita, che ne proietta la virtú mortifera e prodigiosa al di là e al di sopra degli stessi eventi sensibili ed empirici. Beatrice ha agito su di lui inconsciamente molto prima che si incontrassero fanciulli.

Lo giorno che costei nel mondo venne,
secondo che si trova
nel libro de la mente che vien meno,
la mia persona pargola sostenne
una passione nova,
tal ch'io rimasi di paura pieno;
ch'a tutte mie virtú fu posto un freno
subitamente, sí ch'io caddi in terra,
per una luce che nel cuor percosse:

e se 'l libro non erra,
lo spirito maggior tremò sí forte,
che parve ben che morte
per lui in questo mondo giunta fosse.

Su questa canzone (*Rime, LXVII*) il padre Mandonnet si è lungamente sbizzarrito, per scoprirvi un'allusione simbolica alla iniziazione battesimale di Dante, come si è sbizzarrito a suo agio sul racconto della *Vita Nova* (XII), in cui Dante parla di «uno giovane vestito di bianchissime vestimenta» apparsogli in sonno, per scoprirvi un padre spirituale, naturalmente domenicano, che gli impone le condizioni necessarie per salire agli Ordini minori. Tutta questa esegesi è superflua. Dante sente profondamente la potenza mortifera dell'amore e ne anticipa poeticamente l'azione all'istante in cui Beatrice, la creatura fatale, ha dischiuso le pupille alla luce. Poi, da quando Dante si è imbattuto in lei la prima volta, ogni incontro sensibile con lei, ogni sua ricomparsa nel mondo beato, segnano invariabilmente, per Dante, esodi violenti dalla vita e dalla sensibilità. «*Amor vulnus et languor*» aveva detto San Bernardo. Amore è morte, aveva cantato la mistica francescana.

Ch'Amor m'assale subitanamente,
sí che la vita quasi m'abbandona:
campami un spirto vivo solamente
e que' riman perché di voi ragiona.

Poscia mi sforzo, ché mi voglio stare;
e cosí smorto, d'onne valor vòto,
vegno a vedervi, credendo guerire:
e se io levo li occhi per guardare,
nel cor mi si comincia uno tremoto,
che fa de' polsi l'anima partire.

(Vita Nova, XVI)

Qual io divegno sí feruto, amore,
sailo tu, e non io,
che rimani a veder me sanza vita:
e se l'anima torna poscia al core,
ignoranza ed oblio
stato è con lei, mentre ch'ella è partita
Com'io risurgo, e miro la ferita,
che mi disfece quand'io fui percosso,
confortar non mi posso
sí ch'io non triemi tutto di paura.

(Rime, CXVI)

E quando nell'alto del paradiso terrestre Dante ha confessato la sua colpa e sta per ricevere, dopo l'immersione nel Lete, la rivelazione dei destini della Chiesa, egli cade vinto al cospetto di Beatrice (*Purgatorio, XXXI, 88*).

Dante esprime e canta cosí, su motivi suggeriti dalla mistica cistercense-francescana, il suo romanzo d'amore. Santa Croce ha dato il lessico e le immagini al suo trasporto amoroso. Ma la sua ispirazione poetica è di tale prodigiosa potenza da saper tradurre in canto anche l'insegnamento di Santa Maria Novella.

Nel cielo del Sole San Tommaso, dopo aver tessuto in termini di francescanesimo gioachimita il panegirico del Serafico (Ascesi deve essere detta Oriente, a norma della credenza degli spirituali che Francesco fosse l'angelo del VI sigillo, veniente dall' Oriente del Sole, con le stigmate del Redentore), traduce in versi magnifici l'epopea della creazione che è il primo atto del dramma d'amore che porta lungi da Dio le creature che a Lui, sotto il pungolo dell'amore, ritorneranno fameliche e beate.

Alla limpida descrizione tomistica del procedimento delle cose da Dio, può porsi a fronte la teoria tomistica dell'amore fisico, che vede nel mondo una turba sconfinata di esseri, riguadagnanti, sotto il pungolo di una unica forza, il porto di Dio. Essa è esposta da Virgilio nel canto XVII (91-139) del Purgatorio e poi da Beatrice nel canto I (103-140) del Paradiso. Beatrice stessa, nel canto XXIX del Paradiso, riassume le due fasi del poema cosmico, la fase dell'eruzione creativa e la fase della ricapitolazione nell'amore, alla luce dei principi tomistici. È il poema attraverso il quale «s'aperse in nuovi amor l'eterno amore».

Ma come nell'animo di Dante l'intellettualismo tomistico e il volontarismo cistercense-francescano si mantenessero giustapposti, senza elidersi né sopraffarsi, appare dalla contraddizione in cui è lasciata cadere Beatrice, quando, nel canto XXVIII del Paradiso, spiegando il movimento dei cerchi angelici, afferma una volta tomisticamente che l'amore poggia sul conoscere («si fonda – l'esser beato ne l'atto che vede, – non in quel ch'ama, che poscia seconda», vv. 109-111) e afferma un'altra volta, francescanamente, che il conoscere poggia sull'amare («il cerchio che piú ama e che piú sape», v. 72).

Siamo ad ogni modo nel mondo dell'esposizione teoretica. Quale delle due concezioni è quella che sollecita piú intensamente lo spirito del poeta, quando egli traduce nella luce delle sue evocazioni fantastiche drammi d'amore che hanno piú potentemente commosso la sua sensibilità o quando evoca i momenti della propria tragedia sentimentale, appesantita e oscurata dalle vicende di una lacrimevole odissea politica? Possiamo rispondere senza molta difficoltà. Nel secondo cerchio dell'Inferno Dante associa nel medesimo vortice uraganico della bufera c che mai non resta» i corpi di Paolo e di Francesca, «sí al vento leggieri». Vien fatto di domandarsi se l'averli immaginati cosí, «menati» ancora dal loro amore peccaminoso, non risponda in qualche modo al presupposto bernardiano, che ammette anche nella voluttà una possibilità di sublimazione, che fa anzi, della

dedizione mortifera che è nell'amore carnale, il primo indeclinabile varco all'amore piú alto (*Inf., V*). I termini vaghi e misteriosi con cui Dante accenna al destino oscuro di Pia dei Tolomei (*Purg., V*), cui la morte violenta è stata possibilità di purificazione, fan pensare cosí anch'essi, se in tanto la morte violenta l'ha spinta in Purgatorio, in quanto essa è stata l'equivalente di quella purificazione, che il fallo amoroso di Pia avrebbe potuto trovare in se stesso. La gloria di Cunizza da Romano (*Par., IX*) che «indulge a sé medesma» nel cielo di Venere, è il sigillo su una vita di passioni brucianti che si è chiusa con un gesto di magnanimità e di amore purificato. Tutto il paradiso non è dominio di volontà, appagata e quietata dall'amore portato alla piú sublime espressione di sé? (*Par. III, 70-71*).

Ma quando Dante innesta le sue piú dolci reminiscenze personali alla sua apocalittica visione, allora sí le sotterranee e subcoscienti reminiscenze dei principî bevuti a Santa Croce dànno valore e sapore alla sua espressione artistica e profetica. Aveva egli un giorno cantato, nella sua diletta Firenze, l'amore della sua donna, e lo «stil nuovo» non aveva mai trovato accenti piú toccanti e piú sottili:

«Amor che nella mente mi ragiona
de la mia donna disiosamente,
move cose di lei meco sovente,
che lo 'ntelletto sovr'esse disvia.

Lo suo parlar sí dolcemente sona,
che l'anima ch'ascolta e che lo sente
dice: «Oh me lassa! Ch'io non son possente
di dir quel ch'odo de la donna mia!».
E certo e' mi convien lasciare in pria,
s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei,
ciò che lo mio intelletto non comprende;
e di quel che s'intende
gran parte, perché dirlo non savrei.
Però, se le mie rime avran difetto
ch'entreran ne la lode di costei,
di ciò si biasmi il debole intelletto
e 'l parlar nostro, che non ha valore
di ritrar tutto ciò che dice amore...
Cose appariscon ne lo suo aspetto,
che mostran de' piacer di Paradiso,
dico ne li occhi e nel suo dolce viso
che le vi reca Amor com'a suo loco.
Elle soverchian lo nostro intelletto,
come raggio di sole un frale viso:
e perch'io non le posso mirar fiso,
mi convien contentar di dirne poco».

L'amore è paralisi delle capacità espressive e cogitative. È un mistero di annullamento e di ricupero della vita. Il poeta non

può cantarne il segreto ineffabile senza chiedere il soccorso al musica. E Casella viene in soccorso a Dante. Traduce in note la impalpabile inesprimibilità del suo sentimento. E nella intimità fraterna del manipolo fiorentino di artisti, che dànno voce alla metamorfosi della loro età, canta soavemente i versi dell'amico, ch'egli stesso, Casella, ha musicato.

Ma sulle vie amare e pesanti dell'esilio Dante sente a volte l'animo inaridirsi e chiudersi, come in una corazza, di fronte al martirio della vita quotidiana, dietro le grate delle astrazioni concettuali, di cui il suo cervello si è impinguato alla scuola di Santa Maria Novella. L'amore vero è la conoscenza, perché la conoscenza è congiungimento con Dio della parte dell'anima che piú e meglio Dio rispecchia, l'intelletto. Nella rete immensa di proclività amorose in cui si rifrange l'universale tendenza verso Dio, l'uomo ha la parte preminente, in quanto il suo amore di Dio è consapevole e ragionata volontà di inclinare al Bene supremo, verso cui pencolano senza controllo e senza possibilità di deviazione le realtà inanimate. E sulle vie dell'esilio Dante commenta tomisticamente la canzone ch'egli ha la prima volta concepito francescanamente e che Casella francescanamente ha musicato. «Amore, veramente pigliando e sottilmente considerando, non è altro che unimento spirituale de l'anima e de la cosa amata; nel quale unimento di propria sua natura l'anima corre tosto o tardi, secondo che è libera o impedita. E la ragione di questa naturalitade può essere questa. Ciascuna forza sustanziale procede da la

sua prima cagione, la quale è Iddio... Onde, con ciò sia cosa che ciascun effetto ritenga de la natura de la sua cagione..., ciascuna forma ha essere de la divina natura in alcun modo... E quanto la forma è piú nobile, tanto piú di questa natura tiene: onde l'anima umana, che è forma nobilissima di queste che sotto lo cielo sono generate, piú riceve de la natura divina che alcun'altra. E però che naturalissimo è in Dio volere essere... l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare... Onde si puote omai vedere che è mente: che è quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitade. E questo è il luogo dove dico che Amore mi ragiona de la mia donna» (*Conv. III, 11*).

Ma gli anni incalzano. E le delusioni si moltiplicano. Con lo svanire dei sogni politici e con il cadere delle speranze umane, anche la fiducia nella «mente» viene meno. L'animo di Dante torna alla visione mistica dei maestri di Santa Croce, per cui ogni amore è morte, e ogni ideale è immolazione. E quando in un giorno e in un luogo indeterminati del suo esilio, Dante, percorrendo in fantasia le vie dell'oltretomba nella settimana santa del '300, ricorda che l'amico Casella, morto da pochi mesi, può essere sul «legno» che si avvia al Purgatorio, immagina di incontrarlo e si fa cantare, come ai bei tempi della giovinezza fiorentina, la francescana canzone:

E le anime tutte cadono in estasi (*Purg. II, v. 112*).

Era ben giusto che l'amore di Beatrice desse ancora una volta l'estasi al poeta, nel momento di cominciar l'erta del monte, sull'alto del quale la Donna, la Donna per eccellenza, gli si sarebbe rivelata personificazione vivente della nuova spiritualità religiosa.

Aveva scritto Andrea, il cappellano di Maria di Champagne: «L'amore è una passione istintiva, alimentata dalla visione e dalla assillante immaginazione delle forme dell'altro sesso. – *Amor est passio quaedam innata, precedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus*» (*De amore libri tres*, ed. Trojel, Hauniae, 1892, I, I, c. 1).

Alter sexus! Ma ufficialmente e pubblicamente la spiritualità medioevale lo ignora. Il trapasso dalla età medioevale alla nuova non è appunto segnato dall'ingresso trionfale della donna nelle forme della vita pubblica? La cavalleria ne canta l'immagine irreale. I cistercensi la pensano nella figura della Vergine Madre. È esplosione di amore anche il culto di Maria. «Un petto algido non comprende il bruciante linguaggio dell'amore», dice San Bernardo (*Sermo LXXXIX*). E Dante sceglie San Bernardo ultima guida e cantore di Maria, nel poema che è tutto un canto sciolto alla «donna angelica», segnante il secondo passo dell'entrata della donna nella pienezza della vita.

Cosí, in quello che è il problema capitale della spiritualità umana, il rapporto dell'io col non io, il vincolo di collegamento fra la nostra individualità cosciente e l'*altro da noi* naturale, divino e umano, Dante si rivela capace, nella vastità della sua anima e della sua esperienza, di riassumere in sé e di sintetizzare le due correnti antitetiche in cui si era polarizzata in quella meravigliosa e turgida età del Duecento la tradizione del cristianesimo: la corrente mistico-amorosa del francescanesimo e la corrente dialettica della Scolastica. La misticità francescana e la metafisica domenicana trovavano entrambe una eco poderosa e drammaticamente simultanea nell'animo del veggente poeta.

Ma si potrebbe dire che, come nella antica età cristiana, quel che dava alla sintesi ardua, e in fondo non duratura, della poesia dantesca il calore della fusione e il valore patetico della ispirazione artistica, era l'affiato profetico apocalittico, che Dante attinge dall'insegnamento di Gioacchino da Fiore e porta ad espressione sublime. È questo afflato profetico che gli consente di rivivere in pieno le grandi idealità unitarie del Medioevo e di sentire per l'universalità della Chiesa, come per l'universalità dell'Impero, una devozione e un entusiasmo che, se da un canto lo fanno apparire un ritardatario, dall'altro dànno alla sua creazione quel valore eterno poggiante unicamente sulla certezza di quelle divine palingenesi, e solo capace di conferire ad un'opera di arte o di religione l'indelebile carattere dell'eternità.

Nella sua elaboratissima esegesi allegorica Gioacchino da Fiore aveva temprato il suo acume nel discoprire le armonie e le corrispondenze fra l'economia del Vecchio e l'economia del Nuovo Testamento. La sua Concordia fra le due età della rivelazione divina, la vecchio-testamentaria e la neo-testamentaria, era postulata dal suo bisogno costante di individuare e di additare i segni premonitori dell'avvento dello Spirito. Dante si pone riconoscibilmente alla sequela di Gioacchino quando dopo avere attraversato i regni della punizione e della espiazione, egli giunge sull'alto del paradiso terrestre, donde ha avuto inizio l'amara odissea dell'umanità peccatrice ed è in grado di ricapitolare anche lui i momenti di questa odissea e di preannunciarne l'epilogo. La processione che egli vede dispiegarsi lassú, sotto i suoi occhi attoniti, è anch'essa una *Concordia Veteris et Novi Testamenti* di poeta e di storico. Ma, come per Gioacchino, anche per Dante simile *Concordia* non può avere significato e applicazione che in virtú di un orizzonte profetico.

Alla ricomparsa terrificante e beatificante di Beatrice corrucciata, che da dieci anni era scomparsa dal mondo e che il poeta rivede ora per la prima volta, in atto di conferirgli un perdono piú valido e piú vasto di quello conferito dal giubileo, Dante sente il rimorso della sua molteplice e multiforme infedeltà. Beatrice è la personificazione della *Ecclesia spiritualis*, destinata a trionfare di tutte le aberrazioni temporalesche della Curia degenere. Dinanzi a lei, che è la distributrice del perdono crociato,

come lo è la Porziuncola nella devozione francescana, Dante fa ammenda dei suoi trascorsi sentimentali, intellettuali e politici. Allora può lasciare nel Lete fin la memoria delle sue deviazioni, può sciogliere le note fatidiche del suo *Psalterium decem chordarum*, e può trarre dagli eventi della Chiesa, allegoricamente intesi, l'annuncio della nuova età, prefigurata dal Vangelo, che sta per diventare Vangelo, che sta per diventare *Vangelo eterno*.

Utilizzando, come nessun altro mai in tutta la storia secolare della esegesi scritturale, le risorse della interpretazione allegorica, Gioacchino da Fiore aveva còlto tutte le piú esili e riposte corrispondenze fra il Vecchio e il Nuovo Testamento. Ma la sua non era stata un'astratta esercitazione virtuosistica, diretta a segnalare parallelismi di eventi e di realtà trascorse. Se il Vecchio Testamento offriva, nei suoi valori mistici e nelle sue significazioni esoteriche, una prefigurazione esatta e completa del Nuovo, questo a sua volta era un tessuto di simboli meravigliosi e appropriati della nuova economia religiosa nello Spirito. L'ermeneutica biblica non poteva essere scopo a se stessa: era avviamento alla discoperta della nuova alba spirituale. Gli avvenimenti stessi della storia della società cristiana non potevano essere intesi che da chi li scorgesse alla luce profetica del Nuovo Testamento, apparso nel mondo come prodromo della terza età, l'età della terza persona divina, l'età della imminente palingenesi, del trionfo fi-

nale del Bene e della ricapitolazione dell'opera di Dio nell'universo. Dante applica gli identici metodi, in forma di visione poetica.

Egli risale la corrente del Lete sulla destra del fiume. Matelda la risale dalla sinistra. Ed ecco, che subitamente la foresta s'illumina e l'aria lucente è traversata da una melodia. Il poeta vede venirgli incontro, dall'altra parte del fiume, un singolare corteggio. Lo precedono sette alberi d'oro, che quando son vicini si rivelano invece essere sette candelabri. Seguono ventiquattro vecchi coronati di gigli, disposti a due a due e cantanti: «Benedetta tu, fra le figlie di Adamo». Seguono quattro animali, coronati di verde, secondo la raffigurazione di Ezechiele, corretta dall'autore dell'Apocalissi. In mezzo a loro è un carro trionfale, su due ruote, tratto da un Grifone, aquila nella parte superiore, leone nell'inferiore. Tre donne danzano sul lato della ruota sinistra. Seguono, a loro volta, due vegliardi, l'uno nel comportamento dei seguaci di Ippocrate, l'altro armato di un'affilatissima spada, che incute terrore pure a distanza. E poi di nuovo altri quattro vecchi, umili e dimessi, e poi un altro vecchio, solo, con gli occhi chiusi di dormiente, ma con le labbra atteggiate ad un arguto sorriso. Quando il carro è all'altezza di Dante, un improvviso tuono impone un arresto al corteggio. I ventiquattro vecchi, che seguono direttamente i candelabri, si rivolgono verso il carro, e invocano: «*Veni, Sponsa de Libano*». E la Chiesa spirituale, personificata in Beatrice, discende fra un coro di angeli. Dante

si confessa, nelle lacrime. E allora, purificato ed immemore del passato, può scoprire il significato della storia, unico mezzo per «ricordarsi» dell'«avvenire». Un nostro grande poeta moderno l'ha detto: profetare è «ricordarsi» di giorni ancora «non venuti».

Il corteggio riprende il suo cammino. Si arresta dinanzi al dispogliato albero di Adamo. Beatrice scende dal carro. Il Grifone lega il timone al tronco, e d'un subito «s'innovò la pianta – che prima avea le ramora si sole». Dal corteggio beato si leva un inno che fa a Dante perdere la conoscenza. Al ridestarsi vede Beatrice assisa ai piedi della pianta, circondata dalle sette danzatrici, che hanno ciascuna impugnato uno dei sette candelabri. Essa è il testimone di quel che è il decorso della Chiesa nel tempo. La storia, che è profezia, sta per dischiudere agli occhi di Dante il suo significato recondito. E Dante sarà a Beatrice compagno, «silvano», per breve ora, nella ripristinata armonia dell'umanità, nel Regno dello Spirito, nel terzo stato. Dopo di che potrà salire a quella Roma celeste, di cui Cristo è cittadino. Come in Paolo, come in Gioacchino, così in Dante la visione profetico-apocalittica si sdoppia in due momenti: la parusia imminente, e la finale beatitudine eterna.

Ed ecco la serie dei quadri storico-apocalittici. Un'aquila si abbatte sull'albero rinverdito e colpisce «'l carro di tutta sua forza». Poi una volpe si avventa «ne la cuna del trionfal veicolo». Beatrice la pone in fuga. E l'aquila torna alla carica, lasciando «l'arca del carro... di sé piumata». Un drago esce dalla terra fra le

due ruote e trascina via dal fondo, con la coda, una parte della conca del carro. Dopo di che quel che ne era rimasto si ricopre in un attimo di altre piume, e sul fondo e sulle ruote e sul timone. E agli angoli del carro, come sul timone, appaiono teste mostruose, bicornute le due del timone, con un corno ciascuna le quattro spuntate agli angoli del carro. Siamo alla suprema contaminazione. Sul carro sconsacrato, mutilato e oscenamente impinguato di penne altrui, si asside, al posto della cacciata Beatrice, una «puttana sciolta», la quale si abbandona a lascive carezze con un «drudo» che la flagella e la trae lungi, non appena vede che il suo occhio si volge «cupido e vagante» verso Dante. Nella desolazione universale provocata dalla macabra scena, Beatrice lancia il suo verdetto profetico e consolatore:

«Sappi che 'l vaso che 'l serpente ruppe
fu e non è; ma chi n'ha colpa, creda
che vendetta di Dio non teme suppe.

...un cinquecento dieci e cinque (DUX)
messo di Dio, anciderà la fuia
con quel gigante che con lei delinque».

Un secolo, o poco piú, prima dell'anno in cui Dante immaginava il suo viaggio d'oltre tomba verso l'empireo, un imaginifico calabrese aveva avuto anch'egli la sua visione. Ma la sua era stata

la contemplazione profetica di un teologo; mentre la visione mistico-storica di Dante era la profezia di un poeta. Anche Gioacchino, nell'atto di accingersi alla segnalazione del cammino risolutivo della rivelazione di Dio nella storia, aveva veduto farglisi incontro sette candelabri luminosi. E li aveva minutamente descritti. Sono i sette tipi di interpretazione mistica ed allegorica, da applicarsi ai documenti ai quali la rivelazione di Dio nella storia degli uomini è affidata. Senza la luce di quei candelabri, i libri rivelati sono lettera, non sono mai spirito. E la lettera uccide: solo lo spirito vivifica.

Mercè la luce irradiata da quei sette candelabri, Gioacchino aveva cercato di scoprire lo Spirito sotto le fattezze dei ventiquattro vecchi, che sono i ventiquattro libri del Vecchio Testamento. E aveva constatato come, nel mo mento dell'apparizione della economia del Vangelo nel mondo, quei ventiquattro seniori si volgono con la faccia verso il carro che attende la discesa della spiritualità, verso il carro guidato dall'eterno Cristo, che è l'umanità in cammino verso i suoi destini. Gioacchino aveva numerato una ad una le corrispondenze armoniche fra i libri del Vecchio Testamento e i singoli libri del Nuovo: i quattro Vangeli, gli Atti, l'epistolario paolino, le quattro lettere cattoliche, l'Apocalissi di Giovanni.

Quest'ultimo libro, ultimo nel gruppo dei libri neotestamentari, aveva un significato peculiare. Costituiva, con le sue visioni profetiche, l'anello di congiunzione fra l'economia del Nuovo

Testamento, realizzazione dei presagi del Vecchio, e l'economia della storia ecclesiastica, che attendeva un'altra realizzazione: quella dell'età dello Spirito e della piena vittoria della *Ecclesia spiritualis*. Meritava, l'apocalittista, di essere isolato dal gruppo degli altri autori neo-testamentari. E Gioacchino dedica a lui un commento vasto e accurato, analogo al suo commento sui quattro evangelisti. Non era Giovanni, come Tiresia, un cieco veggente, un dormiente desto, che sorrideva al corso mutevole e tumultuoso dei fatti, consapevole, come nessuno, del loro sbocco fatale e predestinato? A buon conto l'autore dell'Apocalissi canonica, nel suo stato di catalessi presaga, aveva visto emergere dal mare il dragone dalle sette teste, e tendere la sua insidia a tutti i sedotti abitanti della terra.

C'era altro còmpito, per il cristiano consapevole del duodecimo secolo, oltre quello di scoprire le gesta del dragone nei secoli della storia evangelica? Gioacchino aveva additato una ad una quelle sette teste dragoniche, nelle prove piú dure della spiritualità cristiana. Ad un secolo di distanza, Dante, sull'alto del paradiso terrestre, assiste con i medesimi occhi del Veggente della Sila alla processione storica del cristianesimo nel mondo.

Anch'egli applica la luce raggiante dei sette candelabri ai libri del Vecchio e del Nuovo Testamento. Anch'egli registra il loro incontro concorde ed univoco al momento dell'apparizione della spiritualità evangelica nella vita degli uomini. Anch'egli assiste al rifiorire dell'albero squallido e nudo d'Adamo, al tocco del carro

salutare, guidato dal Cristo. E anch'egli, sulle orme del vecchio che dorme «con la faccia arguta», individua le teste del dragone satanico che lo insidia. Sono: la persecuzione dell'Impero romano; l'assalto dell'eresia debellato dalla reazione della *Ecclesia spiritualis*; la donazione di Costantino; la lacerazione islamica; la pinguedine ricattatrice dei doni terreni. Ed ecco che tutto il carro ha assunto fattezze di mostro apocalittico, dalle sette teste con dieci corna, talamo degli accoppiamenti inverecondi della Curia con i potentati della terra, la «puttana» e il «drudo». La Chiesa è, ad Avignone, nelle braccia oscene d i Filippo il Bello. Ma il carro procederà sulle ruote dei due nuovi Ordini religiosi e le ninfe che danzano intorno ad esse – le virtú cardinali e le teologali – prendono in mano i candelabri per la nuova irradiazione di luce.

Un secolo di inquietudine spirituale apocalittico-francescana e di turbinose vicende ecclesiastiche permette a Dante di abbondare in determinazioni cronologiche e cronistoriche, nel quadro allegorico dei momenti e delle prove attraverso cui è passato il carro della rivelazione di Dio nel tempo. Ma l'atmosfera in cui la sua ispirazione si muove è, intatta, l'atmosfera respirata da Gioacchino da Fiore: la tecnica della sua interpretazione – della Bibbia e della storia ecclesiastica – è tuttora, intatta e precisa, la tecnica del Veggente di Celico. Chi mutila e deturpa l'immenso sogno apocalittico del poeta, facendo di lui un circoscritto antesignano di idealità nazionali? Non vi è profeta che dell'universale.

E Dante, che ha scritto una volta di sé queste amarissime e insieme sublimi parole: «*Nos cui mundus est patria velut piscibus aequor* – Per noi è patria il mondo, come per i pesci il mare» (*De vulg. eloquentia, I, 6, 3*), è profeta nel più autentico valore del termine. Solo le idee universali hanno significato per lui.

Aveva, Gioacchino da Fiore, scoperto nel mistero trinitario il simbolo programmatico della convivenza umana. Dante ragiona come lui. «*Genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum: vero enim ratio unius in solo illo est; propter quod scriptum est: audi Israel, Dominus Deus tuus unus est. Sed tunc genus humanum maxime est unum, quando totum unitur in uno; quod esse non potest, nisi quando uni principi totaliter subiacet, ut de se patet. Ergo humanum genus uni principi subiacens, maxime Deo assimilatur, et per consequens maxime est secundum divinam intentionem: quod est bene et optime se habere.* – La famiglia umana allora in massimo grado rassomiglia a Dio, quando piú è una. Perché in Lui solo è l'essenza dell'unità. Onde è scritto: ascolta Israele, il tuo Dio è uno. E la famiglia umana allora è massimamente una, quando tutta si raccoglie e si fonde e si unifica. Ora ciò non si può verificare che ad una condizione: che tutta soggiaccia all'autorità di un solo potere. Per cui la famiglia umana tutta sottoposta ad uno solo potere, è fatta eccezionalmente simile a Dio, e quindi è nella massima misura conforme al piano divino» (*De Mon., I, 8*).

Naturalmente un secolo, e un secolo ricco e denso come il Duecento, non era passato invano fra il miraggio del contemplante di San Giovanni in Fiore e la passione drammatica dell'esule fiorentino. Tutto avvolto nell'aura mite e placida della sua lunga esperienza monastica; con l'anima piena delle glorie recenti e prodigiose dell'Ordine riformatore e dissodatore, che aveva rinnovato l'economia, l'arte, l'idealità di tutta l'Europa, di quell'Ordine che a lui, povero servo della gleba, laggiú alle pendici della Sila, aveva dato personalità ed educazione, Gioacchino auspica l'età dello Spirito, come età di asceti e di contemplativi. Il Duecento ha laicizzato e portato nella fervida vita dei Comuni e delle scuole l'ideale della nuova età. E come Beatrice rappresenta l'avviamento verso una completa rivendicazione della femminilità nella spiritualità collettiva, al posto della Vergine Madre, che era stata l'ipostasi idealizzata della donna nella rivoluzione cistercense, l'ideale della vita pratica e concretamente vissuta, che Dante celebra, segna la traduzione reale, nella vita associata, dell'impetuosa volontà di rinascita cui la decadenza del vecchio mondo feudale aveva aperto il varco.

Ma l'attitudine profetica, da Gioacchino a Dante, non è sostanzialmente cambiata. Quando San Giacomo interroga Dante sulla speranza, Beatrice previene la sua risposta, dandogli questa altissima testimonianza:

«La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con piú speranza, com'è scritto
nel sol che raggia tutto nostro stuolo».

(Par., XXV, 52-54).

Dante avrebbe potuto a sua volta testimoniare cosí di Gioacchino. A distanza di un secolo, i due profeti si incontravano nel medesimo primato. Tutto era stato speranza in Gioacchino. Tutto fu speranza in Dante.

Egli si illudeva persino, al declinare rapido dei suoi giorni in esilio, che il «poema sacro», uscito dalla collaborazione del cielo e della terra, potesse vincere «la crudeltà» che lo «serrava fuori del bello ovile» dove aveva dormito agnello.

Ma no. Gli odi degli uomini sono piú forti di poemi e di profezie. Dante muore in esilio. La Firenze terrena tenne inesorabilmente chiuse le sue porte all'accorato grido dell'esule.

Ma che cosa sono mai le porte delle città terrene e delle anagrafi ufficiali? La speranza inconsumabile ha dischiuso a Dante le porte di una superiore città: quella in cui vivono, trionfanti, i profeti e i maestri, che hanno additato agli uomini l'unico ideale santo, l'ideale della verità e della fraternità nello Spirito e in Dio. Egli stesso ebbe chiarissima la consapevolezza della sua vocazione di martire e di profeta.

Nel suo poema Dante ha immaginato appunto che l'incoraggiamento al martirio gli venga da quello dei suoi antenati che,

testimone anche lui, aveva dovuto dar luogo nelle memorie di famiglia al piú largo e appassionato fantasticare: dal trisavolo Cacciaguida. Questi era stato Crociato. Era andato cioè a cercare in Oriente la remissione della pena espiatrice delle proprie colpe, nella campagna per la conquista dei luoghi sacri. La Crociata cui Cacciaguida aveva partecipato era la seconda, quella che San Bernardo aveva predicato, nuovo Pietro l'Eremita, il 21 marzo 1146 a Vézelay, e che aveva avuto un esito tanto disgraziato da compromettere seriamente la buona fama del monaco. Da quella Crociata, Cacciaguida non era tornato. Ma il suo era stato un vero martirio, e dall'ignorato campo della sua cristiana battaglia era salito direttamente nel cielo di Marte.

Dante immagina di incontrarlo lassú, nella settimana santa del 1300. È un anno di perdono generale anche quello. San Francesco, realizzando un presagio di Gioacchino da Fiore, aveva voluto mostrare come fosse giunto il tempo nel quale la vittoria sull'Islam sarebbe stata una vittoria della predicazione, non delle armi. Ed era andato a predicare al Sultano. Poi, non potendo sognar di fare di tutti i cristiani altrettanti predicatori del Vangelo, aveva, con la riproduzione della grotta di Betlem nella stalla di Greccio, mostrato che il luogo piú sacro poteva ben ricostruirsi dovunque fossero anime pronte a prostrarsi dinanzi ad una rievocazione venerabonda delle scene della salvezza. Infine, per dimostrare che la completa estirpazione dell'onere di pena contratto con colpe anche rimesse non era legata all'assunzione delle

armi e al viaggio d'Oriente, non si peritò lui stesso di assicurare l'indulgenza plenaria a chiunque avesse visitato, con animo contrito, la chiesetta della Porziuncola. Nell'immenso successo che accompagnò la disseminazione del messaggio francescano, la Curia avvertí il pericolo di una simile pratica, qualora si universalizzasse. Il pericolo non solamente investiva il proselitismo crociato, a cui il Papato non avrebbe potuto rinunciare senza rinunciare a uno dei suoi piú efficienti diversivi politici nella lotta implacabile contro l'Impero, ma investiva anche, indirettamente, le forme devozionali che avevano per meta Roma e per risultato l'impinguamento regolare delle casse curiali. Il giubileo di Bonifacio VIII ovviava soprattutto alla seconda minaccia. Sí, c'era la possibilità di conseguire, mercè la semplice visita ad un santuario, la medesima indulgenza plenaria, il cui conseguimento era stato la molla primaria dell'entusiasmo crociato: ma quel santuario doveva essere San Pietro di Roma. Fra i pellegrini del '300 Ponte Sant'Angelo conobbe Dante Alighieri. Ma poi, con il trascorrere degli anni e con l'infoschirsi della sua fede nella virtú salutifera della Chiesa romana, Dante sembra aver alimentato sempre minore confidenza nelle provvidenze spirituali della Curia. E come fa indugiare Casella alle foci del Tevere, senza eccessiva preoccupazione di un perdono che potrebbe piú sollecitamente portarlo in Paradiso, cosí si fa presagire da un «martire» suo antenato la propria vita di «martirio», e l'accetta coraggiosamente per poter poi, quando che sia, in virtú di questo stesso

«martirio», salire anche lui direttamente all'Empireo. Anche il «martirio» importa un'indulgenza plenaria.

Che Dante, dettando il Paradiso negli ultimi anni della sua vita randagia e dolorosa, attribuisse valore di «martirio» a tutta la sua travagliata odissea di perseguitato politico e di rivendicatore sfortunato dei grandi principî cristiani dell'universalità nell'equilibrio dei poteri ecclesiastico ed imperiale, appare dall'ampiezza e dalla solennità dei particolari e dalla sacralità delle parole, con è evocato l'immaginario incontro col «martire» Cacciaguida. Il canto XVII del Paradiso è l'autobiografia di Dante in forma di profezia. E il sapore di presagio è dato dalla professione di fede che Dante innesta sul racconto postumo dei suoi casi. L'esilio sarà voluto da quella Curia «dove Cristo tutto dí si merca». Dante assaporerà tutte le umiliazioni e tutti i disagi dell'esilio accattone. La magnanima accoglienza di qualche insigne e generoso mecenate non riuscirà a placare la corrosione della quotidiana, logorante amarezza. Con una visione retrospettiva del suo quindicennio di martirio, Dante immagina di chiedere all'antenato, nella settimana di Passione del '300, se valga la pena di consacrarsi ad un ministero cristiano che costerà tanta angoscia, tanta sofferenza. Cacciaguida, il martire crociato, rincuora il suo pronipote, martire anche lui di un'altra Crociata: la Crociata, quale l'avevano immaginata Gioacchino da Fiore e Francesco d'Assisi: predicazione inerme della unità cristiana a chiunque sia fuori della luce del Vangelo, sia esso il Sultano o il Papa. Non c'è predicazione

pura che non porti effetto e non c'è dolore che non redima. Il messaggio del Deutero-Isaia trovava ancora una volta la sua attualità.

«Rimossa ogni menzogna,
tutta la vision fa manifesta;
e lascia pur grattar dov'è la rogna.

Ché se la voce tua sarà molesta
nel primo gusto, vital nutrimento
lascerà poi, quando sarà digesta.

Questo tuo grido farà come vento,
che le piú alte cime piú percuote;
e ciò non fa d'onor poco argomento».

Ma quando cosí Dante, dopo piú che un quindicennio di esilio, riandando al suo penoso passato, immaginava di sentirsene fare il presagio dal suo glorioso trisavolo nel '300, e si domandava, col cuore stretto dall'angoscia, se antivedendo il suo martirio avrebbe ripercorso la strada amaramente battuta, rispondendosi che sí, il piú cocente tormento della sua vita non era ancora piombato su di lui. Sono infatti posteriori all'incontro con Cacciaguida nel cielo di Marte le allusioni alla folle politica di Giovanni XXII, lanciare l'interdetto contro i dominî di tutti i rappresentanti del potere imperiale in Italia. Subito dopo, salito

nel cielo di Giove, il cielo della giustizia, che è distribuzione di poteri e cernita di valori, Dante invoca da Dio un rinnovarsi di quella santa ira che cacciò, a suon di fustigate, i mercatanti dal Tempio; onde cessi lo sconcio offerto dalla Curia, che dell'Eucarestia, simbolo e mezzo di fraternità e di pace, fa mezzo e strumento di guerra e di divisione fra cristiani, vietandone l'amministrazione dove siano ragioni di cupidigia e di rivalità politiche.

«Già si solea con le spade far guerra;
ma ora si fa togliendo or qui or quivi
lo pan che 'l pio Padre a nessun serra».

E questa guerra combattuta fra Curia e parte dei fedeli a colpi di scomuniche e di interdetti è cosa che affligge cosí ferocemente l'anima ecumenica di Dante, che quando piú tardi pone sulle labbra irate di San Pietro la piú violenta invettiva che sia stata mai lanciata, in venti secoli di storia cristiana, contro il malgoverno curiale, il motivo ritorna, aspro e tagliente:

«Non fu nostra intenzion ch'a destra mano
de' nostri successor parte sedesse,
parte da l'altra del popol cristiano;

né che le chiavi che mi fur concesse
divenisser signaculo in vessillo,
che contr'a i battezzati combattesse;

né ch'io fossi figura di sigillo
a privilegi venduti e mendaci,
ond'io sovente arrosso e disfavillo».

Il tono dell'invettiva è troppo acre e troppo passionale, perché sia lecito supporla sgorgante da una contemplazione puramente teoretica della situazione politica e religiosa della Chiesa. Vien fatto di pensare piuttosto che Dante abbia risentito personalmente della pervicace crudeltà con cui Giovanni XXII infieriva, con i suoi interdetti, contro i vicari imperiali in Italia, Matteo Visconti, Cangrande della Scala, Passarino dei Bonacolsi. Non sarebbe stata la sentenza d'interdetto contro Verona, che impediva l'amministrazione dei Sacramenti nel territorio, a spingere via Dante, dalla corte dell'amico Cangrande, verso quella guelfa dei Da Polenta? Se sí, si spiegherebbe ancor meglio il cruccio di Dante, costretto da una scomunica papale e dal suo desiderio indomabile della vita carismatica, ad una secessione che dovette avere per lui sapore di ingratitudine. Non c'è dramma piú atroce nella vita che quello aperto dal contrasto fra i sentimenti umani e l'attaccamento implacabile a quei carismi, di cui la Curia è amministratrice insurrogabile e in pari tempo iniqua. Dante assaporò questo dramma fino in fondo? Possiamo pensarlo. E se l'ipotesi è giusta, come tutto lascia supporre, noi possiamo constatare che il dolore di Dante ha raggiunto le vette dell'umana capacità di soffrire. Ed egli accettò il martirio nella consapevolezza

della sua indispensabile virtú salvatrice. Qui la grandezza umana del poeta e qui la ragione della sua irraggiungibile ispirazione.

Dante chiama Cristo il «nostro pellicano» e il pellicano, si sa, si squarcia il petto per dissetare col sangue i piccoli boccheggianti. Cantava la sequenza:

«Pie pellicane, Jesu Domine,
tu me immundum munda tuo sanguine,
cuius una stilla salvum facere
totum mundum quit ab omni scelere».

Per il cristiano genuino, e Dante lo è in grado eccelso, la sequela del Maestro non è pratica consuetudinaria o acquiescenza passiva ad una disciplina inanimata. È abnegazione e martirio.

Dante si è lacerato l'anima per farne sprizzare il sangue della sua rivelazione, e per ritemprare cosí le labbra inaridite di quanti, nel mondo, languono nella sete della pace, della verità e della giustizia. La lacerazione della sua anima era in fondo la lacerazione di tutta la Cristianità. Il Medioevo si chiudeva nella angosciante durezza di un dubbio insolubile. Quel Medioevo che aveva realizzato in una maniera cosí stupenda la divisione dei due poteri, il religioso e il politico, patrocinata dalle posizioni centrali del cristianesimo, come avrebbe potuto far sopravvivere le idealità centrali dell'Evangelo, dal momento che la Curia ufficiale si

laicizzava nello sforzo stesso di perpetuare i suoi poteri, e l'Impero non riusciva a mantenersi integro nella dissoluzione della sua autorità politica? In Dante è il Medioevo soprattutto che trova la sua celebrazione epica e profetica: un Medioevo misticamente risognato e vagheggiato nelle sue linee programmatiche, piú che nella sua concreta attuazione. Proprio in questo carattere mistico della visione dantesca, la ragione degli ineffabili contrasti del poeta con se stesso.

L'invettiva di Pietro contro i Pontefici degeneri del XXVII canto del Paradiso, se costituisce una delle piú impressionanti scene del poema, rappresenta anche una delle piú violente diatribe che siano state mai scagliate contro la Curia romana. Ma quel medesimo poeta che ardisce accenti cosí temerari contro il Pontefice romano, è lo stesso che, nel canto XX del Purgatorio, leva il piú accorato lamento sulla scena di Anagni dove gli sgherri di Filippo il Bello hanno osato oltraggiare il Vicario di Cristo. Dante profeta è qui veramente interprete adeguato della tragedia che accompagna da secoli la coscienza cristiana nel mondo moderno, condannata in pari tempo a riconoscere la insufficienza della Cattedra romana ad assolvere la sua missione nel mondo, e ad avvertire che al di fuori della comunità cristiana di Roma non c'è possibilità di vita religiosa integrale e di salvezza ecumenica.

XIX
IL GRANDE SCISMA

Ci sono scene storiche che riassumono, nei loro tratti vivi e drammatici, conflitti di idee e rivalità di istituti, in una maniera patetica e impressionante.

Tali nel Medioevo la scena di Canossa, che vide un imperatore penitente ai piedi del Pontefice, e la scena di Anagni che vide un Pontefice oltraggiato e vilipeso da uno sgherro regale. Per quale sviluppo storico si passa, nel giro di due secoli, da una scena all'altra?

Il Pontificato di Innocenzo III aveva visto l'apogeo del magistero e della potenza spirituale del Pontificato in Europa. Con la sottomissione di Giovanni Senzaterra, la Sede romana aveva riportato uno dei suoi piú clamorosi successi. Ma in questa stessa sua esplosione di strapotenza erano i germi di un fatale declino.

La potenza politica del Papato a norma dei principî cristiani non poteva essere che una potenza indiretta e una gestione per procura. Per questo, nel momento culminante della sua conquista spirituale, il Pontificato romano aveva, con gesto piú inconsapevole che consapevole, consacrato dinanzi a sé la universale potestà imperiale, perché si avesse cosí il simbolo pieno della subordinazione della politica terrena alla politica carismatic.a del Regno di Dio.

Ma una disciplina cosí cristianamente distribuita di poteri politici e di poteri religiosi non poteva essere basata che su categorie universali. Il Papato e l'Impero non potevano essere di fronte l'uno all'altro che come potestà universali, ugualmente obbedienti all'unico tendenziale governo di Dio. Il giorno in cui il potere papale si fosse arrogato i diritti di preminenza *politica* e di investitura civile su singoli sovrani e su singoli Stati, sarebbe sceso automaticamente al livello di questi poteri circoscritti, mutandone tutte le debolezze, tutta la profanità, tutta la empirica precarietà. Era con questo stesso il primo passo verso una commistione con i valori profani che, codificata piú tardi nei bilaterali patti concordatari, avrebbe fatto smarrire al magistero ecclesiastico il suo fascino trascendente e la sua virtù normativa.

Di fronte alla Curia di Innocenzo III, lo spiritualismo gioachimita e francescano aveva tentato disperatamente di riportare in auge la inviolabile eterogeneità degli ideali cristiani. La storia ecclesiastica del secolo XIII è la storia della drammatica contesa fra lo spirito cristiano, che tende a rivoluzionare se stesso nei suoi principî nucleari, e la progressiva profanazione della Chiesa curiale, a cui lo stesso suo potere impone fatalmente una crescente alienazione dalla spiritualità intransigente delle origini.

Quel medesimo cardinale Ugolino, salito poi al trono pontificale col nome di Gregorio IX, che si era costituito protettore di San Francesco, inducendolo però a mitigare il suo sogno di

palingenesi cristiana e a circoscrivere la propria opera alle modeste proporzioni di un nuovo Ordine religioso, è il grande avversario di Federico II e il vero inauguratore dell'Inquisizione ecclesiastica. Noi siamo stati abituati da un pregiudizio culturale corrente a vedere nella Inquisizione un tratto specifico del Medioevo. In realtà l'istituto inquisitoriale è una delle manifestazioni della decadenza del Medioevo e della inaugurazione di una nuova età della società cristiana. È tutto il pullulare di eresie che dà uno speciale senso di inquietudine e di disagio alla vita religiosa cristiana dell'Europa occidentale nel secolo XIII incipiente e infonde la consapevolezza nella Curia della insufficienza ormai palesemente constatata dei tradizionali tribunali diocesani alla tutela della fede; è la ingerenza dell'autorità politica imperiale in materia religiosa e confessionale, culminante all'epoca di Federico II, che vede in ogni eretico un sovversivo, ad indurre Gregorio IX a delegare, per proprio conto, personaggi speciali chiamati a *inquisire*, dovunque la sospettata presenza di correnti ereticali faccia sentire un pericolo per l'ortodossia. Per la prima volta nel febbraio del 1231 i *Capitula Anibaldi senatoris* a Roma, menzionano gli «*inquisitores ab Ecclesia datos*». E subito dopo, nello spazio di pochissimi anni deleghe inquisitoriali sono concesse da Gregorio IX per quasi tutte le regioni d'Europa. Nel 1235 egli affida definitivamente l'Inquisizione degli eretici all'Ordine domenicano e undici anni più tardi, con mossa sottilissimamente

accorta, Innocenzo IV estende il medesimo privilegio all'Ordine dei frati minori.

Sottrarre i giudizi sulla fede all'autorità civile è lo scopo della Curia, che con questo stesso però si arroga poteri empirici. Era una maniera infallibile di determinare d'altro canto nelle file stesse dell'Ordine uscito dal sogno serafico di Francesco d'Assisi la piú crudele delle guerre fraterne. Era infatti l'Ordine francescano il piú intimamente e piú largamente pervaso da spirito gioachimita: da quello spirito gioachimita che, proprio in quel torno di tempo, suggeriva ad un francescano di Borgo San Donnino, educato a Parigi, di raccogliere da tutta l'immensa produzione di Gioacchino da Fiore una specie di sommario programmatico, che servisse da breviario e da Vangelo ai sognatori della nuova età dello Spirito. Aveva scritto Gioacchino da Fiore nei suoi *Commentari evangelici* che il giorno in cui fosse comparsa al mondo la nuova economia spirituale la funzione della Curia romana avrebbe dovuto esser quella del vecchio Simeone del racconto evangelico, là dove si dice che egli accolse nelle sue braccia il neonato Messia, e lo salutò col cuore gonfio di esultanza e di riconoscenza, dicendo che ormai a lui non restava altro che ritirarsi dal mondo. E nel medesimo passo Gioacchino da Fiore aveva preannunciato che l'avvento dello spirito avrebbe alfine rivelato quel che era eterno e sostanziale nella predicazione del Cristo, isolandolo e sceverandolo da tutto quello che vi era stato

di empirico, di precario e di transitorio, durante i secoli del governo ecclesiastico.

Perché questa volta veramente il trasfigurato annuncio evangelico sarebbe stato il Vangelo di cui è detto nell'Apocalissi al Capo XIV: «Vidi un angelo traversare volando il cielo, e vidi a lui consegnarsi il Vangelo eterno».

Gioacchino aveva commentato: «Il Vangelo che ci è stato consegnato dal Cristo e dagli Apostoli, a norma della fede sacramentale, per tutto ciò che riguarda gli stessi Sacramenti, è transitorio e temporaneo; per quanto riguarda la realtà significata attraverso i Sacramenti, è eterno». E Gherardo da Borgo San Donnino, facendosi forte del presagio gioachimita, aveva appunto intitolato la sua silloge: «*Introductorius in evangelium aeternum*». Una commissione di cardinali condannava ad Anagni, proprio ad Anagni dove un cinquantennio piú tardi Bonifacio VIII avrebbe subìto l'atroce affronto, il 23 ottobre 1255, l'opera di Gherardo. La Chiesa romana chiudeva bruscamente le porte a qualsiasi aspirazione ad una reviviscenza di pura spiritualità evangelica. Ne avrebbe amarissimamente sopportato le conseguenze.

Nel conflitto con Federico II la Chiesa non logorava rapidamente quel prestigio che aveva ancora sfolgorato pochi decenni prima nel Pontificato di Innocenzo III? La enigmatica figura di Federico II trae la complessa eterogeneità dei suoi elementi e dei suoi significati precisamente dalla complessità del travaglio che

accompagna lo sviluppo della Cristianità cattolica in questo densissimo periodo di tempo. Di modo che le interpretazioni contraddittorie che si son date e si dànno della figura suggestiva e sfuggente di Federico, tradiscono la loro unilaterale lacunosità proprio per il fatto che non vanno ad attingere in profondo le ragioni per cui la dialettica dei rapporti fra Papato ed Impero, fra cultura religiosa e cultura profana, fra istituti laici ed istituti ecclesiastici, nel corso del secolo decimoterzo, si fa improvvisamente cosí strana e cosí nuova, da sconvolgere le nostre capacità di valutazione.

Noi ci troviamo effettivamente ad un'ora di trapasso della pedagogia sociale del cristianesimo. Abbiamo visto, attraverso il lungo svolgimento di questa nostra trattazione, che il cristianesimo era nato come un tentativo originalissimo di addestrare gli uomini a disciplinare i loro rapporti scambievoli, cosí individuali come collettivi, mercè categorie che non avevano nulla di comune con le forme consuete, esteriori, palpabili e realistiche, della convivenza politica e sociale. Il cristianesimo aveva introdotto, come categorie capaci di disciplinare la collettività umana, realtà carismatiche e soprannaturali: la paternità di Dio; la trascendenza assoluta del suo Regno; la realizzazione e la conquista della vita mercè il suo rinnegamento; la consapevolezza dell'atmosfera di sacralità e di mistero in cui respirano e vivono le grandi realtà umane dell'amore, del dolore, del rimorso e della

morte; l'adesione ad un organismo soprannaturale e sacramentale, che è, col nome di Chiesa, il corpo mistico del Signore, che si forma progressivamente nella storia. C'era tendenzialmente nel messaggio cristiano un deprezzamento radicale, se non addirittura una condanna pregiudiziale, dei valori politici e della loro organizzazione statale.

Il passaggio dell'Impero al cristianesimo con Costantino aveva inferto il primo colpo alla visione sociale del cristianesimo. E la comunità cristiano-universale se ne era rifatta, affermando vieppiú il carattere misterico della sua dogmatica e della sua disciplina. Sulla base di questo carattere misterico del pensiero e della prassi cristiana, la cattolicità d'Occidente aveva costituito la sua unità medioevale. La creazione carolingica aveva rappresentato il tentativo arditissimo di dare espressione tangibile alla dualità delle discipline, empirica l'una, carismatica l'altra, da cui il cristianesimo vedeva per definizione retta la convivenza degli uomini.

Era un equilibrio doppiamente instabile. Era innanzi tutto un equilibrio instabile perché la zona su cui si esercitava il dominio dell'un potere e dell'altro era la medesima, la grande, ecumenica famiglia cristiana. Ma era soprattutto instabile perché, imponendo all'Impero la sua consacrazione, la Chiesa veniva in qualche modo ad obliterare che alle origini il cristianesimo aveva considerato i poteri di questo mondo, tutti senza distinzione,

come una manifestazione demoniaca, su cui dovevano esercitarsi a brevissima scadenza la rivalsa e il trionfo regale di Dio.

Era fatale che della sua investitura religiosa l'Impero facesse titolo per manomettere quelle funzioni ecclesiastiche che piú da presso erano coinvolte nella empiricità della economia collettiva. Ed era altrettanto fatale che, per salvare il suo governo universale, la Chiesa andasse a chiedere alla ragione e alla politica le armi del suo potere. Non senza profonda ragione il secolo XIII, che vede piú aspro il conflitto dei due poteri, vede anche il sorgere della organizzazione universitaria.

Abbiamo constatato come movimento gioachimita e francescanesimo primitivo fossero la rivendicazione del *fascinans* e del *tremendum* che sono alle basi stesse dell'esperienza cristiana. Curia e Impero, che si combattevano a vicenda, erano poi in pratica complici l'uno dell'altra nella estinzione di quello che è il fuoco inconsumabile del cristianesimo: la rivendicazione intransigente delle realtà soprannaturali e carismatiche. È per questa commistione di interessi umani e di interessi soprannaturali nell'esercizio della potestà ecclesiastica come nello spiegamento dei poteri imperiali; è per questa obliterazione della linea divisoria fra politica e religiosità che diviene difficile giudicare il comportamento di Papi e di sovrani nella vita europea del secolo decimoterzo, che diviene soprattutto difficile dare una raffigurazione esatta dei grandi attori del dramma.

Federico II combatte gli spirituali francescani che appaiono, dal punto di vista della politica realistica, pericolosi sovversivi. Ma lo fa in nome non della politica, bensí delle esigenze ecclesiastiche. E i Pontefici di rimbalzo debbono calcare la mano nella lotta contro lo spiritualismo intransigente, facendo ricorso a mezzi inquisitoriali nel timore che l'Impero creato dal Papato sottragga al Papato le ragioni stesse della sua esistenza e del suo governo. Le Crociate avevano finito col rappresentare una provvidenziale valvola di sfogo alla contesa fra Papato ed Impero. Ma avevano costituito fin dalle origini un compromettente allontanamento da quella concezione dell'apostolato cristiano e dal proselitismo religioso che rifugge per definizione, sul terreno della esperienza cristiana, da mezzi coercitivi e da sconfinamenti bellici.

Il francescanesimo, sulle orme delle previsioni enunciate da Gioacchino da Fiore, aveva iniziato la missione, come surrogato evangelico della conquista e della rivalsa armate. Federico II, persecutore di spirituali francescani, era però in quest'ordine di idee quando concepiva la Crociata piú come opera diplomatica che come opera militare. Il Papato si vedeva cosí strappare di mano una delle sue armi raffinatamente offensive contro le invadenze imperiali e colpiva Federico proprio per questa sua disposizione a trattare diplomaticamente con i poteri islamici del Vicino Oriente.

In questo groviglio di situazioni e di compromessi una cosa è chiara, ed è che la politica corrode l'impalcatura spirituale della Chiesa e prepara alla Curia di Roma le piú amare delusioni e le piú perigliose disdette. Il grande scisma è in germe nella stessa lotta di Gregorio IX e di Innocenzo IV contro Federico II.

Aveva sperato Federico II, i cui rapporti con il cardinale genovese Sinibaldo Fieschi erano stati improntati a cordialità, che la sua assunzione al Pontificato, il 22 giugno 1243, avrebbe arrecato un periodo di tregua e di riconciliazione. In pratica, Innocenzo IV continua l'asperrima lotta contro Federico. Da Lione, dove si rifugia per sicurezza, lancia nel 1245 una nuova scomunica contro il sovrano siculo. Il Papa era uscito da un Conclave su cui Federico aveva cercato di esercitare tutte le sue pressioni e tutte le sue violenze.

La nuova scomunica papale risuscitò sentimenti guelfi nel Settentrione d'Italia e Federico dovette correre alla riscossa. La morte, nel dicembre del 1250, lo coglieva in piena campagna restauratrice del suo potere. E la successione, incerta e difficile, con la lotta fra Manfredi e Corrado, figlio legittimo di Federico, i cui diritti e le cui pretese erano ereditati nel 1254, alla sua repentina morte, dal giovane Corradino, offriva il destro al Pontificato, quando questo passò nelle mani energiche e pronte di Urbano IV, di avviarsi a quel rischiosissimo piano di chiamare in Italia chi potesse neutralizzare l'azione degli eredi svevi, ta-

gliando quel collegamento fra Impero e regno siculo che rappresentava l'incubo permanente del potere territoriale della Curia romana. Carlo d'Angiò era coronato cosí a Roma il giorno dell'Epifania del 1266. Seguivano la disfatta e la morte di Manfredi nei campi di Benevento e a due anni di distanza la rotta di Corradino e il suo supplizio a Napoli.

Era un trionfo del Pontificato o era una sua disfatta? Gli eventi successivi inducono a ritenere per piú aderente alla realtà storica la seconda alternativa. È il destino del cristianesimo che solo attraverso le prove si consumino e si celebrino i suoi veri trionfi spirituali.

Il giorno in cui Gregorio X, uscito Papa da uno dei piú laboriosi Conclavi che la storia ricordi, entrò a Roma, il 27 marzo 1272, Carlo d'Angiò era al suo fianco. L'angioino non si atteggiava a protettore del Papato, emulo cosí in qualche modo e aspirante a raccogliere dagli Svevi qualcosa di piú che il regno siculo? Ma troppo forti erano le tradizioni imperiali in Germania perché il Pontificato, indeclinabilmente bisognoso di avere dinanzi a sé una autorità politica altrettanto ecumenica, potesse permettersi a suo libito di autorizzare una qualsiasi trasmigrazione della corona imperiale quando i principi germanici erano là, gelosi dei loro privilegi e della loro eredità.

Nel settembre del 1273 questi príncipi, sotto la presidenza di Guarniero vescovo di Magonza, radunati a Francoforte, eleggevano re dei Romani Rodolfo di Absburgo. Si iniziava con lui una

dinastia destinata a un grande avvenire. Era stato tenuto al fonte battesimale da Federico II e aveva combattuto sotto i vessilli svevi. Ma la sua esperienza gli aveva insegnato quanto fosse rischioso resistere alla Curia e combatterla per le pretese territoriali che, se potevano nascondere avidità egoistiche terrene, rappresentavano però, per un singolarissimo paradosso della situazione medioevale, una certa garanzia di autonomia nell'esercizio dei suoi poteri carismatici. La sua fu pertanto una politica conciliatrice che ebbe nella situazione politica italiana imponenti ripercussioni.

Quando nel maggio del 1274 si adunò a Lione il grande Concilio che Gregorio X vi aveva convocato, non furono affrontate soltanto le questioni dei rapporti fra la Chiesa di Roma e la Chiesa orientale; non si fissarono soltanto le nuove norme destinate a rimanere valide per sempre per la elezione canonica e regolare dei Pontefici; ma fu cercato di costituire su basi pacifiche e durature i rapporti fra il Papato e l'Impero. I messi di Rodolfo di Absburgo re dei Romani furono accolti dalle piú clamorose espressioni di deferente cordialità. Il candidato alla dignità imperiale mandava a dichiarare nuovamente che avrebbe riconfermato tutti i privilegi dello Stato ecclesiastico, rinunciando a qualsiasi pretesa sulla Sicilia. Il vecchio programma papale di scindere recisamente i possessi del Mezzogiorno italico dalla corona imperiale e dal germanesimo aveva cosí una sua attuazione in-

sperata. In conseguenza di che, Gregorio X non esitava a riconoscere Rodolfo nella dignità a cui l'avevano innalzato gli elettori tedeschi e palesava pubblicamente il suo proposito di incoronarlo imperatore, nel piú breve lasso di tempo possibile. Ma le velleità pacificatrici del Pontefice non poterono avere piena realizzazione. Sulla via del ritorno verso Roma, Gregorio X moriva ad Arezzo nel gennaio del 1276.

A norma delle recenti prescrizioni che al Concilio di Lione avevano disciplinato lo spiegamento dei Conclavi, il successore fu eletto ad Arezzo stesso a pochi giorni di distanza e fu un savoiardo, Pietro di Tarantasia, arcivescovo di Lione, domenicano. Proclamato col nome di Innocenzo V, riprese subito la via di Roma. La sua patria ne faceva automaticamente un patrocinatore di Carlo di Angiò, che fu confermato nell'ufficio di senatore di Roma e fu designato alla dignità imperiale di vicario di Toscana, all'insaputa di Rodolfo che non poté esserne lusingato. La politica papale riprendeva a pencolare verso l'Angioino. Ma Innocenzo V moriva il 22 giugno dello stesso anno, senza aver potuto spingere piú innanzi la sua politica filo-francese. Fu eletto a succedergli un nipote di Innocenzo IV, un altro genovese di casa Fieschi, che prese il nome di Adriano V. Non fu Papa che per trentanove giorni.

A distanza di tanto poco tempo dalle discipline conciliari di Lione, il nuovo Conclave si svolse a Viterbo, in mezzo ai tumulti cittadini. Ne uscí nel settembre del '76 Papa l'unico portoghese

che sia salito sul soglio di Pietro, l'arcivescovo di Braga, che prese il nome di Giovanni XXI. Anch'egli fu un Papa di brevissima durata. Il crollo del tetto di una stanza del palazzo papale a Viterbo lo seppelliva sotto le rovine il 16 maggio 1277.

Per mezzo anno i cardinali amministrarono da Viterbo la Chiesa. Fra loro si andavano sempre piú accentuando le divergenze fra Italiani e Francesi che avrebbero avuto, a distanza di pochi decenni, risultati cosí clamorosamente funesti per il decoro e il regolare funzionamento della vita curiale. Anche questa volta la popolazione pesò sulla volontà dei cardinali, costringendoli ad una decisione che essi, lasciati alle loro discordie, avrebbero procrastinato chissà di quanto. Il 25 novembre era acclamato Pontefice Giovanni Gaetano Orsini, figlio di Matteo Rosso, che prese il nome di Niccolò III. Profondamente romano di spirito, appartenente ad una famiglia che ormai da quasi un secolo occupava in Roma le piú alte cariche civili ed ecclesiastiche, Niccolò III svolse una politica sagace e lungimirante che, mentre tentava di fare del suo meglio per ripristinare nella loro interezza i rapporti ideali fra Papato ed Impero, mirava in pari tempo all'ampliamento e al consolidamento dello Stato papale, senza dimenticare gli interessi cospicui dei propri consanguinei. All'epica lotta svoltasi in passato fra Papato ed Impero sulla base di contrasti idealmente giurisdizionali, stava per succedere una tregua che era resa possibile e dall'incipiente sfaldamento dell'u-

niversale governo imperiale, e dal profilarsi delle nuove monarchie nazionali, e contemporaneamente dal degenerare sempre piú appariscente del Papato in una funzione principesca, capace di aprire il varco e di dare soddisfazione alle piú audaci ambizioni nobiliari romane.

Ai Romani; Niccolò III riconfermava il diritto elettivo del Senato. Si sforzò, non senza risultato, di eliminare da Roma la oramai grandeggiante pressione francese. Con una costituzione del 18 luglio 1278, riproclamando al cospetto del mondo la derivazione del diritto papale su Roma dall'imperatore Costantino, Niccolò III stabiliva che da allora in poi nessun sovrano o nobile straniero potesse diventare senatore, capitano del popolo, patrizio, o rettore od ufficiale della metropoli del Tevere né temporaneamenne né vita natural durante. Simile dignità doveva essere riservata a cittadini romani. Carlo d'Angiò dovette fare buon viso a cattivo giuoco e depose nelle mani dei Romani la sua dignità senatoriale, che fu raccolta da un fratello del Pontefice.

Con abilissima diplomazia, Niccolò III, ottenuto questo intento, che doveva stargli particolarmente a cuore, riguardando la sua città nativa e la sua famiglia, si dié a riconciliare Carlo con Rodolfo e riusci anche qui nell'intento. Il re dei Romani riconobbe Carlo come re di Sicilia, Carlo dal canto suo si impegnò a non ledere in alcuna maniera i diritti imperiali, ricevendo in cambio, come feudo dell'Impero, la Provenza.

Ma il successo piú cospicuo Niccolò III lo riportò ottenendo da Rodolfo, in nome delle vecchie concessioni carolingiche mai effettivamente tradotte in pratica, la concessione di quelle terre di Romagna, «orto dell'Impero», su cui fino a pochi decenni prima si erano cosí accanitamente esercitate le velleità degli imperatori svevi.

Papa Orsini, che Dante ha condannato nell'Inferno come simoniaco e nepotista, fu senza dubbio figura di principe temporale esageratamente intento agli interessi terreni della Santa Sede e, di piú, ai vantaggi materiali dei suoi parenti. Ma è precisamente la caratteristica del regime pontificale in questa turbinosa età di transizione, mentre gli allori raggiunti dalla politica papale appaiono piú pingui e piú floridi, che la stessa fatalità delle situazioni porti i rappresentanti della Curia ad allargare l'ambito dei propri poteri empirici, nell'atto stesso in cui si tenta di far sopravvivere le grandi idealità politiche e religiose unitarie del Medioevo.

La Chiesa avrebbe potuto esser salvata dalla degenerazione mondana e fastosa verso cui fatalmente pencolava, da una reviviscenza incontrastata e da un riconoscimento ufficiale di quel nuovo spirito profetico, che era sembrato voler di nuovo rifluire per entro all'organismo ecclesiastico sulla ispirazione del messaggio gioachimita e della *religio* francescana. Ma come albergare nel medesimo organismo due realtà cosí profondamente antitetiche e cosí insanabilmente incompatibili, quali l'annuncio della

terza età dello Spirito Santo e la rivendicazione papale del suo universale governo e del suo potere politico? Che nelle file della Chiesa, nonostante gli ostracismi e le ufficiali condanne, la ispirazione profetica allargasse i suoi echi e le sue ripercussioni, apparirà all'ultimo declinare del secolo dalla improvvisa elezione di Celestino V al Pontificato, quasi tentativo di evasione da uno stato di marasma ufficiale apparentemente irresolubile. Ma d'altro canto la struttura politica della Curia, con le sue esigenze empiriche, pesava sempre piú sinistramente sulla consapevolezza delle leggi che regolano le realtà carismatiche nel piano della vita cristiana.

La Chiesa era effettivamente ad un bivio tragico e la opzione avrebbe finito col dare agli avvenimenti ecclesiastici del secolo decimoterzo cadente il valore di un compendio simbolico e prefiguratore di quella che sarebbe stata la successiva evoluzione della Cristianità europea. Le grandi idealità religiose uscite dal Vangelo come devono essere tutelate e salvaguardate? Gli spirituali francescani, eredi dello spirito di Gioacchino da Fiore, non vedevano nella società dei credenti che realtà soprannaturali e carismi sacramentali. La Chiesa, nella loro concezione, non può fare appello, per il proprio magistero e per il proprio governo, che alle sacrosante realtà dello Spirito. La Curia d'altra parte si era troppo a lungo e troppo fortunatamente assuefatta a fare assegnamento piuttosto sulle arti rischiose della propria diploma-

zia. E avrebbe finito con l'attenersi a questa, preponderantemente. Ne avrebbe avuto i piú atroci disinganni. Ma sarebbero dovuti passar secoli perché della rovina, preparata a questo modo, si vedessero i risultati irreparabili.

Fra l'ascensione al soglio pontificio di Gregorio X nel 1271 e quella di Celestino V nel 1294, corre un periodo nel quale otto Papi occuparono la sede papale. Ad eccezione di Niccolò III, non può dirsi che questi Papi siano figure di prima grandezza. Ciascuno di essi è soprattutto preoccupato di provvedere alle fortune della propria rispettiva famiglia. Il nepotismo è agli inizi della sua età aurea e parecchie delle nobili famiglie romane dei tempi piú tardi debbono a questo periodo la prima traccia del loro ascendente successo. Niccolò III rassoda definitivamente la fortuna degli Orsini. I Savelli molto dovettero ad Onorio IV e molto i Colonna a Niccolò IV.

Alla morte di questo Papa si ebbe nuovamente uno di quegli interregni nel governo papale che avevano cosí ripetute volte, durante il corso del secolo, riflesso la profonda scissione di spiriti e di propositi che divideva la società cristiana.

Niccolò IV era morto il 4 aprile 1292; l'elezione di Celestino V non si ebbe che il 5 luglio del 1294, e fu senza dubbio la piú eccentrica e imprevedibile nomina che si fosse mai avuta nella storia tanto movimentata delle elezioni pontificie. Corroso dalla piú disparata eterogeneità di aspirazioni e di propositi; profon-

damente inquieto di fronte ai problemi che sembravano addensarsi sull'orizzonte oscuro della vita cristiana europea; il collegio dei cardinali aveva dovuto constatare la impossibilità di trovare il terreno dell'accordo su uno qualsiasi di coloro che ne facevano parte. E nella disperata consapevolezza di una discordia che investiva le basi stesse del regime e della prassi ecclesiastici, improvvisamente, sotto la subitanea ispirazione di un diversivo che non può essere stato a prima vista escogitato senza un sentore di ironico presentimento del peggio, riuscirono ad effettuare lo scambievole consenso sul nome di un asceta e di uno spirituale ad oltranza, che viveva in una solitudine montana degli Abruzzi presso Sulmona, in un sogno di apocalissi gioachimita: Pietro da Morrone.

Già altra volta, nella prima età florida del monachismo occidentale, non era stata cosa inconsueta che un riluttante eremita fosse tratto fuori a forza dalla sua cella per essere collocato, non senza violenza, su un seggio episcopale. Anche il seggio papale aveva conosciuto di queste elevazioni imperative. Gregorio Magno, al tramonto del sesto secolo, non era stato costretto a lasciare la quiete del suo cenobio per essere installato sul trono di Pietro? L'esperimento che si voleva effettuare con la proclamazione di Pietro da Morrone avrebbe voluto ripristinare in pieno secolo decimoterzo la gloria del vecchio Papa degli Anici. Il mondo morale era attraversato da angosciose aspettative apocalittiche che facevano vagheggiare i sogni meno realizzabili.

Avrebbe potuto la Chiesa rifiorire mercè il Pontificato di uno spirituale a oltranza, schivo da tutte le pompose fastosità di cui si era venuto ammantando il Pontificato romano nei secoli del suo trionfo medioevale? L'esperimento era troppo audace per non finire in malo modo. La Chiesa curiale era ormai troppo intimamente mescolata alle vicende del secolo per poter far sentire solamente la voce della sua intransigenza ultraterrena. Celestino V si rivelò un ingenuo trastullo nelle mani di Carlo II d'Angiò e il cardinale Benedetto Caetani al suo fianco parve non avesse altro còmpito che quello di spiare il momento per istituire l'atto notarile di rogito della impossibilità per la Chiesa di bandire mai piú in pieno, tuffata com'era ormai nei valori della terra, la spiritualità pura del messaggio evangelico.

La leggenda ha largamente ricamato sui rapporti personali di queste due figure che simboleggiavano l'una di fronte all'altra le due anime conviventi nella Cristianità del Duecento in declino. Ma non occorre davvero fare ricorso alle amplificazioni leggendarie per avvertire tutto quello che di patetico e di suggestivo c'è nello stare a fronte di questi due personaggi. Celestino è il sognatore della nuova palingenesi messianica. L'economia della seconda età, l'economia del Figlio, è in procinto di essere scavalcata e superata dalla nuova economia dello Spirito Santo. Il mondo delle realtà sensibili e dei simboli sacramentali sta per ceder il passo al mondo delle pure realtà carismatiche e dei valori eterni.

La Chiesa deve abbandonare una volta per sempre tutto l'armamentario della sua disciplina canonizzata, per fare appello unicamente alla forza interiore della spiritualità e alla fiamma bruciante della rivelazione evangelica. Di fronte al sognatore, il canonista. Benedetto Caetani ha avuto una lunga e insigne carriera ecclesiastica e curiale. Probabilmente ha formato a Parigi la sua perizia giuridica e canonica. Ad ogni modo, il paziente tirocinio nelle mansioni di Curia e nelle missioni diplomatiche ha sviluppato in lui un cosí acuto e pronto senso della funzione diplomatica insurrogabile della Chiesa, da provar fastidio – e questo fastidio piú volte espresse con parole iraconde e irritate – dinanzi a quel vaneggiare di aspettanti l'economia dello Spirito, la cui fede era un aperto oltraggio al magistero visibile e burocratico della Chiesa. La rinuncia di Celestino V, che Dante ha bollato per l'eternità con un verdetto rovente, può essere stata o no suggerita e pazientemente instillata dall'arte raffinata di Benedetto Caetani. Sta di fatto che le grandi palingenesi nello Spirito non vengono mai dagli alti seggi. E la rinuncia riprovevole di Celestino non è quella che questi ha compiuto abdicando al Papato: è quella che egli aveva in anticipo compiuto, abdicando al suo sogno spirituale nel momento di assumere la tiara pontificia.

A buon conto, il Conclave, adunatosi nel Castello Nuovo di Napoli, il 23 dicembre 1294, dieci giorni dopo l'abdicazione di Celestino V, dava, al terzo scrutinio, a ventiquattro ore di distanza, la maggioranza dei voti al sessantenne Benedetto Caetani

che, eletto appena, diede inequivocabili segni di voler intraprendere una sua politica energica e personale. Tornato immediatamente a Roma, il Caetani era solennemente consacrato e incoronato col nome di Bonifacio VIII il 23 gennaio 1295. Grande e impressionante figura di Pontefice! Gli spirituali ne misero in dubbio la canonica legittimità. Dante l'ha fulminato col suo rancore politico. Gli storici si sono arrestati perplessi di fronte alla sua imponente figura, incapaci di un verdetto che fosse in pari tempo oggettivo e aderente. In realtà il Pontificato di Bonifacio VIII cade in uno di quei momenti in cui il giudizio sulle persone coinvolge cosí direttamente e cosí profondamente le istituzioni da esse impersonate, che si finisce sempre col far torto all'individuo per estollere l'istituto, o viceversa.

Il Papato era al suo bivio. Sulla base della paradossale filosofia politica che è implicita nei dettati evangelici, esso aveva creato la stupenda armonia dei poteri che caratterizza inconfondibilmente la civiltà cristiana medioevale. Universalista per natura, il cristianesimo non aveva potuto adagiarsi politicamente che su una diarchia ecumenica: Papato ed Impero. A norma dei principi evangelici, come gerente e garante del complesso dei valori spirituali che il Nuovo Testamento aveva designato con la qualifica di Regno di Dio, il Papato avrebbe dovuto tenersi in una gelosa e incontaminata indipendenza da qualsiasi potere empirico. D'altro canto era stato tratto d'istinto a cercare in una inviolabile sovranità territoriale, per quanto angusta, la garanzia e il segno

della sua autonomia nello spirito. Era la prima contaminazione. E altre questa ne aveva chiamate. Costretto logicamente a difendere questa minuscola potestà temporale, di cui aveva voluto fare scudo alla propria indipendenza spirituale, aveva cominciato a sentire il gravosissimo impaccio e la insostenibile ambiguità della propria situazione il giorno in cui, sui fianchi del proprio potere territoriale, venne a premere un potere politico e territoriale propinquo, aggregatosi alla universalità della dignità imperiale. Per sottrarsi a questo gravame insopportabile, il Papato aveva invocato principi francesi come suoi alleati e come possibili rivali dei sovrani del Mezzogiorno d'Italia. Quel giorno del gennaio 1266, in cui un Pontefice francese coronava in San Pietro, non piú un imperatore, ma un semplice sovrano del regno siculo, la Curia abdicava implicitamente al carattere ecumenico delle consacrazioni papali per venire automaticamente a patti, e quindi in servitú, con sovranità circoscritte e potestà limitate. E per un singolare, ma non illogico paradosso della soprannaturale dialettica cristiana, abdicando alla universalità il Papato si rendeva mancipio della regalità consacrata. Avignone era già implicita nel gesto consacratore di Clemente IV. Perché Roma sola è universale e la consacrazione di un piccolo re non può essere che per parodia celebrata sotto le vòlte di una basilica romana.

Bonifacio raccoglieva pertanto una eredità oberata e compromessa. Lasciamo stare le contese familiari con i Colonna e le sfortunate vicende dell'intervento papale nelle competizioni con

gli Aragonesi per il reame siculo. Quel che rende grande nella storia la figura di Bonifacio VIII è il suo epico conflitto con Filippo IV il Bello e i disperati tentativi da lui compiuti durante questo conflitto per rivendicare la sconfinata universalità della potestà spirituale del Papato. Non che le violente competizioni nobiliari fra Papa Bonifacio VIII e i Colonnesi non si rifrangessero e non destassero ripercussioni su tutto l'orientamento generale del governo ecclesiastico, in un'epoca cosí turbinosamente movimentata come quella in cui si svolge il Pontificato del Caetani. Non per nulla, il giorno 10 maggio 1297, in cui i Colonnesi e con essi Jacopone da Todi risposero a Lunghezza alla deposizione loro decretata da Bonifacio con un manifesto in cui si appellavano al Concilio (prima avvisaglia di quelle polemiche sulla struttura costituzionale interna della Chiesa che alimenteranno lo scisma d'Occidente), essi mandarono copia del proclama a Filippo IV di Francia. Ma sta di fatto che è nel conflitto con Filippo che Bonifacio esprime piú clamorosamente le sopravviventi idealità universali della potestà pontificale. Si direbbe che sia legge costante nella Chiesa che i suoi programmi piú alti abbiano possibilità e logica convenienza di essere enunciati anche quando l'occasione esteriore sembra meno proporzionata. Sarebbe venuto giorno in cui alla grandiosità dei fatti esteriori sarebbe stata irrimediabilmente impari la virtú visiva del Papato romano.

La Francia è in questo momento un potere ragguardevole in Europa. L'abbattimento della nobiltà feudale, la secolare collaborazione tra politica e religiosità cristiana, lo sviluppo crescente della cultura universitaria, avevano dato alla Francia, nel quadro globale della vita europea, una posizione di riconoscibile preminenza. Il lunghissimo regno di Filippo IV doveva imprimere sul posteriore sviluppo della vita francese un'orma non cancellabile. La lunga guerra con l'Inghilterra aveva costretto Filippo a gravose esazioni fiscali. Il clero gallicano non aveva per questo mancato di fare ricorso al Pontefice e Bonifacio rispondeva alle sue rimostranze con la *Bolla Clericis Laicos* del 25 febbraio 1296. Era la vecchia questione delle investiture che rinasceva, ma solo nel suo aspetto crudamente economico, e circoscritto al territorio di un reame anziché all'universalità del regime imperiale.

Sotto la sanzione della scomunica, che da questo momento comincia a divenire un'arma sempre piú usata ed abusata della Curia romana, Bonifacio vieta cosí agli ecclesiastici di pagare e di promettere contributi alle potestà laiche, come a queste di imporne e di accoglierne, senza espresse ed esplicite autorizzazioni papali. Per ritorsione Filippo IV emanava un'ordinanza con la quale vietava l'esodo dal reame di qualsiasi somma in denaro o di qualsiasi contributo in natura. Era il proposito aperto di vulnerare la Curia di Roma in quella che era la zona piú sensibile e la piú sostanziale del suo regime ecumenico: la zona finanziaria. Il conflitto non ebbe però occasione e modo in quel torno di

tempo di giungere al suo piú esasperato epilogo. Le difficoltà della guerra del Vespro in Sicilia, gli imbarazzi propinqui creati dal conflitto con i Colonna, imposero al fierissimo Pontefice resipiscenze e condiscendenze. La *Ineffabilis Amor* del 20 settembre 1296 temperava l'asprezza dei precedenti divieti. La *Romana Mater* del febbraio dell'anno successivo autorizzava il clero francese a donazioni volontarie in favore del sovrano e la *Etsi de Statu* del luglio del medesimo anno sottraeva alle proibizioni formali della *Clericis Laicos* tutte quelle imposizioni fiscali che le necessità pubbliche avessero suggerito al re. Era in pratica l'annullamento completo della Bolla precedente.

In questa temperie di temporanea bonaccia Bonifacio VIII poteva cosí procedere alla preparazione di quell'anno giubilare del 1300 che, accentrando a Roma il perdono fino allora concesso ai Crociati di ogni genere e da San Francesco, invece, in uno stranissimo modo captato per una visita ad una chiesa vicina, che nella fattispecie era la chiesa della Porziuncola, apriva un nuovo adito a quel complesso sistema delle indulgenze e dei perdoni, che già da tempo ormai era venuto funestamente a pesare su tutto l'andamento della spiritualità e delle comunicazioni carismatiche nell'ambito della Chiesa cattolica.

La politica accorta di Filippo il Bello, tendente a stringere alleanza con Alberto d'Absburgo nella prospettiva di riaffermare la potenza imperiale a danno della politica antiimperiale della Santa Sede; la rincrudita durezza fiscale del re francese di fronte

al suo clero; infine la cattura e la condanna per alto tradimento di Bernardo Saisset, vescovo di Pamiers, figura particolarmente cara a Bonifacio; determinavano, durante il corso del 1301, una ripresa dello spirito aggressivo di Bonifacio e delle sue affermazioni sull'intransigente ed ecumenico primato morale e politico del Papato. La Bolla *Salvator Mundi* del 4 dicembre 1301 e l'*Ausculta Fili* del 5 dicembre successivo non furono che la preparazione della memoranda Bolla *Unam Sanctam*, emanata il 18 novembre 1302, con la quale Bonifacio VIII affermava, si potrebbe quasi dire per l'ultima volta, con un forte sentore di anacronismo, la concezione solenne e trascendente del Pontificato medioevale.

Abbiamo detto con un certo sentore di anacronismo. E dobbiamo spiegare il significato di questa frase. Si suol dire infatti che l'anacronismo dell'*Unam Sanctam* è dato dalla sproporzione esistente ed evidente fra le altissime affermazioni di Bonifacio VIII sulla universalità e sovranità dell'autorità pontificale al cospetto di tutti i potentati della terra da una parte, e la reale consistenza dei poteri pontificali in Europa dall'altra, in un momento in cui la ecumenicità pontificale, quale aveva avuto all'epoca di Innocenzo III la sua epifania veramente grandiosa, tradiva con chiarissimi segni il suo fatale e irreparabile logoramento. Ma diremmo quasi che questa sproporzione anacronistica è cosa del tutto esteriore e formale. Il vero anacronismo delle affermazioni fiere e superbe della *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII è co-

stituito da un contrasto ben piú profondo e sostanziale tra queste affermazioni teocratiche del Pontefice di casa Caetani e l'impalcatura dottrinale che esse presuppongono alla loro base.

Pochi mesi prima della emanazione dell'*Unam Sanctam*, e precisamente nel concistoro del 24 giugno 1302, ambasciatori francesi venuti a Roma a comunicare le decisioni della Dieta convocata a Parigi da Filippo il Bello e pronunciatasi in favore del sovrano, Matteo di Acquasparta e Bonifacio VIII stesso avevano proclamato la divisione dei poteri, come esplicito ordinamento di Dio, che presupponeva la sudditanza assoluta e totalitaria di tutta la comunità credente al Pontefice, «*ratione peccati*», vale a dire a causa del corrompimento iniziale della massa umana, in séguito alla colpa d'origine. Ma quando cosí, a mezzo il 1302, la Curia, ufficialmente e canonicamente convocata, faceva appello alla vecchia dottrina paolina della colpa d'origine e della sua contaminante trasmissione per giustificare l'universale sudditanza degli uomini al Pontificato, una vera sproporzione si era già delineata fra la integrità tradizionale della dottrina agostiniana della colpa d'origine e la visione ufficiale della teologia cattolica circa il male nel mondo e la sua inflessibile legge.

Il Papato, al cospetto delle usurpazioni e della rivendicata autonomia di un potere politico nazionale e regale di Filippo il Bello, riaffermava la insindacabilità e la superiorità dei propri poteri e la necessità di subordinare ogni potere alle regole dello Spirito, a causa appunto della funzionale perversità umana, frutto

del peccato di origine. Ma un'osservazione anche superficiale dimostra palesemente come noi fossimo ormai sensibilmente lontani da quella visione squisitamente e irriducibilmente dualistica, e da quella prassi politica che aveva retto la grande organizzazione sociale e politica del Medioevo, autentica e inconfondibile creazione dello spirito evangelico nel mondo. Il dualismo antropologico e storico da cui era partito Sant'Agostino per enunciare e lanciare la sociologia di cui è impregnato il *De Civitate Dei*, aveva presupposto una netta distinzione fra l'opera di Dio e l'opera del peccato, cioè di Satana, nel mondo. Aveva immaginato la coesistenza di due città attraverso il corso empirico della storia umana, in vista di una finale reintegrazione nel bene. In questa profonda consapevolezza della duplicità degli elementi, nella cui dialettica invalicabile si celebra e si concreta il dramma della storia, era completamente superflua una rivendicazione esplicita della superiorità della città spirituale sulla città degli interessi empirici. Era parimenti completamente superflua qualsiasi rivendicazione della subordinazione di tutti i poteri statali ai poteri della Chiesa, di cui il Pontificato romano appariva l'espressione suprema e indefettibile. Queste non erano che conseguenze di un presupposto dualistico praticamente e intensamente vissuto. La necessità di simili rivendicazioni nasceva proprio dal fatto che nella coscienza pubblica e comune della comunità cristiana si era affievolito il senso dualistico, su cui si era innalzata e basata l'impalcatura grandiosa della sociologia agostiniana.

È strano osservare che, rivendicando la subordinazione di tutti i poteri politici ai poteri spirituali della Chiesa in nome e a causa del peccato corrodente le viscere stesse dell'umanità, Bonifacio VIII non faceva che affermare un principio che noi ritroveremo nelle dottrine politiche di Calvino. La realtà è che ci sono stati d'animo generali di una società religiosa che valgono, per la disciplina della vita collettiva, molto piú che qualsiasi solenne assioma teologale e qualsiasi perentoria definizione curiale. Sono stati d'animo determinati da complessi psicologici basati su sensazioni vaghe, ma profonde, di quella che è la sacralità dei grandi fatti umani: l'amore, il dolore, il rimorso, la morte; annebbiandosi i quali e ottundendosi, cedono il posto a proclamazioni teoretiche in cui l'anacronismo è palese per il fatto stesso che vengono, tarde e postume, quando la cambiata temperie spirituale ne rende vano il suono e nulla la efficienza.

Proclamava Bonifacio VIII nella sua *Unam Sanctam*: «Sotto la pressione della fede noi siamo tenuti a ritenere che la Chiesa è una, santa, cattolica, apostolica. E noi fermamente lo crediamo e con semplicità lo confessiamo.

Al di fuori di questa Chiesa non c'è né salvezza né remissione dei peccati, perché ha proclamato lo Sposo nel Cantico dei Cantici: – Una è la mia colomba, una è la mia perfetta, una è la creatura della sua madre, l'eletta della sua genitrice. – E questa rappresenta un solo corpo mistico, di cui è capo Cristo, mentre di Cristo lo è Dio. E in questa Chiesa uno è il Signore, una è la fede,

uno è il battesimo. Cosí, al tempo del diluvio, unica fu l'arca di Noè, prefigurante l'unica Chiesa, la quale tutta conchiusa in un cubito, un solo governatore ebbe e rettore, vale a dire Noè. Fuori di questa arca tutte le cose sussistenti sopra la terra noi leggiamo che furono distrutte. Questa unica Chiesa noi veneriamo, proclamando il Signore nel profeta: – Sottrai, o Dio, dal precipizio l'anima mia e dal morso del cane la mia tunica. – Per l'anima, infatti, vale a dire per se stesso, pregò, per il capo e per il corpo, ché corpo nominò l'unica sua Chiesa, data l'unità dello Sposo, della fede, dei Sacramenti, della carità ecclesiastica. Questa è quella tale tunica inconsutile del Signore che non fu lacerata, ma tratta a sorte. Per cui uno solo è il corpo della Chiesa una ed unica, un solo capo, non due capi, quasi la Chiesa fosse un essere mostruoso. Cristo cioè e il Vicario di Cristo, Pietro, e il successore di Pietro, di quel Pietro a cui il Signore disse: – Pasci le mie pecore. – Le mie, disse, e non parlò genericamente e non designò singolarmente questo o quello, per cui dobbiamo intendere che egli volesse additare come affidate a lui tutte. Fatuamente quindi i Greci od altri dicono di non essere stati affidati a Pietro e ai suoi successori. Confessino piuttosto di non appartenere al novero delle pecore di Cristo, poiché ha detto il Signore nel Vangelo di Giovanni: – Uno è l'ovile e unico è il pastore. – In questa potestà dunque del medesimo, noi siamo edotti dalla parola evangelica esistere due spade, la spirituale cioè e la temporale. Poiché quando gli Apostoli dissero: – Ci sono qui due spade –

(vale a dire nella Chiesa perché erano gli Apostoli che parlavano) non rispose il Signore che due fossero troppe, ma disse semplicemente che erano sufficienti. Indubbiamente pertanto, quei che negasse essere nella potestà di Pietro la spada temporale, mal comprende la parola del Signore quando dice: – Riponi la tua spada nel fodero. – Entrambe dunque le spade, la spirituale e quella materiale, sono nella potestà della Chiesa. La spirituale, adoperabile dalla Chiesa, la materiale, adoperabile in suo favore. La spirituale nella mano del sacerdote, la temporale nella mano del re e dell'esercito, ma al cenno e alla sopportazione del sacerdote. È pertanto necessario che una spada sia soggetta all'altra e l'autorità temporale sia sottoposta alla potestà spirituale. Poiché dicendo l'Apostolo: – Non essere potestà che non derivi da Dio, e le potestà esistenti son tutte ordinate da Dio, – e potendo noi arguire che non potrebbero dirsi ordinate se una spada non fosse subordinata all'altra, se ne deve concludere che la inferiore deve essere riportata, attraverso la superiore, alla suprema. Secondo Dionigi, è legge divina che le cose infime siano riportate alle supreme attraverso le mediane. A norma pertanto dell'ordine universale non tutte le cose indistintamente e immediatamente sono ridotte a conformità alla norma, bensí le infime in virtú delle medie e le inferiori in virtú delle superiori. È necessario pertanto che noi tanto piú chiaramente confessiamo la potestà spirituale e per dignità e per nobiltà eccellere sopra qualsiasi potestà terrena, quanto riconosciamo superiori le realtà spirituali alle realtà

temporali... Sicché, qualora la potestà terrena esca dal suo legittimo cammino e devii, sarà naturalmente giudicata dalla potestà spirituale. Qualora devii la potestà spirituale minore, essa sarà giudicata dalla sua superiore. Qualora poi devii la potestà suprema, questa non potrà essere giudicata da uomini, ma solamente da Dio, a norma del verdetto dell'Apostolo: – L'uomo spirituale giudica tutte le cose mentre da nessuno può venir giudicato. – E questa tale autorità suprema, anche se sia data ad uomo e sia esercitata da uomo, non è umana, bensí divina, dalle labbra divine affidata a Pietro, confermata in lui e nei suoi successori come basata su quella pietra che egli Pietro riconobbe e proclamò. Chiunque pertanto resista a questa potestà da Dio cosí mirabilmente predisposta, resiste all'ordine di Dio, a meno che, come Mani, non concepisca due principî, il che noi pensiamo falso ed eretico. Poiché su testimonianza di Mosè non sulla base di due principî, ma di un solo principio, Dio creò il cielo e la terra. In conclusione dunque dichiariamo e proclamiamo essere assolutamente necessario alla salvezza sottostare al romano Pontefice».

Quell'accenno alla dottrina manichea come ad una ipotetica giustificazione teorica della dualità e della reciproca autonomia dei poteri spirituali e politici nel mondo, concepiti come due parallele destinate a non incontrarsi mai, è veramente una di quelle argomentazioni capziose la cui presenza dà uno stranissimo sapore alla Bolla solenne proclamante, nel momento stesso in cui

il potere pontificio cominciava a subire le prime corrosioni, l'accentramento universale, diretto e indiretto, dei poteri umani nelle mani del Pontefice romano. Si sarebbe potuto piú che logicamente obiettare che era appunto quella forma di mal celato e di appena mascherato dualismo manicheo, da Sant'Agostino riaffermato nella polemica antipelagiana e nella conseguente sociologia del *De Civitate Dei*, che aveva mantenuto la sovrana ed invulnerabile superiorità dei poteri spirituali nei primi e costitutivi secoli del Medioevo. Si sarebbe potuto soggiungere che era appunto il logoramento di quella visione dualistica dell'universo che induceva ora, mentre la superiorità dei poteri spirituali su quelli politici cominciava ad essere discussa e manomessa, a riaffermare la superiorità dello spirituale su quello politico. Le istituzioni storiche vivono molto piú di impalpabili orientamenti collettivi di spiriti, che di formulazioni giuridiche e teologiche canonizzate. Ora che dopo la teologia di Sant'Anselmo, e molto piú dopo quella di San Tommaso, la nozione del male aveva perduto tanto della sua drammatica forza e il senso tragico da cui era stata in origine pervasa l'esperienza cristiana si era cosí affievolito, era molto piú difficile salvare la concezione della inconguagliabile superiorità della città di Dio sulla città del mondo; e si apriva sempre piú il varco a quella laicizzazione e profanizzazione dei valori della vita, che sempre consegue all'indebolita coscienza della superiore e carismatica natura degli interessi a cui è legato il destino degli uomini e del mondo.

Bonifacio VIII poteva, nel suo senso vigile di responsabilità pontificale, proclamare alti i vecchi principi papali e poteva lanciare scomuniche contro il recalcitrante Filippo il Bello. I profondi dissensi che avevano lacerato la vita ecclesiastica per tutto il secolo decimoterzo fra le aspirazioni degli spirituali e le oramai strettamente diplomatiche esigenze della Curia, offrivano il destro al re francese di lanciare contro il Pontefice romano le piú basse ed infamanti accuse. Bonifacio VIII non vide Filippo il Bello prostrato dinanzi a sé come Enrico IV a Canossa dinanzi a Gregorio VII. Piuttosto gli emissari di Filippo, in combutta con gli avversari papali di casa Colonna e dell'alta nobiltà della campagna, invida e gelosa di casa Caetani, scesero ad Anagni il 7 settembre 1303 esercitando sulla persona del vecchio e fiero Pontefice la piú brutale delle violenze. Cosa avrà pensato in quei giorni tragici il Pontefice di casa Caetani che aveva creduto, sostituendosi allo spirituale Celestino V, di poter affidare le sorti della Chiesa e del Papato unicamente alle arti della politica e alle accortezze della diplomazia? Il suo disinganno fu amarissimo. Rientrato a Roma da Anagni, Bonifacio VIII vi moriva l'11 ottobre 1303.

Ma il Papato doveva subire affronti ben piú gravi, perché meno personali. Al posto di Bonifacio VIII fu eletto un domenicano, il cardinale Boccasini. La situazione era talmente tragica che occorreva indeclinabilmente correre ai ripari. Con una Bolla del 12 maggio 1304 il nuovo Papa, Benedetto XI, annullava gli

ultimi atti di Bonifacio in vista di una riconciliazione con la Francia. Il Papato si avviava verso la sua prigionia avignonese.

Morto nel luglio del 1304 il mite Pontefice Benedetto XI, il Conclave che si apriva a Perugia subito aveva dinanzi a sé un còmpito reso tanto piú difficile dalla divisione profonda esistente nel Sacro Collegio. La politica di Bonifacio VIII doveva essere proprio ripudiata e condannata senza mercè? O si doveva persistere nella intransigenza di Papa Caetani al cospetto di Filippo il Bello, ora specialmente che la prepotente invadenza del re francese aveva arrecato cosí duro affronto alla dignità pontificale? Si può facilmente immaginare quali vaste e sottili pressioni fossero esercitate sui cardinali. Filippo il Bello in particolare aveva tutto l'interesse perché la nuova nomina papale alleggerisse la situazione tesissima stabilitasi durante il Pontificato di Bonifacio VIII fra il reame e la Curia romana.

Il prescelto fu Bertrando de Goth, un guascone che per ragione della sua dignità di vescovo di Bordeaux era suddito inglese, ma di riconosciuti sentimenti di simpatia per il sovrano francese. Era dunque l'uomo meglio adatto a risanare con una condiscendenza diplomatica, che si pensava potesse non essere troppo spinta, una situazione politico-religiosa difficile e carica di incognite. Il neo-eletto assunse il nome di Clemente V e decise che la sua incoronazione sarebbe avvenuta a Vienna nel Delfinato. Era già questo un segno della sua decisione di scegliere la residenza oltre Alpi? Vienna non era in quel momento soggetta

al re di Francia: rientrava invece nella zona giurisdizionale dell'Impero, come situata in quell'eccentrico residuo dell'età carolingica che era il regno di Arles e di Borgogna, il quale appunto durante il secolo XIV si scinde dall'organismo imperiale per entrare a far parte del territorio francese. In realtà la incoronazione non si tenne neppure a Vienna, bensí a Lione il 14 novembre del 1305. Il re francese vi assistette di persona. Il Sacro Collegio dovette tutto trovarsi colà per l'incoronazione, e in questo viaggio dei cardinali fu il segno simbolico del trasmigrare della sede papale nel rifugio di Avignone dove però la Curia papale non si fermò prima del 1309, nel minuscolo territorio che la Chiesa possedeva in Provenza, sotto l'alta dominazione imperiale, territorio però infeudato agli Angioini di Napoli.

Si iniziava cosí la cosiddetta cattività avignonese. Per circa un settantennio sette Pontefici, tutti francesi, avrebbero risieduto pressoché senza interruzione in Francia, orbando Roma di quella residenza papale che aveva potuto subire momentanee interruzioni, mai aveva subìto una sospensione di tale durata e di tale significato. Non occorre qui trattare per disteso delle conseguenze politiche, morali e spirituali di questo nuovissimo fatto nella storia del Pontificato romano. Proclamatisi i vescovi romani, fin dall'epoca di Papa Callisto, successori di Pietro, e investiti della sua dignità carismatica secondo le memorabili parole legate sempre da quel tempo al riconoscimento fatto da Pietro

della messianità di Gesù nel territorio di Cesarea di Filippo; stabilito indissolubilmente un rapporto capitale fra la venuta di Pietro a Roma e la dignità primaziale dell'Urbe; fatto del vescovado romano il centro e la norma assoluta della disciplina ecumenica del cattolicesimo; si comprende come un trapiantamento diuturno della Sede papale in terra di Francia dovesse sortire conseguenze di altissimo rilievo.

Quale valutazione dare di questo periodo nel quadro della storia del Papato? Rappresentò il soggiorno in Avignone una battuta d'arresto, una pagina oscura, una deviazione di tale storia, oppure fu esso un evento provvidenziale che salvò in certo modo il Papato, sottraendolo agli arbitrî della popolazione di Roma e dei potentati italiani, e gli permise di compiere, nella tranquillità d'un sicuro rifugio, la sua evoluzione storica di Stato temporale, e di perfezionare la propria organizzazione, per cui, partito da Roma ancora tutto nell'indeterminatezza di contorni di una potenza universalistica, vi farà ritorno come organismo statale ben definito e differenziato? Noi non crediamo affatto che rientri nella linea storica, che ci siamo proposti di seguire in questa trattazione, indugiarci sul significato politico territoriale della settantennale residenza del Pontificato ad Avignone.

Quanto la spiritualità italiana abbia sofferto di questo allontanamento, è ben risaputo. Attraverso quali laboriose vicende siano passati la città di Roma e il suo territorio durante questo burrascoso periodo, e quanto ansiosamente anime di poeti ed

anime di Santi, dal Petrarca a Santa Caterina, attraverso il sogno mirabolante di Cola di Rienzo, abbiano vagheggiato il ritorno del Pontificato e la restituzione a Roma della sua dignità pontificale, è ben risaputo. Noi reputiamo piuttosto in armonia con i propositi pregiudiziali e con i criteri direttivi che hanno guidato fin qui e vogliono continuare a guidare la nostra trattazione, porre l'accento su quelle decisioni del Papato avignonese che veramente hanno sortito conseguenze di universale portata in tutto l'orientamento posteriore del pensiero e della disciplina nella società cristiana organizzata. Dobbiamo ricordare cosí innanzi tutto la condanna e la soppressione dei Templari, decretate al sinodo di Vienna del 1311, di quell'Ordine dei Templari che, sorto nella prima metà del secolo duodecimo col proposito di fiancheggiare a mano armata la riuscita e la salvaguardia della impresa crociata, aveva rappresentato una cosí eccentrica fusione di spirito militare e di ascetismo monastico. I Templari erano cresciuti in imponente forza finanziaria e militare, ed erano elementi che dovevano rappresentare, in quell'alba del secolo decimoquarto che segnava in Europa il delinearsi sempre piú netto delle unità nazionali, un fattore di disgregazione e di pressione a cui un sovrano come Filippo il Bello non avrebbe saputo acconciarsi. Fu lui a volere la condanna dell'Ordine inviso, e il Papa gliela concesse.

Ma è il successore di Clemente V, Giovanni XXII, il caorsino cosí violentemente bollato da Dante, che porta al cospetto della

storia cristiana la responsabilità di provvedimenti decisivi dal punto di vista di quell'alta cultura religiosa che è in sostanza la norma del vivere cristiano aggregato. Se nel 1323 Giovanni XXII procede alla canonizzazione di Tommaso d'Aquino, non bisogna mai separare questo atto solenne da quello che lo seguí sette anni dopo.

È stato di recente autorevolmente riconosciuto che la filosofia idealistica germanica del secolo decimonono incipiente ha avuto le sue prime, ma autentiche origini nella filosofia del domenicano tedesco allievo di San Tommaso, Maestro Eckehart. Ora il medesimo Papa che ha canonizzato San Tommaso ha condannato il suo discepolo. Ma quali sono veramente i rapporti fra l'insegnamento dell'uno e le idee dell'altro?

Il 27 marzo 1329, con la Bolla *In agro dominico*, Giovanni XXII condannava ventotto proposizioni del domenicano Maestro Eccardo, diciassette come apertamente eretiche, le rimanenti come temerarie e sospette di eresia. Fra le eretiche, erano annoverate le seguenti: « Dio non poté produrre il mondo, prima dell'istante in cui lo fece: onde, non appena fu, Dio immediatamente creò il mondo. Per questo si può concedere che il mondo è stato creato dall'eternità... In ogni atto, anche malvagio, malvagio cosí in ragione della pena come in ragione della colpa, si rivela e riluce ugualmente la gloria di Dio... Anche bestemmiandolo, Dio lo si loda. Chi implora da Dio una grazia, chiede malamente il male, perché non fa altro che chiedere il rinnegamento del bene e di

Dio. Dio è eccellentemente onorato in coloro che non cercano sostanze, onori, utilità, devozione interna, santità, premi, Regno dei Cieli, che invece rinunciarono a tutto, anche a quello che è di Dio... Noi siamo integralmente trasformati e convertiti in Dio, a simiglianza di quel che avviene nel Sacramento, dove il pane si converte nel corpo di Cristo... Tutto ciò che Dio Padre elargí al proprio Figlio nella natura umana, diede anche a me, senza far eccezione per l'unione o per la santità... Tutto quel che la Scrittura dice del Cristo, vale anche per ogni individuo buono e divino. Tutto ciò che è proprio della natura divina, è proprio anche dell'uomo giusto e divino. Un tale uomo opera tutto che Dio opera, creando con Lui il cielo e la terra, generando il Verbo eterno, sí che senza un tale individuo Iddio non avrebbe saputo che fare. L'uomo pio deve conformare la propria volontà a quella divina, sí da volere tutto ciò che Dio vuole; e dappoiché Dio ha voluto in qualche modo che io peccassi, io non vorrei non aver peccato: qui anzi la vera penitenza. Qualora un uomo abbia commesso sia pur mille peccati mortali, se egli è piamente disposto, non può volere di non averli commessi... V'è qualcosa nell'anima umana di increato e di increabile: se tutta fosse cosí, sarebbe tutta increata ed increabile».

Fra le proposizioni temerarie figuravano le seguenti: «Dio propriamente non comanda atti esteriori... Fruttifichiamo, non già atti esterni, incapaci di farci buoni, ma atti interni, operati dal Padre che ospita in noi... L'uomo pio è l'unigenito figlio di Dio...

Dio è uno in tutti i modi e secondo ogni punto di vista, sicché sia impossibile rinvenire in Lui una qualsiasi molteplicità concettuale e extra-concettuale. Perché chi scorge una dualità o una distinzione, non vede piú Iddio. Perché in Dio non può sussistere o scorgersi alcuna distinzione... Quando è detto: – Simone, mi ami piú di costoro? – (Jo. *XXI*, *15*, *ss.*) si vuol dire: mi ami piú che tu non ami costoro, ed è detto bene, ma non perfettamente. Perché là dove c'è un primo e un secondo, piú o meno, c'è graduatoria e c'è un ordine, ma dove c'è l'uno solo, non c'è graduatoria né ordine. Chi adunque ama Dio piú del prossimo suo, è nel bene, ma non ancora nella perfezione. Le creature tutte sono un puro nulla; e si badi che non dico già che siano un qualcosa, comunque esigua; no: dico che sono un puro nulla».

Eccardo era premorto alla condanna pontificia. Ma già due anni innanzi, il 13 febbraio 1327, in pieno svolgimento del processo canonico imbastito contro di lui, egli, dall'alto del pergamo del duomo di Colonia, aveva, alla presenza di un notaio, rivendicato la propria ortodossia, professandosi pronto a chiarire, a correggere, a disdire perfino, tutte le enunciazioni che avessero offerto il fianco a una riprensione ecclesiastica. In verità uno sconcertante contrasto si delinea fra il contegno umile del monaco, docile alla disciplina e fedele alla vocazione religiosa, e le audaci e rudi affermazioni condannate nella Bolla di Giovanni XXII. Il contrasto non sembra agevolmente sanabile: risulta anzi piú grave e piú singolare quando, per risolverlo, ci si avvicini alle

opere superstiti del contemplativo, per chiedere ad esse una indicazione sicura sulla sua genuina posizione dogmatica. E probabilmente il problema oscuro che questo predicatore di comunità religiose e questo sottile speculativo, il cui lessico ha fornito alla filosofia tedesca la terminologia piú felice, si è portato con sé nella tomba, non può essere risolto mercè un appello unilaterale all'una o all'altra delle serie dei suoi scritti superstiti, i latini e accademici o i volgari e predicabili, bensí mercè la sua esperienza e gli orientamenti che si incontrarono e si fusero attraverso il calore del suo temperamento.

Nato a Hochheim in Turingia da cospicua famiglia verso il 1260, Eckehart era entrato, giovane, nell'Ordine di San Domenico, l'Ordine recente che per la qualità della sua vocazione intellettuale, per l'indirizzo della sua attività pubblica, sembrava riscuotere le simpatie piú fervide delle classi elevate. Dopo aver percorso tutto il *curriculum* degli studi nell'Ordine, i due anni di *studium logicale*, i due anni di *studium naturale*, il periodo di tirocinio teologico nello *studium provinciale* a Strasburgo, Eckehart fu consacrato sacerdote e, in vista delle sue rimarchevoli qualità, inviato allo *studium generale* di Colonia. Doveva toccare la quarantina quando lo troviamo priore ad Erfurt e vicario della Turingia. Un documento del 1302 ce lo mostra licenziato in teologia a Parigi; donde passava provinciale in Sassonia: di qui vicario generale in Boemia. Tornava poi a Parigi, a conchiudere probabilmente la sua formazione teologica, e si stabiliva a Strasburgo, dove, per

un ciclo indeterminato di anni, svolgeva la sua opera di predicatore in seno alle comunità religiose, maschili e femminili, del suo Ordine.

Il meglio della sua produzione, cosí oratoria come teologica, va assegnato a quel tempo. Fra tutte le città religiose della Germania, Strasburgo, in quel momento, era ai fastigi del fervore e dell'emulazione. Maestro Eckehart predicava di frequente nei conventi femminili. Ne troviamo la prova nel poema di una suora domenicana, che celebra i meriti di tre predicatori: il primo, «il prezioso lettore», non è designato a nome; il secondo è Maestro Dietrich, «l'alto maestro», che vuole rivelarci il volo dell'aquila, tuffar l'anima nel fondo senza fondo; il terzo infine è il saggio Maestro Eckehart: «Il quale vuoi parlare del nulla: chi non lo comprende, non è stato mai visitato dalla luce divina. Egli predica la dottrina dell'annientamento, della vita nell'increato, della perdita di se stessi, della realtà assoluta dell'essere e della contemplazione che si smarrisce in essa». Non sembra che la predicazione di Eckehart provocasse censure a Strasburgo. A Colonia, dove egli si trasferisce in epoca indeterminata, la situazione cambia. Nel 1326 l'arcivescovo della città iniziava un procedimento disciplinare contro di lui. L'Ordine sembrò voler fin dagli inizi estinguere l'incipiente scandalo. Il visitatore Nicola di Strasburgo, la cui competenza di fatto non avrebbe potuto estendersi a tanto, cercò di sottrarre la cosa alla giurisdizione vescovile, appellandosi alla Santa Sede. Maestro Eckehart dal canto

suo spiegava dal pergamo in senso ortodosso le proposizioni che gli venivano incriminate. Ma l'appello era, in termini aspri e grossolani, respinto dai giudici e dagli accusatori. La sentenza, di condanna, doveva venire ugualmente dalla Curia: ma non doveva trovar piú Eckehart fra i viventi.

Quando, appena venticinquenne, Eckehart era stato mandato la prima volta allo *studium* di Colonia; e quando, una dozzina d'anni piú tardi, era passato al corso di perfezionamento teologico a Parigi, la Mecca della vita intellettuale del tempo, Tommaso d'Aquino si era spento solo da pochissimi lustri nel cenobio cistercense di Fossanova. Per una di quelle singolari coincidenze della storia che sembrano voler simboleggiare, abbinando uomini e orientamenti disparati, il superamento progressivo delle forme in cui si esplica la spiritualità associata, quegli al quale la dialettica e la metafisica aristoteliche dovevano la piú ardita consacrazione, era venuto a chiudere i suoi giorni all'ombra protettrice di colui che alla penetrazione di Aristotele nella teologia cristiana aveva opposto la piú fiera resistenza. Nelle scuole teologiche le *Sentenze* di Pier Lombardo rappresentavano ancora il testo ufficiale. Ma è lecito supporre che, a Colonia specialmente, l'insegnamento di Alberto Magno e dell'Aquinate dovesse aver lasciato tracce profonde. Le giovani reclute dell'Ordine domenicano dovevano essere soprattutto orgogliose di battere le orme dei primi maestri propri, che in quell'ardente crogiuolo di ten-

denze e di concezioni, in cui si veniva fondendo la nuova teologia ufficiale, qual è la vita universitaria del secolo decimoterzo, avevano gettato il metallo della loro sintesi personale.

Chi, come il Denifle, si dà a credere di poter rivendicare l'ortodossia di Maestro Eckehart solo perché l'insegnamento teologico affidato all'*opus tripartitum* trova i suoi spunti nella speculazione delle *Summae* tomistiche e ha l'andatura di una disquisizione scolastica, dimentica che il pensiero stesso dell'Angelico è saturo di elementi extraconcettuali, tenuti a freno da una intelligenza geometrica d'eccezione, e non tiene conto del fatto che questi elementi, filtrati in un'anima non altrettanto bene equipaggiata in fatto di capacità dialetticamente disciplinatrici, dovevano automaticamente sboccare in una raffigurazione del divino e dei suoi rapporti con l'umano, ambigua e arrischiata.

La speculazione filosofica di Eckehart sembra prendere lo spunto da una capitale *Quaestio* tomistica. Nel prologo all'*opus tripartitum* egli premette, «*ad evidentiam dicendorum*»: «lo stesso essere e tutto ciò che con esso appare convertibile, sopravvengono alle cose come dati posteriori, che al contrario sono anteriori a tutta la realtà. L'essere infatti non tollera di essere in qualcosa, o di essere da qualcosa, né in virtu di qualcosa, né sopravviene su qualcosa. È un *prius* al cospetto di tutte le realtà. Per cui l'essere di tutte le realtà è immediatamente dalla causa prima e dalla causa universale. Dall'essere, mediante l'essere e nell'essere sono quindi tutte le cose. L'essere invece non è in altro né ad altro, perché

l'altro dall'essere è il nulla. E l'essere è, per le cose, l'atto, la perfezione, l'attualità di tutto, anche delle forme». Considerato cosí nella sua essenza «innaturata» l'essere non ha misura nel tempo: ha una sola misura, la smisurata eternità. È Dio.

Fu qui la pietra d'inciampo per Eckehart. Egli si professava creazionista. Ma spingendo l'atto della creazione alle origini stesse dell'essere, che è Dio, finiva col sopprimere ogni barriera fra l'Assoluto e il condizionato, e abbinava le azioni *ad intra* di Dio e i misteri della sua esistenza ipostatica, col processo del divenire nell'universo. E ansioso di ricongiungere lo spirito finito con lo spirito infinito – anzi, trascinato prevalentemente da questo suo innato bisogno – dimenticava che fra l'uno e l'altro c'era stato, prima, l'abisso del nulla, e poi la barriera del peccato.

È nelle opere predicabili che questa latente esigenza del suo pensiero e della sua dialettica, trapelante appena di su le enunciazioni secche e geometriche dell'*opus tripartitum*, si spiega e si afferma trionfalmente. Dinanzi al suo uditorio affezionato, Eckehart effonde senza reticenze e senza limitazioni il sentimento profondo della comunanza ineffabile fra il divino e l'umano. Sgombro di preoccupazioni scolastiche e metafisiche, dominato da intenti edificativi, egli non pone piú freni alla celebrazione del connubio, che l'anima celebra con Dio negli strati piú profondi della sua intimità vivente.

L'essere, di cui Eckehart ha nelle opere latine esaltato il carattere divino, anzi la divinità propria e reale, è l'essere assolutamente indeterminato, il nulla quindi di ogni singola specificazione, il superamento di ogni individuazione accidentale, l'assoluta e trascendente possibilità di comunicazione dell'essere. Con una distinzione che ricorda da presso Gilberto de la Porrée, ma che probabilmente è una pura coincidenza col suo presupposto, Eckehart parla della divinità, come della realtà «che racchiude in sé l'energia del tutto e la forza delle tre persone nella sua misteriosa semplicità». La natura innaturata rassomiglia ad un deserto silenzioso, che nessuna traccia di movimento lacera o interrompe: un sonno tenebroso, che sarà rotto unicamente dal pullulare delle forme, nella moltiplicazione delle ipostasi prima (un prima puramente ideale, s'intende), nella disseminazione dell'essere cosmico poi, attraverso il rifrangersi di successive immaginazioni trascendentali.

San Tommaso aveva invocato, a dilucidazione del mistero trinitario, il fatto conoscitivo e la generazione del *Logos* mentale. Eckehart lo prende in parola. Le persone divine rappresentano i movimenti essenziali della conoscenza: ma poiché non è lecito scoprire in Dio una molteplicità di processi conoscitivi, l'universo non si distingue dalla realtà dei tipi, che nel Verbo prefigurano le esistenze finite. Onde, se il mondo è in movimento, ciò è dovuto all'illusione ed al fantasma. C'è un vincolo di quiete e

di pacificazione nel tutto: Dio, che è amore di sé, nella serie delle sue espressioni.

La mediazione di Dio con se stesso, del Nulla trascendentale con la molteplicità delle sue forme, è esercitata dall'anima. Come Dio, essa è nulla e tutto, silenzio e rumore, impassibilità e passione, quiete e movimento, eternità e tempo. «Esiste una forza nell'anima; piú che una forza, anzi: un essere; piú che un essere, anzi: qualcosa che libera l'essere; qualcosa di cosí puro, di cosí alto, di cosí nobile in sé, che nessuna creatura può giungervi, e solo Dio può dimorarvi. Anzi, Dio stesso non può attingerla in quanto ha una forma; bensí solo in quanto è semplice natura divina». Ché il fondo dell'anima tocca e s'immedesima con Dio stesso. E come Dio, l'anima si ripercuote nelle mille possibilità delle sue attitudini e delle sue energie. Il suo fondo spirituale è il grembo della generazione divina. La sua ragione è la stessa luce divina, la scintilla increata, dove brilla l'immagine di tutte le creature, senza piú immagine e al di là di ogni immagine.

Il suo intelletto è la capacità universalizzatrice, che genera le idee. I sensi offrono il materiale grezzo all'intendimento. Onde tutte le capacità dell'anima possono ripartirsi in due fasci, diversamente orientati. Ché «l'anima ha due volti: l'uno rivolto verso il mondo e verso il corpo, l'altro verso Dio».

Il tirocinio spirituale consiste tutto nell'educare l'anima a ritrarsi sempre piú e sempre meglio verso le scaturigini supreme della sua beatitudine, nel nulla di Dio. Perché essa è dovunque

sono il suo desiderio e il suo amore, la pedagogia spirituale spingerà l'anima a ricercare, nella contemplazione, l'unità del suo essere e l'immaterialità della sua genesi. Dio si dà all'anima che gli si abbandona.

L'esortazione morale alla *Gelassenheit* raggiunge in alcune prediche di Eckehart un'altezza lirica impareggiabile. Ed è in queste prediche, a non dubitarne, che il maestro di Strasburgo ha rivelato la ragione prima della sua mistica e lo schema primordiale della sua speculazione. Le quattro prediche sulla Natività sono indubbiamente fra le sue piú significative. Traendo lo spunto dalla commemorazione natalizia, Eckehart disegna il dramma mirabile della generazione del Verbo eterno nello spirito. L'incarnazione del Cristo sembra smarrire nella sua riflessione mistica il realismo soteriologico di cui è impregnata la cristologia del pensiero patristico, per svaporare in una pura rappresentazione simbolica della eterna generazione del Verbo nell'anima contemplante.

«Noi commemoriamo oggi quella nascita eterna che Dio Padre ha compiuto e senza interruzione nella eternità compie, e in pari tempo il fatto che questa nascita si è compiuta anche nel tempo, nella natura umana. Sant'Agostino dice che simile nascita avviene in permanenza. Ma se non avviene in me, che cosa mi giova ciò? Tutto sta che essa avvenga in me. Per questo vogliam parlare ora del come tale nascita accade in noi o del come si compie in un'anima buona, del come cioé e del dove nell'anima

perfetta Dio Padre esprime la sua eterna parola. Perché quel che io dico ora si deve intendere di un uomo perfetto, il quale ha marciato e tuttora marcia sulle vie del Signore, e non già di un uomo naturale e primitivo: poiché un cotale è ancora lontano dalla nascita e non ne comprende nulla. Scrive la Sapienza: – Mentre tutte le cose erano sprofondate nel silenzio, scese dall'alto, in me, dall'eccelso trono del Re, una segreta parola. – La mia predica deve trattare di questa parola. Si deve ora riflettere a tre cose: in qual parte dell'anima Dio Padre pronuncia la sua parola, qual è la culla di questa nascita ineffabile, qual è la sede acconcia al compimento di opera sí mirabile. Si deve trattare della zona piú pura, piú nobile e piú preziosa che l'anima possa offrire. Perché, in verità, se Dio Padre nella sua onnipotenza avesse potuto dare all'anima, in virtú della sua natura, qualcosa di piú nobile, e se l'anima dal canto suo avesse potuto ricevere qualcosa di piú nobile, Dio Padre avrebbe dovuto attendere che questo grado piú alto fosse stato raggiunto. Perciò deve l'anima, che è predestinata ad assistere a tale nascita, mantenersi del tutto monda, vivere nobilmente, tutta raccolta nel suo intimo isolamento, non dissipata, attraverso i cinque sensi, nella molteplicità delle creature. Questa zona purissima, che è la sua vera sede, ha a sdegno ogni cosa inferiore. La seconda parte di questa predica tratta del modo in cui l'uomo deve comportarsi, al cospetto di simile operazione, di simile enunciazione, di simile generazione. Si tratta di vedere se sia per essergli vantaggioso il cooperarvi, lo

sforzarsi cioè e il meritare che la prodigiosa generazione si effettui in lui, suscitando nella sua ragione e nei suoi pensieri un'immagine di Dio ed esercitandosi meditando: Dio è sapiente, Dio è onnipotente, Dio è eterno... O se non piú tosto debba sfuggire ad ogni pensiero, ad ogni parola, ad ogni immagine concettuale, affrancandosene, mantenendosi in uno stato di perfetta passività al cospetto di Dio completamente inerte, a Dio lasciando la piena responsabilità dell'azione... La terza parte (della predica) sarà consacrata al vantaggio che scaturisce dalla nascita mirabile e al come si debba intendere».

Il mistico designa la sede profonda dell'anima dove, in ogni uomo, si consuma il mistero della divina genitura: è là dove l'anima, indipendentemente da ogni mediazione sensibile, attinge, nel silenzio e nell'oscurità, la realtà per essenza. Ogni tirocinio e ogni sforzo naturale è d'impaccio, anziché di giovamento, alla celebrazione dell'ineffabile nascita. Ma il mistico non si dissimula le difficoltà, di ordine morale, che possono accamparsi contro simile concezione *naturale* della trasfigurazione e della rinascita nella grazia. «Perché simile generazione si effettua nell'essere profondo dell'anima, nella sua essenza intima, essa si realizza ugualmente bene in un peccatore e in un giusto: quale grazia mai o quale profitto ne scaturisce per me? Il fondo della natura è in entrambi il medesimo: ché anzi la nobiltà sua rimane in eterno, pur nell'inferno!». E il mistico risponde: «È caratteristico di questa nascita che essa mandi dinanzi a sé una luce sempre nuova.

Essa accende di continuo una luce chiara nell'anima, perché è proprio del bene che si effonda, dovunque si trovi. In questa nascita Dio si espande con la sua luce nell'anima, in modo che si fa nel fondo e nell'essenza dell'anima una tale pienezza di luce, che ne rimangono investite tutte le energie sue e tutto l'uomo esteriore. Orbene: il peccatore è refrattario a questa luce, ricolmo com'è di iniquità e di peccato, vale a dire di tenebre, le quali precludono e occupano le vie per cui la luce dovrebbe penetrare ed irraggiarsi. Perché la luce e le tenebre non possono coesistere e dove è Dio, non può essere la creatura... Perché il fondo dell'anima sia inondato dal soprannaturale splendore, occorre che esso gli si offra come una parete tersa, libera e immacolata».

Eckehart procede sottilmente piú innanzi nella analisi delle condizioni che accompagnano la nascita del Verbo nello Spirito. «Dal momento che Dio Padre genera solamente nell'essenza e nel fondo dell'anima e non già nelle sue virtú ed energie, che ne importa a queste? A che pro' il loro servizio, se debbono restarsene oziose e solo rallegrarsene?... Legittimo quesito. Del quale ecco la soluzione. Ogni creatura opera per un fine. E la causa finale è sempre la prima nel concepimento, l'ultima nella attuazione. Dio ha di mira un beatissimo fine in tutte le sue opere, e, precisamente, se stesso. Anche l'anima, con tutte le sue energie, Egli vuole condurre ad un fine, se stesso. È per questo intento che Dio compie le opere sue: per questo intento genera il proprio figlio nell'anima. È il mezzo onde tutte le facoltà attingono

l'altissima meta. Dio ha innanzi al suo sguardo tutto che è nell'anima e tutto fa convergere a simile convito e a simile corte. Ora l'anima è disseminata e dissipata con le sue molteplici facoltà nel mondo esterno, ciascuna intenta al còmpito suo... Ma ogni facoltà dissipata è per questo stesso imperfetta. Per cui, se l'anima vuole spiegare una imponente attività nel suo foro intimo e nel suo mondo interiore, deve raccogliere e convocare dalla dissipazione esteriore le sue forze paralizzate. Sant'Agostino ha detto: l'anima si trova piú là dove ama, che là dove dà vita al corpo. Noi dobbiamo isolarci da tutte le cose, dobbiamo chiamare a raccolta tutte le nostre disperse forze, onde figgere lo sguardo sull'unica, infinita, increata, eterna verità».

Eckehart previene la difficoltà che si può muovere in nome della vita attiva. Se tutto lo sforzo della spiritualità cosciente deve consistere in tendere verso la sottrazione delle proprie energie sensibili al fascino della esteriorità e alla dissipazione delle occupazioni sensibili, perché mai e come piú si potrà e dovrà operare il bene tra i propri fratelli? E risponde, con abilità piú grande della verità, appellandosi a San Tommaso: «San Tommaso dice: – La vita attiva è migliore e superiore della contemplativa, quando si riversa dall'amore nelle opere quel che si è guadagnato nella contemplazione. – In verità si tratta di una cosa sola, poiché si attinge unicamente dalla contemplazione e si traduce concretamente ed efficacemente nell'azione. Cosí il fine della contemplazione viene praticato nelle opere... Dio ha abbinato e saldato

alla contemplazione la feracità delle azioni ché se con la contemplazione servi a te stesso, con l'opera virtuosa servi alla collettività».

La risposta ha qualcosa d illusorio e di accidentale. Nella nascita di Dio nell'uomo ogni raggio di azione della ragione umana scompare: «Tutto quello che la ragione attiva porta ad effetto in un uomo naturale altrettanto e molto piú Dio opera nell'uomo spogliato e isolato: Dio in lui caccia la ragione attiva e si pone al suo posto e opera quanto la ragione attiva avrebbe dovuto operare dal canto proprio».

Ed allora, a che pro' anche le opere buone? «Ascolta quel che io rispondo. Quando tu sia uscito completamente da te stesso, da tutte le cose, da ogni tua qualsiasi proprietà; quando tu ti sia affidato a Dio, unito a Lui, abbandonandoti a Lui nella pienezza della fiducia e dell'amore; allora tutto che nasce in te, o sopravviene in te, dall'esterno o dall'interno, gioia o pena, dolce o amaro, non è piú tuo, ma di quel Dio a cui ti sei abbandonato... Le opere esteriori sono fissate e comandate, onde in virtú di esse l'uomo esteriore sia rivolto verso Dio, sia guidato verso la vita spirituale e la buona condotta; onde non si allontani da se stesso verso una direzione non corrispondente alla sua essenza, e abbia un freno che lo trattenga dal perdersi nelle realtà estranee e caduche. In altre parole affinché Dio, quando vuole accingersi ad operare, trovi l'uomo preparato, e non debba preliminarmente trarlo via dalle realtà tenebrose e grossolane. Perché quanto piú

è intenso e inveterato il compiacimento che si prova nelle cose esterne, altrettanto piú arduo riesce lo staccarsene; quanto piú grande l'amore, tanto piú lacerante il dolore della separazione. Tutte le buone opere, sia il pregare, sia il leggere, sia il cantare, sia il vegliare, sia il digiunare, sia il far penitenza, sono state tutte escogitate ed imposte per imprigionare in certo modo l'uomo e per immunizzarlo dalle realtà estranee, non divine. Pertanto, allorché l'uomo acquista la coscienza che lo spirito di Dio non opera in lui e che l'uomo interiore è abbandonato da Dio allora soltanto è necessario che l'uomo esteriore si applichi a tutte le opere buone, e particolarmente a quelle che riescono per lui piú efficaci e salutifere. Non già però per acquistare qualcosa di proprio, ma per rispetto della verità, onde non essere circuito o sedotto dalla grossolanità, e restare invece cosí unito a Dio; sicché questi non debba andare a cercarlo lontano, quando sopravviene per compiere l'opera sua. Quando invece l'uomo si trova tuffato nella vera interiorità, lasci coraggiosamente tutti gli esercizi esteriori, si tratti pure di quelli a cui si fosse astretto, con qualche voto, di quelli da cui né Papa né vescovi possono dispensare. Poiché i voti che un uomo emette al cospetto di Dio, son questi che nessuno può revocare: costituiscono un vero contratto con Dio. Chi per esempio avesse votato di digiunare, è esonerato dai suoi voti, perché nella professione religiosa egli è legato a tutte le virtú e a Dio stesso. Applico il medesimo al caso nostro. Comunque un individuo si sia impegnato a tutte le possibili cose,

quando egli pervenga alla piú profonda interiorità, è affrancato da tutti gli impegni. E finché dura simile vita interiore – una settimana, un mese, un anno – nulla omette il monaco o la monaca, poiché Dio, a cui sono astretti, deve rispondere per essi... E quel che è compiuto da Dio è sempre migliore di qualunque cosa possano compiere le creature».

L'antropologia e la soteriologia di Eckehart sono qui portate alle loro ultime conseguenze. Il contatto col divino si realizza negli abissi meno esplorati della vita spirituale, nel silenzio, nel raccoglimento e nell'amore. Chi lo ha raggiunto è, per questo stesso, esonerato da ogni còmpito di bene operare esteriore. La salvezza è automaticamente in lui. Le opere buone hanno un puro valore pedagogico: il contemplante ne può fare a meno. «Esse aiutano ad imprigionare il corpo. Ma chi vuole imprigionare e legare mille volte meglio, deve stringerlo nelle ritorte dell'amore. L'amore lo doma perfettamente: l'opprime duramente. Perché Dio chiede a noi sopra tutto l'amore. L'amore è come l'amo del pescatore: porta l'anima sospesa».

A due secoli di distanza, un monaco avrebbe, delle arrischiate conclusioni eckehartiane, fatto il vessillo di una esperienza religiosa associata extraecclesiastica. La evoluzione era logica e coerente. E tre secoli ancora piú tardi, l'immanenza del divino nello spirito cogitante, che Maestro Eckehart aveva temerariamente ricavato da quella celebrazione della ragione che San Tommaso aveva implicitamente consacrato con la sua propedeutica,

avrebbe trovato la sua sistemazione organica, in terra tedesca, nel grande movimento dell'illuminismo idealistico. E in esso sarebbe stata la completa evasione del pensiero filosofico ufficiale europeo nell'ambito della tradizione cristiana.

Per questo il Pontificato di Giovanni XXII ci appare veramente di grande rilievo, ben piú che per le aberranti avidità del suo nepotismo, per la persecuzione spietatamente condotta contro gli spirituali francescani, per le sue paradossali idee sulla visione beatifica, idee sulle quali non deve aver mancato di esercitare il suo influsso l'avversione radicale ad ogni escatologia gioachimita.

Il periodo della cattività avignonese, se aveva posto cosí il magistero curiale piú dappresso alla mercè dei movimenti universitari parigini e se aveva permesso la costituzione sempre piú fastosa della corte papale, veniva anche preparando la profonda crisi costituzionale della Chiesa, che sboccò nel grande scisma d'Occidente.

Nella sua lotta contro Ludovico il Bavaro, Giovanni XXII proclama i medesimi principî sulla assoluta superiorità papale su tutte le autorità della terra, che Bonifacio VIII aveva con tanto violenta asseveranza creduto di poter ribadire nell'*Unam Sanctam*. Ludovico il Bavaro replicava accumulando anche lui, come già aveva fatto Filippo IV il Bello contro Papa Caetani, le piú velenose accuse, irridendosi della scomunica che per l'ultima volta cadeva sull'imperatore. Ma la situazione offriva ora, in confronto

con quella esistente ai tempi di Bonifacio, tratti differenziali di cospicua importanza. Alla corte di Ludovico il Bavaro si erano rifugiati, strano connubio!, i rappresentanti dello spiritualismo francescano e il maestro nominalista Ockham. E i documenti imperiali tradivano l'influsso di teorici della politica, come Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun. È contro questi teorici che Giovanni XXII nel 1327 scendeva, si potrebbe dire, a discussione, sfidandoli a trovare «nella storia approvata qual mai Papa cattolico fosse stato investito e consacrato dall'imperatore».

Queste nuove circostanze di fatto mostravano veramente come la temperie spirituale del mondo cristiano europeo si fosse profondamente e multiformemente alterata. Se la cultura si andava laicizzando sotto la stessa pressione logica dei presupposti scolastici, se la diversa visione della vita offriva tanto minore sussidio alla efficienza della potestà spirituale e alla sensazione dei valori carismatici, il logoramento delle vecchie idee unitarie ed universali attraverso il delinearsi sempre piú pronunciato delle collettività nazionali apriva il varco a trattati politici nei quali le origini del potere non erano piú individuate in investiture soprannaturali dirette o indirette, ma nella collettività umana, cercante la propria disciplina.

Nel *Defensor Pacis*, che Marsilio da Padova compone nel 1324 in collaborazione con Giovanni di Jandun, è proclamata l'assoluta sovranità del popolo, vera fonte di legislazione. Chi esercita il potere è semplicemente un esecutore, e pertanto può essere

deposto. E poiché lo Stato è composto di cristiani, la sua autorità è suprema in tutte le questioni. E la piú alta autorità della Chiesa è il Concilio generale, formato insieme di laici e di chierici raccolti dallo Stato. Il clero deve essere sottomesso alle medesime leggi degli altri cittadini e deve limitare la propria potestà all'esercizio delle funzioni spirituali. La reale proprietà dei beni ecclesiastici spetta alla comunità o al patrono, come rappresentante degli originari donatori. La Chiesa pertanto non ha altro diritto che quello dell'*usus* e non ha quello del *dominium*. Marsilio da Padova nega la pretesa papale alla rappresentanza di San Pietro e nega quindi tutti i privilegi curiali basati sulle tradizioni gerarchiche romane. Il clero, nell'assolvimento dei suoi còmpiti, non può usare alcuna potestà di coercizione e la scomunica deve essere un'arma riservata all'uso dei Concili generali. Gli stessi Concili generali non possono emettere decisioni in tutte le questioni, perché la verità o l'erroneità del pensiero sono al di là di qualsiasi possibile riconoscimento di ogni umano organo di giudizio. In materia religiosa pertanto la piú larga tolleranza deve essere praticata finché le libere credenze non appaiono esiziali e pregiudizievoli alla vita collettiva.

Cosí, attraverso un groviglio eccezionale di condizioni storiche mai per l'innanzi verificatesi, nell'ora drammatica della cattività avignonese, venivano foggiandosi correnti spirituali che avrebbero avuto nel successivo sviluppo dello spirito cristiano

europeo conseguenze incalcolabili. L'allontanamento da Roma appariva veramente funesto agli interessi della Cattolicità.

Il programma del ritorno a Roma, ventilato e caldeggiato dalle piú varie parti della Cristianità europea, patrocinato con virile, indomito entusiasmo da Caterina da Siena, andava sempre piú guadagnando terreno. Urbano V lo realizzava una prima volta nell'ottobre del 1367 per breve ora. I disordini cittadini, le inquietudini non domate, lo inducevano a tornare ad Avignone, nel settembre del 1370. Moriva colà tre mesi piú tardi. È il suo successore Gregorio XI che ritorna sul Tevere nel gennaio del 1377.

Ma tutto l'organismo della collettività cristiana era talmente inquinato, gli strascichi della cattività avignonese ancora cosí validi e persistenti, che lo stato di marasma e di crisi in cui tutta la disciplina cristiana era stata ridotta degenerò in quel che è stato chiamato il grande scisma occidentale. Una parentesi tragica si apre nella storia del cristianesimo, durante la quale si viene effettuando una cosí profonda, anche se non confessata, scissione fra la concezione mistica della Chiesa come corpo aggregato dei fedeli e la concezione della disciplina strettamente curiale e papale, che per parecchi secoli il concetto paolina primitivo della Chiesa, vero elemento *fascinans* dell'esperienza cristiana, sarà obliterato a vantaggio della disciplina strettamente burocratica, con conseguenze deleterie per tutta la spiritualità del mondo europeo. E in

questa dissociazione dell'elemento mistico dall'elemento burocratico nella concezione della Chiesa e nella pratica della sua disciplina, verranno maturando quelle idee della giustificazione individuale per fede in cui è il nucleo centrale dei movimenti riformatori del secolo XVI.

Quando Gregorio XI moriva alla fine del 1378, lasciava ventitré cardinali, dei quali soltanto sette si trovavano a Roma. Per la prima volta, dall'epoca dell'elezione di Benedetto XI, il Conclave si teneva a Roma. Poiché undici sui sedici cardinali che si raccolsero insieme erano francesi, parve probabile che la scelta fosse per cadere nuovamente su un francese. Ma tra i francesi stessi non c'era accordo. Il popolo romano, dal canto suo, fece sentire la sua pressione, e 1'8 aprile era designato Papa Bartolomeo Prignano, arcivescovo di Bari, napoletano. II riconoscimento fu, dal primo momento, generale.

Il carattere del nuovo Pontefice non era tale certamente da conciliargli simpatie. Santa Caterina da Siena dovrà implorare da lui maggiore condiscendenza e maggior commiserazione in nome del Signore crocefisso. Ma si può essere sicuri che, anche se egli avesse avuto un carattere meno intrattabile, l'anormale situazione e la conturbata temperie che la prolungata cattività avignonese aveva lasciato in eredità nella Curia, avrebbero ugualmente sfociato in un'aperta divisione. La Francia si era ormai abituata a considerare il Papato come suo retaggio, con tutto

quell'accompagnamento di animosità nazionali e di latenti idiosincrasie che sono inerenti al temperamento francese.

Si andò automaticamente formando nel gruppo dei cardinali francesi l'idea che essi avessero subìto violenza nella scelta del Prignano e che quindi l'eletto non fosse il legittimo Papa. Nel mese di agosto questo gruppo di cardinali francesi si trasferí a Fondi, e in tale convinzione pregiudiziale che Urbano VI non fosse legittimo Papa, procedeva, con dodici voti su tredici, alla designazione di un nuovo Pontefice, che fu Roberto di Ginevra, col nome di Clemente VII.

Si erano veduti Papi proclamati da sovrani politici e si erano veduti Papi rappresentanti di fazioni romane in conflitto. Ora per la prima volta era una parte del Sacro Collegio cardinalizio che opponeva un Papa ad un altro, sotto il pretesto di aver subìto violenza nella precedente designazione papale. E poiché la nuova elezione aveva avuto soprattutto cause politiche e nazionali, anche la divisione della sudditanza disciplinare fra i paesi cattolici seguí una linea prevalentemente politica. A Urbano andarono il sostegno e l'adesione del maggior numero dei paesi europei. A lui conservarono fedeltà l'Inghilterra, la piú gran parte della Germania e delle Fiandre, come l'Italia, ad eccezione di Napoli, con la cui regina Giovanna Urbano era già venuto in contesa. Ludovico d'Ungheria si schierò naturalmente dalla parte contraria a quella con cui si era schierata Napoli, come la Scozia

si rivolse a Clemente precisamente perché l'Inghilterra aveva aderito ad Urbano.

Senza l'aiuto francese molto probabilmente lo scisma sarebbe nato morto. Ma la Francia oramai si era troppo a lungo abituata a risentire i vantaggi dell'ospitalità data alla Curia romana perché non dovesse speculare su uno scisma nato precisamente dall'ormai inveterato contubernio tra Francia e Pontificato. Alla morte di Urbano, nell'ottobre del 1389, si offrí una eccellente opportunità per imporre un termine al disgraziatissimo scisma. Ma i cardinali italiani continuarono a mostrarsi riluttanti a sottomettersi al Papa avignonese e procedettero all'elezione papale di un altro napoletano, Pietro Tomacelli, che prese il nome di Bonifacio IX.

Cominciarono le reazioni alla incresciosissima situazione scismatica. L'Università di Parigi nel gennaio del 1394 cominciò col patrocinare l'idea di un'abdicazione concorde di entrambi i Papi rivali. La morte di Clemente sopravvenne al momento opportuno per dare possibilità di realizzazione a simile voto. Ma questa volta furono i cardinali francesi a non approfittare dell'opportunità e ad insistere nella scissione. Procedettero all'elezione di un nuovo Papa avignonese, che fu Pietro di Luna col nome di Benedetto XIII. Sebbene egli avesse promesso di dimettersi qualora fosse stato invitato unanimemente a ciò, fu invece il piú pertinace sostenitore della sua posizione scismatica.

Alla morte del Papa romano Bonifacio IX, nell'aprile del 1404, i cardinali italiani gli diedero per successore ancora un napoletano, Cosimo dei Migliorati, che prese il nome di Innocenzo VII. Non fu Papa che per un biennio. Il successore, Gregorio XII, riprese con maggiore ardore i negoziati per una concorde dimissione, che avrebbe ristabilito la lacerata pace ecclesiastica.

Queste rivalità personali, queste contese di partiti nazionali offuscanti cosí pericolosamente la dignità del magistero ecclesiastico e la normalità della disciplina sacramentale, diedero istintivamente adito alla visione di un intervento conciliare come unico mezzo di uscire dalla piú inverosimile delle insurrezioni che la comunità cristiana avesse mai attraversato. Ma la convocazione del Concilio universale in una condizione di cose tanto profondamente e vastamente turbata, avrebbe dovuto esser fatta da qualsiasi altra autorità che non fosse quella dei Papi contestati. E la deposizione di uno o di entrambi i Papi non avrebbe potuto essere logicamente decretata che per cause diverse da quella di eresia. Ora l'una e l'altra erano, dal punto di vista ecclesiastico, illegali. Ma d'altro canto il diritto ecclesiastico avrebbe mai potuto contemplare l'eventualità di un prolungato scisma nella sede stessa della unità ecclesiastica, il Papato? Il dovere di ristabilire l'unità ecclesiastica avrebbe dovuto spettare ai cardinali, ma proprio i cardinali erano divisi fra loro. I tentativi di riconciliazione furono sul principio tutti abortivi. L'Università di Parigi fu la piú attiva nel patrocinare e raccomandare la soluzione conciliare.

Una copiosa letteratura si venne formando per rivendicare al Concilio il diritto di deporre Papi rivelatisi di impedimento alla normale funzione della unitaria disciplina cattolica. Noi abbiamo cosí nel *De Congregando Concilio tempore Schismatis*, scritto nel 1380 da Corrado di Gelnhausen, il primo trattato teologico in materia. Secondo l'autore il Papa, dopo tutto, non è che in un significato secondario il Capo della Chiesa. Il Capo reale è Cristo, e poiché il Cristo è sempre nella Chiesa, la Chiesa non può essere mai acefala. L'unità è sempre conservata misticamente nella partecipazione sacramentale. Ad un anno di distanza Enrico di Langestein difendeva le medesime opinioni nel suo *Consilium Pacis*: anch'egli riguarda il Concilio ecumenico come la sola autorità infallibile, in quanto rappresenta tutta la Chiesa.

Gli scrittori posteriori seguono la medesima linea di pensiero e di argomentazione con leggere modificazioni. Tra questi le figure piú eminenti sono Pietro D'Ailly e Giovanni Gersone. Il primo afferma perentoriamente che la concreta unità della vita ecclesiastica è nel Cristo, che è il vero capo, e non nel Papa. La situazione eccezionale, secondo lui, esige la convocazione di un Concilio ecumenico, e il dovere di convocarlo ricade sui cardinali. Qualora essi manchino al loro còmpito, è tutta la comunità cristiana che deve prenderne il posto. Al cospetto di tale Concilio ecumenico i contendenti Papi dovranno rispondere delle loro azioni e dovranno obbedire se richiesti di dimettersi.

Gersone va piú in là e sostiene a spada tratta che cosí la legge divina come la legge naturale autorizzano lo sforzo di andare al di là del diritto canonico nei momenti di crisi. Succeduto nel 1395 a Pietro D'Ailly nel cancellierato dell'Università parigina, Gersone, in quest'ora di trambusto della vita ecclesiastica europea, è forse il personaggio piú significativo. Egli non è soltanto il polemista ardito e instancabile che spiega la sua opera indefessa per la riconquista della unità ecclesiastica, cosí minacciosamente dilacerata dal conflitto papale, ma è quegli che nell'ora della crisi del magistero esteriore avverte e intuisce piú da presso la gravità del problema religioso, che si nasconde nella contesa di due Papi rivali. Lutero lo annovererà fra i suoi «consolatori» insieme a San Bernardo e a Guglielmo di Parigi. Gersone infatti non è soltanto uno dei maestri in teologia consacratisi alla dilucidazione delle questioni che lo scisma ha posto sul tappeto, ma è lo spirito sensibile che nella crisi del magistero esteriore si chiude piú intimamente nel problema della grazia, della salvezza, nella giustificazione, in contatto diretto con Cristo e la sua opera salutifera. Fra i suoi scritti, due in particolare ci dànno la possibilità di cogliere sul vivo il formarsi di quello che sarà il principio cardinale dei movimenti riformatori del secolo XVI, il principio cioè della giustificazione per fede, quale si delinea già in questa esplosione di dissensi scismatici, che fanno sentire acutamente la caducità e la precarietà della ufficiale burocrazia curiale.

Questi due scritti sono: il *De Remediis Pusillanimitatis* e il *De Consolatione Theologiae*. Il primo è una fervida ed ingegnosa esortazione agli scrupolosi, dei quali vuole calmare le ansie e le «tentazioni», intese queste ultime nel senso di dubbi sulla possibilità della salvezza. Il secondo vuole offrire risposte, ispirate a serenità e a fiducia, ai quesiti che possono presentarsi agli ansiosi della loro predestinazione e della loro salvezza. Nell'uno e nell'altro la pedagogia mistica è improntata al piú ampio sentimento di longanimità e di larghezza. Si può dire che egli mira quasi esclusivamente a infondere un senso di imperturbabile tranquillità a quanti, nella pratica umanamente consentita del bene, riguardano alle incognite del loro destino spirituale.

«Le anime timide e timorate», prescrive Gersone, «debbono scrupolosamente guardarsi dall'eccessivo timore. Il timore infatti sgomenta e tiene in allarme. Ma se il timore sopravvenga nelle anime già trepidanti, le condurrà fatalmente al peccato. Anime di tal genere pertanto ricercheranno piuttosto fonti di consolazione e di dolcezza. Alcuni, solo a causa di una pusillanime ristrettezza di cuore, credono di versare nella disperazione, mentre non disperano affatto. Sono infatti presi da movimenti di disperazione a causa della loro pusillanimità, e tali movimenti scambiano per consenso. Ma comunque violenta sia la sensazione di tali movimenti, quand'anche siano per essere sommersi da tale tentazione, fino a che la ragione resiste e rifiuta il suo assenso, costoro non perdono la carità. Il fuoco acceso di giorno si suoi

coprire di notte con la cenere, da cui rimane affievolito, sí però che all'alba successiva qualche scintilla se ne rinvenga. È latente: ma sussiste, e dalla piú esile scintilla si può ripristinare un fuoco pari in ardore al precedente. Lo stesso vale della scintilla della carità: comunque essa appaia dissimulata dalla tentazione, se permane l'intenzione di aderire a Dio e si rifiuti il proprio consenso ad un qualsiasi peccato mortale, vivo sopravvive il fuoco della carità, che si risolleverà, dopo, altrettanto impetuoso che prima». Gersone continua poi raccomandando che di fronte alla canea incalzante delle tentazioni, sotto l'attacco serrato ed avvolgente di tutte le nostre potenze inferiori congiurate ai nostri danni, lo spirito assuma, imperterrito, l'atteggiamento della donna caparbia e linguacciuta, che il marito non riesce a ridurre al silenzio e che allo sforzo di lui per soffocarla, gli getta sdegnosamente in faccia, fino all'ultimo secondo, la parola della irrisione e del sarcasmo. Il redento da Cristo, pertanto, deve sfidare e vincere il turbine accecante delle tentazioni con la persistente saldezza della propria volontà. Comunque violenta si levi la minaccia e l'insidia delle forze inferiori che oscuramente fermentano in noi, l'incrollabile proposito di rimanere nella intenzione e nell'ideale della salvezza sarà sufficiente, secondo Gersone, a redimerei e a immunizzarci da ogni possibile contaminazione.

La valutabilità etica e religiosa di una azione non è in ragione di una sua assoluta rispondenza ad un canone e ad una graduatoria esteriori, bensí unicamente in ragione del consenso e della

acquiescenza razionali che noi deliberatamente vi portiamo. Gersone enuncia, in tutte lettere, con una impressionante crudezza, un audace aforisma: «Ascolta una parola di ancora piú ampia consolazione. Peccato veniale è, in genere, ogni peccato commesso senza deliberazione della ragione, qualunque esso materialmente sia, anche se sia l'odio o l'ira contro Dio o una orrenda bestemmia. In altri termini, il peccato è veniale quando l'atto è tale da non sopprimere la debita sudditanza dell'uomo a Dio, da non soffocare la sua amicizia e il suo amore, e da non lacerare il vincolo della sociale fraternità che lega al proprio prossimo. Non diversamente dai regimi secolari e politici, nei quali alcuni delitti sono puniti con la morte, altri no, sebbene tutti costituiscano delle infrazioni ai comandi e alle costituzioni legali: perché non tutti annullano la dovuta sudditanza al sovrano o la socievolezza col prossimo». L'etica mistica gersoniana effettua qui uno spostamento radicale delle valutazioni morali delle umane azioni. Purché si mantenga desta e solida l'intenzione di aderire a Dio, e non si infrangano i vincoli fraterni del singolo con la collettività, ogni peccato, anche se gravissimo, non è mai irrimediabilmente mortale. Si possono anche dare azioni radicalmente difformi dalle norme consuetudinarie dell'etica e dai principî teorici della moralità, e pure non imputabili e non nascenti da una responsabilità consapevole. Gersone non indietreggia dinanzi al riconoscimento della possibilità che la colpa erompa dalle attività infe-

riori del nostro essere composito, «in virtú di una sorpresa e indipendentemente da un consenso esplicito della ragione. Poiché un tal consenso non è simultaneo dei primi movimenti, e non può non susseguire ad una deliberazione o vera e propria o interpretativa. La quale deliberazione in alcuni ha un processo piú sollecito, in altri piú lento e tardo».

Ma Gersone si spinge piú innanzi nell'indagare il collegamento fra l'operare umano e la salvezza spirituale. Nel *De Consolatione Theologiae* egli affronta in pieno il problema della predestinazione. Come spiegare e giustificare il fatto che di su la massa peccatrice degli uomini alcuni sono chiamati, in virtú di un decreto eterno di predestinazione, alla beatitudine immortale, altri sono dannati all'eterno supplizio? Si dovrà forse considerare questa diversità nel giudizio di Dio «quasi che Egli faccia distinzione di persone, alcuni salvando, altri condannando»? Si dovrà parlare empiamente di «una tal quale sua crudeltà raffinata, indegna assolutamente della sua somma bontà»? Gersone, pur dichiarando insolubile la questione, dati i limiti circoscritti ed esigui delle nostre capacità speculative, ha fede nella volontà assoluta e insospettabile degli eterni decreti di Dio. Ma, soprattutto, premunisce dal riporre esagerata fiducia nelle opere dell'uomo, quando si vogliano definire i rapporti fra Dio e la creatura finita. Perché tali opere sono funzionalmente insufficienti e non possono mai pretendere di strappar qualcosa alla prodigiosa ed ineffabile gratuità del dono celeste. «Non è da fare appello ai meriti

o alle opere di coloro che Dio dalla eternità ha predestinato: ché se la loro salvezza sia in funzione delle opere, non sarà piú in funzione della grazia». L'anima che si uniforma veramente ai dettami eccelsi della umanità cristiana si ritrae sempre dalla fiducia presuntuosa in se stessa, per collocare invece unicamente in Dio le energie della sua riposante speranza. «Il vero umile, quanto piú fievole speranza ha in sé, quanto piú circoscritta fiducia nutre nel soccorso straniero, quanto meno si preoccupa di costituire un'effimera giustizia propria, tanto piú fortemente concepisce speranza e fiducia in Dio e tanto piú si costituisce tributario della giustizia di Dio».

Cosí, per un abbinamento a prima vista strano, ma non difforme dalla dialettica consueta del progredire cristiano nella storia e profondamente ricco di significato normativa, mentre la crisi dell'autorità pontificale squassava piú rovinosamente l'organismo unitario della società visibile ecclesiastica, piú vigorosamente si spingeva l'esperienza credente verso la Chiesa invisibile e il mistero intimo della salvezza. E poiché tutto è indissolubilmente legato nell'evoluzione cristiana attraverso i secoli, la scandalosa lacerazione dell'unità cristiana sotto la pressione delle divergenze politiche e nazionali portava di rimbalzo a interiorizzare individualmente il mistero della salvezza, scindendolo da quell'apporto della solidarietà carismatica collettiva, che è l'unico elemento della visibilità del corpo mistico di Cristo nella sua traiettoria nel tempo.

Lo scisma d'Occidente, risultato ineluttabile dell'affievolirsi della consapevolezza dei grandi valori cristiani che avevano retto la società medioevale cristiana, poteva essere provvisoriamente sanato, ma le ragioni che lo avevano provocato e che avevano fruttificato in direzioni impensate, avrebbero continuato a pesare sinistramente sul decorso del cristianesimo.

Fu necessario proteggere militarmente i cardinali e i dignitari ecclesiastici convocati per l'apertura del Concilio a Pisa il 25 marzo 1409. I due Papi rivali furono invitati a presentarsi anch'essi, e poiché non obbedirono all'intimazione furono dichiarati contumaci e deposti. Al loro posto fu nominato il vecchio Pietro Filarghi, nativo di Creta e già membro dell'Università di Oxford. Prese il nome di Alessandro V. Ma la morte lo incolse a meno di un anno dalla elezione, che del resto non aveva fatto altro che aggiungere un Papa ai due preesistenti. Ebbe ad ogni modo un successore, che fu Baldassarre Cossa, il terribile Giovanni XXIII, il cui prestigio fu unicamente raccomandato al sostegno di Sigismondo re dei Romani.

È sotto la designazione di questi che Costanza fu scelta per sede del nuovo Concilio, convocato da Giovanni XXIII con Bolla emanata il 1° novembre 1414. Per l'ultima volta il cristianesimo latino unito era, cosí, convocato per la risoluzione della questione disciplinare, come anche per l'esame delle varie teologie autonomistiche serpeggianti nell'organismo cristiano europeo, e per provvedere alla riforma dei costumi ecclesiastici. Già

un sinodo romano del 1413 aveva condannato le opere di Wycliff. piú tardi, né il sinodo di Basilea né il sinodo di Firenze sarebbero stati riconosciuti da tutto l'Occidente. E il Concilio di Trento sarebbe stato tenuto quando già l'unità cristiana europea era stata spezzata. Ora Costanza segnava in qualche modo l'ultima epifania dell'unità della società uscita dal Vangelo. Vi parteciparono 29 cardinali, circa 200 prelati, un centinaio di abbati, 200 preti.

Giovanni XXIII non mancò d'intervenire e ricevette accoglienze serene, sebbene apparisse ben chiaro che l'assemblea non nutriva alcuna intenzione di riconoscerlo come legittimo Papa. L'interesse precipuo di Sigismondo era quello che fosse solennemente condannato Giovanni Huss, e quel partito religioso autonomo boemo di cui egli era il corifeo. Nella sua quarta sessione il Concilio proclamava la superiorità del Concilio ecumenico al Papa. Sotto la pressione di Sigismondo, procedeva alla degradazione e alla condanna di Giovanni Huss nella seduta del 6 luglio 1415, condanna alla quale doveva seguire, ad un anno di distanza, quella di Girolamo da Praga.

Molto parsimonioso nella introduzione delle vagheggiate riforme, il Concilio di Costanza riusciva però a vedere chiuso lo scisma. All'abdicazione di Gregorio XII e alla deposizione di Giovanni XXIII seguiva la deposizione di Benedetto XIII. Si procedette quindi, dopo avere stabilito con un effimero decreto

che Concili generali sarebbero tenuti a periodi regolari, alla convocazione del Conclave che avrebbe dovuto nominare il nuovo Papa. E poiché la costituzione del Sacro Collegio cardinalizio era delle piú anormali, facendone parte cardinali eletti dai vari Pontefici in lotta tra loro, si decise che il Conclave, questa volta, non fosse costituito soltanto da cardinali, ma anche da un numero di trenta membri, scelti, sei per ciascuna, dalle cinque nazioni rappresentante al Concilio.

Con questa procedura inusitata il Conclave, l'11 novembre 1417, innalzava al Pontificato il cardinale Oddone Colonna che prese il nome di Martino V. Quella famiglia Colonna che Bonifacio VIII, ultimo rivendicatore della concezione medioevale del Papato, aveva cosí crudamente perseguitato e disperso, dava a Roma il restauratore del Papato, all'indomani della luttuosa crisi scismatica. Non fu grande riformatore di costumi: fu piuttosto restauratore della Roma in rovina. Il troppo lusinghiero epitaffio lateranense l'avrebbe esaltato all'ora della sua morte, nel 1431, «*temporum suorum felicitas*». In realtà, dopo la uraganica bufera della cattività e dello scisma, il suo Pontificato non faceva che inaugurare un periodo di bonaccia temporanea, attraverso il quale avrebbero oscuramente fermentato quei germi di dissolvimento che il precedente periodo aveva apprestato e che, ad un secolo di distanza, avrebbero definitivamente portato all'espressione clamorosa quel che già era stato consumato nell'intimo della coscienza cristiana europea: il rinnegamento pratico dei principi su

cui il cristianesimo si era retto nella età della sua originale creazione, il Medioevo.

XX
IL PAPATO POLITICO
E IL NEOPAGANESIMO

Se il destino di tutte le istituzioni, come quello di ogni organismo vivente, ha sempre qualche cosa di drammatico, nessuna istituzione al mondo però rivela tanta drammaticità quanta il fatto cristiano nella storia. Non potrebbe essere diversamente. Il cristianesimo in genere, e il cattolicesimo in particolare, sono stati definiti una mirabile e paradossale *complexio oppositorum*. Complesso di antitesi il cristianesimo non solamente per il suo appello alle forze piú contrastanti dell'essere, per una trasfigurazione dell'essere umano nell'essere divino: non solamente per l'antitesi tra disciplina e autorità, che si è portato costantemente nel proprio grembo; ma soprattutto per i motivi irriducibilmente in contrasto e per le forze costantemente rivali che ne hanno retto e alimentato la evoluzione.

Era stato bandito nel mondo come religione di minoranza, ma in pari tempo come religione chiamata all'universale proselitismo e all'ecumenico apostolato. Era apparso nel mondo mediterraneo nel momento in cui l'unità delle sue rive si effettuava sotto la disciplina di Roma, ma si portava in cuore aspirazioni e visioni apocalittiche in contrasto aperto e confessato con le concezioni tradizionali della latinità, circoscritte e pedestri, se si

vuole, ma tutte ugualmente intrise di sacralità. Aveva alle proprie spalle una mirabile evoluzione culturale a cui non sarebbe stato possibile non fare appello, qualora, affievolitosi e perduto il senso fascinoso del Regno di Dio e dei suoi valori, si fosse voluto dare consistenza concreta, pratica, sistematica e duratura alle esigenze della pedagogia collettiva e alla formazione della spiritualità associata. Noi sogliamo chiamare Rinascimento umanistico quello che fra il Trecento e il Quattrocento riporta in auge i testi della classicità. Ma il patrimonio culturale della classicità non era stato mai estraneo alle preoccupazioni ideali della società cristiana. San Girolamo non era stato uno squisito classicista ai suoi tempi, e il suo contemporaneo Sant'Ambrogio non aveva chiesto al *De Officiis* di Cicerone la trama del suo manuale pedagogico cristiano?

La verità è che dissociare il cristianesimo dalla cultura greco-romana è un andazzo delle nostre consuetudini scolastiche e del nostro bisogno istintivo di catalogazioni schematiche e di ripartizioni cronologiche. Noi dobbiamo piuttosto proporci il quesito perché mai ad un certo punto la cultura classica, che in sostanza non è stata mai assente dall'elaborazione progressiva del pensiero cristiano, diviene un elemento non governato e non corretto da quell'afflato cristiano, che aveva dato alle conoscenze umanistiche di un Girolamo, di un Ambrogio, di un Agostino, di un Gregorio di Nissa, di un Crisostomo, quell'anima mistica e

quella virtú carismatica che avevano caratterizzato i secoli aurei della letteratura patristica.

Martino V entrava a Roma trionfante alla fine di settembre del 1420. Il Papato aveva riportato a Costanza una grande vittoria. Chiuso per il momento felicemente lo scisma, debellate le forti velleità conciliari, il Pontificato avrebbe potuto riprendere in pieno il programma della riforma e della resurrezione cattolica. Ma nel momento di esplicarsi e di tradursi in realtà, le idealità riformatrici sembravano colpite in pieno da una radicale incapacità di attuazione e da una letale paralisi. Invece di predicatori di rinnovamento religioso, di un rinnovamento religioso che potesse apparire come un pratico surrogato di quell'età dello Spirito che Gioacchino da Fiore aveva sognato, noi troviamo ben presto, al fianco di Martino V, letterati per i quali effettivamente la cultura erudita e la preziosità letteraria sembrano rivestire maggior pregio che la disadorna pedagogia delle beatitudini evangeliche. Già dal dicembre 1418 Martino V ripristinava Antonio Loschi nella carica di abbreviatore. E il Loschi lo seguiva a Roma nel 1422, rimanendovi fino alla fine del Pontificato e riprendendo poi le sue mansioni sotto Eugenio IV. Con lui noi troviamo, nell'ufficio di segretario apostolico alla corte di Martino V, Poggio Bracciolini, il libertino spensierato e giocondo, che possiede senza dubbio fra tutti gli umanisti del secolo XV incipiente genuine attitudini di artista.

Ma perché mai questo umanesimo della nostra Rinascita è incapace di elaborare saldamente la propria cultura in un organico sistema di apologetica cristiana? Noi affrontiamo cosí uno dei problemi piú seducenti e piú ardui che la storia del cristianesimo all'uscita dal Medioevo presenti.

Abbiamo già ampiamente considerato il significato della profezia gioachimita al tramonto del Medioevo. E abbiamo potuto vedere come essa, e soltanto essa, abbia rappresentato un grandioso tentativo di riforma, a norma dello spirito apocalittico che è stato sempre, nell'evoluzione del fatto cristiano, l'elemento *fascinans* e innovatore per eccellenza. Dobbiamo ora considerare in che modo, combattuto dalla Curia e soltanto in linea subordinata dalle autorità politiche, difformemente da quel che era capitato al cristianesimo primitivo, il bando gioachimita si sia progressivamente cristallizzato in movimenti filosofico-culturali presieduti da una dialettica intima sorprendentemente analoga a quella che aveva presieduto al raffreddarsi dell'escatologia cristiana primitiva e al suo rarefarsi in termini di speculazione teologico-razionale.

Noi cogliamo anche qui sul vivo la legge costante che regge lo sviluppo della religiosità mediterranea. Ogni no-stra grande reviviscenza religiosa è stata sempre come una fiammante eruzione vulcanica e come un vasto terremoto sussultorio. Ma la materia incandescente tende spontaneamente a raffreddarsi e a solidificarsi, e ai vasti terremoti succede sempre un periodo di

assestamento. Il procedere della filosofia segna appunto un ciclo di assestamento e la sua dialettica è quindi immutabile. Lo constatammo alle origini del cristianesimo: lo possiamo constatare nel divenire della filosofia nel Rinascimento.

Lo gnosticismo del secondo secolo aveva, come abbiamo visto nel primo volume, rappresentato la prima crisi concettuale del cristianesimo. Alla visuale della palingenesi collettiva aveva sostituito la ricerca di una salvezza individuale, effettuata mercè l'assimilazione di una conoscenza misterica ed iniziatica. Concepí cosí un mondo trascendente di pienezza divina, il pleroma, una specie di «*complicatio inexplicata*», per usare una frase del Cusano, in cui sovrano era il Padre inconoscibile delle coppie eoniche. Il mondo finito appariva allo gnosticismo sorto dalla caduta di Sofia. Il Cristo era, nella gnosi, la ricapitolazione del mondo pleromatico, una specie di «assoluto contratto». E la elezione e la salvezza erano nella gnosi il risultato infallibile di una predestinazione conoscitiva alla reintegrazione nelle realtà trascendenti del mondo pleromatico.

Anche il nostro Rinascimento ha le sue grandi figure di gnostici, e al primo posto fra essi. va collocato il cardinale Niccolò Cusano, sulla cui adolescenza devono aver pesato le controversie ecclesiastiche chiusesi a Costanza. C'è qualcosa di abissalmente profondo nei suoi scritti, ma non è ardito evocare, per comprenderli, le figure di Valentino e di Basilide.

Egli è un avversario dichiarato della dialettica aristotelica, tutta basata sul principio di non contraddizione. Egli afferma esplicitamente nella sua Apologia della *Dotta Ignoranza* che il primo passo verso la teologia mistica è il riconoscimento della coincidenza dei contrari. La dotta ignoranza per lui è molto piú che una professione di umiltà e un riconoscimento della radicale insipienza umana. È la proclamazione che solo nelle tenebre è la luce, e che noi siamo condannati al destino dei pipistrelli, quello di farci accecare definitivamente dalla visione solare di Dio. San Tommaso aveva fatto della nozione di analogia il mezzo termine per salvare la conoscenza teoretica di Dio dalla insidia pericolosissima di un antropomorfismo irriverente o di una blasfema divinizzazione dell'uomo. Niccolò Cusano nega qualsiasi possibilità di comunicazione, anche analogica, fra il finito e l'infinito. Nega quindi qualsiasi reale conoscenza di Dio, che è per lui il Padre inconoscibile e il Sepolto nel silenzio, come l'Iddio della iniziale gnosi cristiana. Nel grembo di Dio è il semenzaio delle contraddizioni perché, se egli è il massimo, è anche il minimo, perché anche il minimo è un superlativo, e la complicazione infinita di Dio è l'intreccio sublime delle antitesi. Questo assoluto che tutto comprende è in un processo permanente di esplicazione. Il mondo è un assoluto contratto e in questo mondo Cristo è, come l'*anthropos* pleromatico degli gnostici, al centro dell'universale sussistente. Non c'è che un mezzo per il disvelamento del divino pleromatico in noi; per parlare di Dio e per nominare

Dio senza violare quelle tenebre abissali in cui è la piena luce: ed è di sentire che «ogni creatura non è altro che un'infinità finita e un Dio creato», Aristotele e San Tommaso avevano avvertito il formicolio del movimento cosmico, e sulla base di questa catena di movimenti avevano innalzato l'edificio orizzontale del mondo nella sua lapidea, meccanica, matematica trascrizione. La visione del Cusano è invece una visione nella direttiva verticale. Il movimento non è che il riposo, ordinato a serie e a strati. Dio è quei che tutti gli strati riassorbe nel mistero del suo silenzio, perché tutto è in Lui e Lui è nel tutto. «Togli Dio dalla creatura ed hai il nulla. Togli la sostanza dal composto ed ogni accidente scompare e nulla rimane... La natura non è che lo spirito di Dio avvivante l'universo, diffuso e contratto in tutte le sue parti... Dio ha adoperato geometria ed aritmetica, musica ed astronomia per originare il mondo, e noi facciamo ricorso alle medesime arti quando indaghiamo le proporzioni delle cose, i rapporti degli elementi, la musica dei movimenti».

Quale il rapporto tra la fede e la conoscenza? Gli gnostici avevano negato qualsiasi distinzione fra esse. La gnosi è l'espressione e insieme lo strumento della salvezza predestinata. E il Cusano proclama: «La fede racchiude in sé ogni intelligibile e l'intellezione non è che l'esplicazione della fede... Per questo noi siamo salvati unicamente dalla fede e nel Cristo è la ricapitolazione dell'universo e dell'umanità». C'è una formula del Cusano che pare uscita dalla penna di Lutero, ed è questa: «La nostra

giustificazione non nasce da noi, ma unicamente dal Cristo. Non c'è che un'umanità del Cristo, ed è quella che si ritrova in tutti gli uomini, e non c'è che uno spirito del Cristo, ed è quello che vive in tutti gli spiriti. *Unus Christus ex omnibus*».

Niccolò Cusano confessa nella lettera dedicatoria con cui accompagna il *De Docta Ignorantia* al cardinale Giuliano Cesarini, suo maestro di Padova, di avere scoperto il principio luminoso della dottrina che è nella professione della ignoranza, nel suo viaggio di ritorno dalla Grecia, quando ci si avviava al Concilio di Firenze per la riunione delle due Chiese, la orientale e la occidentale. Momento culminante non solamente nella storia spirituale del secolo decimoquinto, ma di tutta la storia moderna, quel Concilio di Firenze del 1439 che vide raccolti rappresentanti della Chiesa greca e della Chiesa latina per una riconciliazione che purtroppo si rivelò effimera e superficiale e che in pari tempo venne a consacrare in maniera ufficiale, al cospetto del mondo, la vittoria del Pontificato romano sulle estreme velleità delle tendenze conciliari!

Come si era arrivati a quel sinodo?

Nel momento di sciogliersi, il sinodo di Costanza aveva decretato che nel prossimo settennio un altro Concilio sarebbe stato convocato. Pur non nutrendo alcuna simpatia per tale eventualità, Martino V si era sentito astretto a convocare il sinodo a Pavia per la fine del 1423. Ma l'assemblea risultò talmente mingherlina di partecipanti che, dopo averne trasferito la sede, causa

la dilagante peste, a Siena, il Pontefice poté impunemente discioglierlo, fissando però una nuova convocazione a Basilea. Dovettero passare altri sette anni prima che il nuovo Concilio potesse radunarsi. E quando questo si iniziò il 4 marzo 1431, Martino V era morto da quindici giorni, dopo aver nominato il cardinale Cesarini a presiederne le adunanze.

Gli succedeva Eugenio IV. Anche lui fu straordinariamente freddo nell'interessarsi alle sorti del Concilio, il quale si inaugurava cosí in una temperie di sorda indifferenza, tanto sembravano ancora tese le relazioni fra la suprema autorità pontificale e il collegio cardinalizio. I lavori si svolsero ad ogni modo con una certa intensità. Abolito il vecchio sistema di votazioni per nazioni, furono costituiti comitati (*deputationes*), ciascuno dei quali avrebbe dovuto trattare dei seguenti argomenti: restaurazione della pace nella Cristianità; materie di fede e di dottrina; riforma della Chiesa; affari generali.

La situazione agitata, che si era determinata in Boemia in séguito alle condanne di Giovanni Huss e di Girolamo da Praga, fece sentire le sue ripercussioni a Basilea. Il Cesarini, conoscitore perfetto della travagliata situazione boema, era stato d'avviso che i rappresentanti cechi fossero invitati al Concilio. Roma ne fu allarmata, e nel dicembre Eugenio IV emanava una Bolla sciogliendo il sinodo basileese e convocandone un altro a Bologna per l'estate del 1433. Il sinodo resistette alla sentenza papale. Si

stava per ricadere nello scisma tanto deprecato nei decenni precedenti, e questa volta fu il Papa che dovette capitolare. Constatando l'unanime avversione dell'opinione pubblica, ritornava sulla sua precedente decisione e riconosceva, con una nuova Bolla, la legalità dell'adunanza e la validità dei decreti emanati. Anche ai Boemi furono date soddisfazioni. Furono loro concesse la libertà di predicazione, la comunione sotto le due specie, la non interferenza del clero in argomenti laici, la sottomissione del clero al diritto penale del paese. Erano notevoli successi per il Concilio e sembrava che dovessero pesare sulla ulteriore posizione della dottrina papale nella Cristianità. Era un'illusione. In realtà, già da Costanza il Pontificato era uscito vincitore e a Basilea non si trattò che di battere il passo. Stranissimo osservare che l'aiuto della Curia romana accentratrice venne proprio da quella Chiesa greca che altra volta aveva inferto al primato romano la piú grave delle lacerazioni.

Preoccupati dell'avanzata turca, i gruppi cristiani del Levante moltiplicarono le loro invocazioni sia al Papa che al Concilio. Finivano cosí col servire di arma di combattimento nel conflitto tra il partito del Concilio e il partito strettamente papale. Bisogna riconoscere che Eugenio IV agí con accortezza e con decisione. Poiché il sinodo gli si levava contro di nuovo cercando di arrogarsi la parte preponderante nel piano della riconciliazione con la Chiesa greca, Eugenio rompeva gli indugi e il 18 settembre

1437 scioglieva nuovamente, questa volta definitivamente, il sinodo basileese, convocandone un altro a Ferrara per il gennaio del 1438. E il Concilio si adunava regolarmente alla data fissata, sotto la presidenza personale del Papa. Doveva essere trasferito un anno dopo a Firenze a causa della peste dilagante. I rappresentanti greci vi parteciparono discutendo per lungo e per largo i vecchi punti di dissenso fra Roma e Bisanzio: la clausola del *filioque* nel simbolo, l'uso del pane fermentato, il primato papale.

Il 6 luglio 1439 fu sottoscritta una formula di unione che si rivelò in pratica destituita di qualsiasi concreta efficienza. Dal punto di vista però formale e coreografico dovette essere un gran giorno quel 6 luglio in cui nella chiesa di Santa Maria del Fiore, alla presenza di un Papa come Eugenio IV e di un imperatore greco come Giovanni Paleologo, si consacrava con una solenne cerimonia pubblica il trionfo del movimento ecumenico del tempo! Lo splendore della festa fu inaudito. Dovette superare quello delle cerimonie celebrate solo tre anni prima, quando Eugenio IV aveva consacrato in Santa Maria del Fiore la cupola meravigliosa. Vale la pena di evocare le circostanze ambientali e periferiche di quell'avvenimento perché, lo ripetiamo, quel sinodo sembra fosse stato veramente destinato a consacrare una data saliente nello sviluppo della spiritualità europea moderna. L'evento avvicinava infatti le figure piú eterogenee della cultura del Rinascimento, cosí occidentale come orientale.

Possiamo immaginare come i sentimenti dell'adunanza fossero contrastanti. Che cosa doveva pensare, ad esempio, di quella riconciliazione, ispirata unicamente da preoccupazioni di politica internazionale, come era per esempio per l'imperatore di Costantinopoli la minaccia incombente dei Turchi, Gemisto Pletone, avversario irreconciliabile del cristianesimo e sognatore di una reviviscenza sincretistica? Piú di un venticinquennio prima, quando sotto il nobile, pacifico Maometto I, i Turchi avevano segnato un trattato di pace con l'imperatore Emanuele e, cessato quindi l'incubo del pericolo esterno, era sembrato giunto il momento opportuno per una riforma capitale all'interno dell'Impero d'Oriente, Gemisto aveva indirizzato all'imperatore una orazione altisonante, in cui, oltre ad alcuni suggerimenti di tecnica militare difensiva, aveva dato il consiglio di ricostituire l'unità spirituale del popolo, abolendo la professione cristiana, e ritornando all'antica religione ellenica, a cui la Grecia di Platone aveva dovuto la sua impareggiabile grandezza. E pochi anni piú tardi Gemisto, con la sua opera capitale intitolata *Leggi*, era tornato alla carica, mostrando come ad una organica ed integrale riforma della struttura giuridica e sociale dell'Impero non avrebbe dovuto mancare una trasformazione completa della mentalità religiosa e delle tradizioni sacre. La riconciliazione ecclesiastica di Firenze non doveva apparire decisione propizia allo spirito del vecchio mistico platonizzante. Ed egli infatti, nelle di-

scussioni che avevano preceduto la solenne cerimonia ecclesiastica, l'aveva osteggiata con tutte le sue forze. E i rappresentanti dell'ortodossia romana avevano dovuto far ricorso a tutte le loro risorse ideali, per rintuzzare gli attacchi agguerriti del platonico bizantino.

Ad ogni modo, l'unione era stata conclusa. Finita la messa secondo il cerimoniale stabilito, il cardinale Giuliano Cesarini, tra il silenzio solenne dei convenuti, lesse ad alta voce la redazione latina del decreto di unione. Dopo, il Bessarione lesse la redazione greca. A lettura finita, i due prelati si abbracciarono e il loro abbraccio parve il simbolo della grande riconciliazione tra le due parti contendenti della Cristianità. Dopo uno scisma di quasi sei secoli, le due grandi comunioni cristiane, l'orientale e la occidentale, si affratellavano di nuovo. Come doveva essere intensa la commozione del pubblico convenuto! Quel giorno, tra il popolo che si assiepava per assistere allo spiegamento del corteo inconsueto, non ci sarà stato quel medico Diotifeci di Figline, padre di Marsilio, che avrebbe preso come altro nome il diminutivo di suo padre, Ficino, e non avrà egli condotto anche ad assistere allo straordinario spettacolo il bambinetto, che doveva avere allora appena sei anni? Se sí, possiamo pur pensare che di quell'avvenimento straordinario dovette restare nel suo spirito e nella sua fantasia un ricordo indelebile. Il fantasma di quella pomposa riconciliazione della cultura occidentale e di quella

orientale si doveva trasformare nello spirito del prodigioso giovane in una trasfigurazione mistica della tradizionale cultura cristiana. La Firenze che aveva ospitato i rappresentanti piú insigni della spiritualità religiosa del tempo, non stava per diventare, con i Medici mecenati e opulenti, l'Alessandria del Rinascimento italiano? E in questa nuova Alessandria la gnosi contemplativa del cardinale Cusano non era destinata a divenire la gnosi apologetica del nuovo Clemente e del nuovo Origene?

Aveva scritto il Cusano nel suo *De ludo globi*: «L'anima razionale è una forza che implica in sé tutte le possibilità nazionali. Implica cioè e la sintesi nazionale della moltitudine e la sintesi nazionale della grandezza. Implica la sintesi nazionale dell'uno e del punto. Poiché senza moltitudine e senza grandezza nessun discernimento e nessuna analisi sono possibili. Implica la sintesi nazionale dei movimenti, che è la quiete e il riposo, poiché null'altro c'è al fondo del movimento che il riposo. Movimento infatti è passaggio da riposo a riposo. Implica la sintesi nazionale del tempo, che è tutto nel presente e nell'ora. Poiché nulla si ritrova nel tempo se non l'adesso. Si dica il medesimo di tutte le sintesi nazionali di cui l' anima razionale è la quintessenza incomposita. La forza sublimissima dell'anima razionale implica nella sua semplicità l'infinita sintesi, senza cui è impossibile il lucido discernimento. Per cui, per discernere e individuare la moltitudine, si assimila all'unità, vale a dire alla sintesi complicata del numero, e trae fuori da sé il numero nazionale della moltitudine:

allo stesso modo si assimila al punto per trarre da sé le linee nazionali che sono le superfici e i corpi. Si assimila al riposo, per riconoscere il movimento. Essa è veramente la sintesi delle sintesi».

Questa visione della potenza infinita dello spirito conoscente e cogitante, che realizza in sé a suo modo il mistero dell'Iddio non contratto, fa del Cusano un meraviglioso precursore gnostico dell'idealismo. «Sol che questa infinita potenza dello spirito conoscente si riconosca proveniente dall'Ottimo, sarà in grado di conoscere sé ottimamente. Ché tutto che esiste riposa nella sua natura specifica come realtà ottima dell'Ottimo. Qualunque dato naturale pertanto nell'essere è ottimo, emanato e proveniente dalla onnipotenza infinita».

Ci sono elementi divini nell'uomo e nell'umanità, e il mondo della conoscenza è un riflesso divino del superiore mondo pleromatico. Una medesima virtú fatta di conoscenza e di riposo circola attraverso l'universo e attraverso l'umanità. «L'unità dell'umanità esistendo umanamente contratta e rappresa, appare tutto comprendere a norma di questa stessa realtà di contrazione. La sua virtú unitiva attinge tutte le cose intorno a sé e nulla può sottrarsi alla sua potenza. Dio è l'uomo, ma non assolutamente parlando, perché uomo: è un Dio umano. E mondo è l'uomo e tutto è l'uomo, ma non in maniera contratta, perché uomo: l'uomo è un *microcosmos* o mondo umano. Il dominio, pertanto, dell'umanità, avvolge con la sua potenza umanale Dio e

l'universo mondo. Può l'uomo dunque essere un Dio umano, un Dio umanamente, può essere un angelo umano, una bestia umana, un leone o un orso umano o qualunque altra cosa consimile. Poiché tutte le cose sussistono a lor modo nell'ambito dell'umanità. Nell'umanità pertanto tutte le cose si sono esplicate umanamente, come nell'universo si sono esplicate universalmente. E l'umanità è una unità, perché è una infinità umanamente contratta. E alla creazione dell'umanità non è prefisso altro fine che l'umanità stessa. Non esce di sé mentre crea, ma esplicando da sé la sua virtú, a se stesso ritorna, né nulla di nuovo fa, ma tutto esplicando, crea, e avverte già esistente in se stesso». In questa forma solenne di monismo ciclico idealistico il Cusano aveva chiuso la sua fede e la sua filosofia. Il Cristo per lui è il simbolo della contrazione finita di Dio e la Chiesa è il simbolo del simbolo. Subordinata pertanto al Cristo, non può arrogarsene i poteri, non può esaurirne il mistero. E in ogni fedele cristiforme è in una forma contratta il mistero infinito della vita, del bene e della salvezza. Che cosa mancava a questo misticismo gnostico per divenire una filosofia idealistica scolastica? Non mancava che calcare piú la mano sul problema della conoscenza, sul problema dell'essere, sul problema dell'uno.

Ed ecco il còmpito dell'accademia platonica fiorentina.

Due date segnano egregiamente i momenti salienti nello sviluppo della filosofia religiosa del Rinascimento. L'andata da Padova a Firenze di Pico della Mirandola, tra la fine del 1483 e gli

inizi del 1484. E l'andata di Galileo Galilei a Padova, al declinare dell'autunno del 1592. Aristotele che va a Platone prima, Platone che va ad Aristotele dopo. È la scienza dell'uomo, la forma piú alta della filosofia e della cultura, che si trasforma e diviene la grande scienza della natura.

Aveva scritto Giannozzo Manetti fin dal 1452 nel suo *De Dignitate et Excellentia Hominis*: «Sono nostre, sono cioè cose umane, perché fatte dall'uomo, tutte le cose che noi vediamo e le case e i castelli e le città e tutti gli infiniti edifizi disseminati sulla superficie della terra. Nostre sono le pitture, nostre le arti, nostra la scienza, nostra la sapienza. Nostre sono tutte le scoperte e nostri sono tutti i generi delle lingue e delle varie lettere. Piú ne consideriamo la virtú e il magistero, e tanto piú siamo costretti a trasalire di ammirazione e di stupore». La grande rinascita artistica era cominciata con la riforma cistercense, con la predicazione di Gioacchino da Fiore, col movimento francescano. Nel giro rapidissimo di pochi decenni, San Bernardo aveva veduto i cenobi della sua riforma disseminati da un capo all'altro dell'Europa, dalle rive della Norvegia alla Sicilia, e con la disseminazione della riforma cistercense l'arte gotica aveva fatto balzare su dal territorio europeo le forme piú elette dell'architettura sacra. Aveva voluto essere un'arte austera e priva di simboli iconografici. La escatologia gioachimita e la mistica francescana avevano ispirato l'arte di Giotto e tutta la successiva arte toscana. Quando Gian-

nozzo Manetti spiegava il suo ammirato encomio delle possibilità umane, la sua Firenze era già tutta un superbo museo. Le figure di Masolino e di Masaccio rilucevano là nella chiesa del Carmine.

Ma che cosa significava quella potenza creatrice dell'uomo e quali ne erano la fonte prima e la garanzia continuativa? La riflessione dell'accademia platonica è tutta concentrata nell'analisi di questa ineffabile capacità creatrice dello spirito e della delimitazione dei suoi rapporti con Dio. Problema non diverso era quello che nell'Alessandria del terzo secolo incipiente si era imposto all'attenzione di Clemente e di Origene. Di questo mistero, che è l'esercizio della conoscenza nell'uomo, Marsilio Ficino si costituisce ierofante, e il suo sacerdozio cristiano è un vero sacerdozio misterico. Possiamo ben credere che quando egli, come prete cattolico, celebrava la messa, pensasse di compiere né piú né meno che un rito orfico. Non diversamente Clemente Alessandrino aveva ai suoi tempi celebrato Cristo *Logos*, dettando inni a modo delle tradizioni poetiche dell'Orfismo.

Si illudeva Marsilio Ficino di riprodurre Agostino, ma l'Agostino dell'Accademia platonica fiorentina è l'Agostino di Cassiciaco, l'Agostino iniziato alla conoscenza di Plotino dall'anonimo amico milanese, cui si accenna vagamente nelle *Confessioni*. L'Agostino che aveva dato una teologia e una filosofia della storia al Medioevo era, invece, l'Agostino della polemica antipelagiana e del *De Civitate Dei*. Con il rinato dualismo Agostino si era

costituito dottore della grazia. Attenendosi unicamente all'Agostino dei *Dialoghi* e delle opere antimanichee, Marsilio Ficino registrava l'atto di morte del cristianesimo costruttivo del Medioevo. In realtà il sincretismo filosofico è la caratteristica dell'insegnamento ficiniano. «Ermete, il massimo filosofo, sacerdote e re dell'antico Egitto», sono sue parole, «condivise appieno l'insegnamento di Mosè e fece sua in ciò la sapienza ebraica. Platone era cosí penetrato di lui che può essere designato come un Mosè che parli greco. Zoroastro, considerato da molti come maestro della teurgia, della Cabbala e della magìa, non aveva altro di mira che conoscere ed adorare Dio... Numenio, Ammonio, Plotino, Amelio, Giamblico, Proclo, avendo tutti letto il Vangelo di Giovanni e oltre questo i libri di Dionigi l'Areopagita, ne presero cose arieggianti il mistero della Trinità e ne derivarono nomi e ordini di angeli, come cose perfettamente coerenti all'insegnamento di Platone, discepolo di Mosè, per cui Aurelio Agostino, già altra volta platonico e argomentante in cuor suo di una possibile confessione cristiana, avendo trovato tutto ciò nei libri platonici e avendo constatato come le sacre realtà cristiane avevano trovato suffragio nelle imitazioni di costoro, rese grazie a Dio e apparve pronto ad accogliere la verità cristiana... Non è senza decreto della Divina Provvidenza, la quale ha voluto tutto chiamare a sé a norma del genio di ciascuno, che si è verificato che una certa pia filosofia nascesse prima presso i Persiani e gli Egi-

ziani, si nutricasse presso i Traci per opera di Orfeo, raggiungesse la sua adolescenza presso i Greci e gli Italici sotto Pitagora, per giungere con Platone alla sua piú alta manifestazione».

Cosí agli occhi di Marsilio Ficino una linea ininterrotta corre dalle prime manifestazioni della scienza sacra presso i Persiani per giungere con Platone alla piú alta forma di sé. Il cristianesimo agostiniano, il cristianesimo dei primi anni della cosiddetta conversione dell'ipponese, è per Marsilio Ficino l'unica interpretazione del Vangelo. Egli pretende di battere le vestigia del grande africano. E batte solo le vestigia di un breve periodo della sua vita, unicamente per porre sotto la tutela della salvaguardia agostiniana il suo puro ed esclusivo platonismo: il platonismo dei libri ermetici. Egli ripete veramente, come propria formula di fede, le parole del Poimandro, nelle quali il divino proclama: «Riempio, penetro, contengo il cielo e la terra: riempio, senza esserne riempito, perché io solo sono la pienezza. Penetro senza esserne penetrato, perché io solo ho la potestà di penetrare. Contengo, ma non ne sono contenuto, perché io solo sono la virtú che contiene». In questa professione di fede Marsilio Ficino si sente trasfigurato dall'Iddio che lo ha generato come anima, in angelo, e convertito in Dio stesso. Nessun mistero reale di salvezza, se non quello della conoscenza del *Logos*, già celebrata in termini poetici da Clemente Alessandrino, come da Origene.

La filosofia di Marsilio Ficino non è altro che una trasformazione religiosa del fatto conoscitivo. È la capacità conoscente

che fa dell'uomo la mediazione naturale e provvidenziale fra Dio e il mondo sensibile. «Si deve supporre», proclama Marsilio nella sua *Theologia Platonica*, «nell'universo, che è opera diretta di Dio, una tale connessione di parti, che ogni sezione di questo universo sia diretta operazione sua. Gli estremi di questo immenso poema cosmico sono Dio e il corpo. Legame fra loro non è l'angelo, perché l'angelo tutto si erge verso la contemplazione di Dio, trascurando completamente i corpi. C'è invece un'altra sostanza che tiene veramente il posto intermedio tra i due, sí da attingere le realtà superiori, senza abbandonare le inferiori: l'anima. Essa è immortale e mortale: come immortale è collegata alle realtà superiori, come mortale è collegata alle realtà inferiori. E poiché ha convenienza con entrambe, entrambe desidera. Tratta da un tal quale naturale istinto, ascende verso il mondo dei valori superi; è capace di discendere nel mondo inferiore. E mentre ascende, non abbandona il mondo inferiore, e mentre discende verso il mondo inferiore, non abbandona il mondo trascendentale, ché abbandonando l'una o l'altra zona delle sue naturali appetizioni precipiterà verso l'uno o verso l'altro polo, senza essere quel che dev'essere, per natura, il connubio di entrambi».

Arieggiando e riecheggiando l'antropologia mistico-cosmica del Cusano, anche Marsilio Ficino, come Clemente Alessandrino aveva fatto dal canto suo riutilizzando a suo modo la visione cosmico-teologica ed antropologica degli gnostici, assegna alla

mente umana la funzione stessa di Dio di fronte all'universo contratto. «La mente umana divide i corpi in molteplici parti e in particelle delle parti e i numeri moltiplica sopra i numeri senza fine. Scopre i modi delle figure e le loro scambievoli proporzioni e dei numeri gli innumerevoli rapporti, prolungando le idee al di là del cielo, oltre le linee, da ogni parte. Prolunga il tempo nel passato senza principio, lo protrae nell'avvenire senza fine. Né solamente pensa qualcosa di piú antico al di là di ogni tempo, ma al di là di ogni spazio altro ne pensa d'indefinito. E c'è qualcosa che secondo me ne dimostraula capacità illimitata, ed è che questa mente scopre la stessa infinità e tenta di definire che cosa sia e quale sia. E poiché attraverso la cognizione si realizza una tale equazione tra la mente e le cose, bisogna pur riconoscere che, scoprendo l'infinità, la mente umana si adegua all'infinità stessa. Ché se il tempo, il quale mercè una certa successione misura il movimento, pare essere infinito, se il movimento è infinito, tanto piú dovremo dire che sia infinita la mente, che non soltanto misura il movimento ed il tempo, mercè una nozione statica, ma misura la stessa infinità». Questa altissima, audace, superba valutazione delle possibilità conoscitive dello spirito umano si traduce automaticamente, nell'insegnamento del Ficino, come già si era tradotta nella morale e nella soteriologia della scuola alessandrina, in una visione ottimistica delle capacità umane, in quella stessa visione della impassibilità e della perfetta ed integra

dignità della natura umana, che già avevano fatto della scuola alessandrina il preannuncio del pelagianesimo.

Secondo Marsilio Ficino, Dio ha creato l'uomo libero, capace di realizzare in pieno il suo destino e la sua salvezza. E l'opera della redenzione non è opera di trasfigurazione e di riscatto: è soltanto opera di corroboramento e di addestramento. Come nella visione di Niccolò Cusano, cosí anche nella visione di Marsilio Ficino il Cristo non è che l'espressione simbolica perfetta di quel che si realizza nell'anima di ogni credente gnostico, il congiungimento perfetto dell'umano col divino. «Dappoiché Dio si uní all'uomo senza bisogno di altro mediatore, sarà bene ricordare che anche la nostra felicità consiste tutta nel congiungerci a Dio, senza alcun bisogno di mediazione. Finiscano dunque una buona volta gli uomini di diffidare della loro divinità, perché è soltanto a causa di questa diffidenza che finiscono coll'immergersi disperatamente nelle cose mortali».

Di fronte a Marsilio Ficino, Pico della Mirandola non fa che portare all'estremo limite possibile il senso della divinità congenita dello spirito umano contemplante, non fa che cantare in termini di piú alta vena mistica il poema della divina espressione che è nell'universo sensibile, non fa che realizzare in una forma neo-pitagorica perfetta la tendenza ascetica già implicita nel misticismo ficiniano. Quale ragione c'è di pensare che Girolamo Savonarola sia lui il responsabile delle aberranti forme ascetiche del giovane prodigioso, venuto a Firenze a cercare l'ambiente

adeguato al suo bisogno di speculazione mistica? Girolamo Savonarola non era probabilmente neppur capace di afferrare e di comprendere i voli sincretistici del suo giovane e portentoso amico. Ma li legava l'uno all'altro quel desiderio consumante di un affrancamento da tutte le profane cure empiriche, che potessero frapporre ostacoli al loro miraggio di trasfigurazione spirituale nell'infinito e nel divino. Avevano cantato i libri ermetici che Dio fa il tutto per far tutto a se stesso, che facendo le cose Dio fa se stesso, e che nel fare è inesauribile ed incessante, perché Egli è inesauribile ed instancabile. Avevano cantato i libri ermetici la virtú e la capacità prodigiosa dell'uomo: «grande miracolo l'uomo, essere vivente adorabile e onorando. Capace egli è di passare nella natura di Dio, quasi che egli sia Dio. Egli sa discernere ogni genere di demoni e sa conculcare in se stesso quel che v'è in lui d'umano, per poggiare unicamente su quel che v'è in lui di divino».

Rivendicando la dottrina sincretistica delle sue proposizioni, Pico della Mirandola esalta in termini di un lirisma irrefrenabile l'infinita dignità dell'umana natura. Egli immagina che Dio stesso parli all'uomo e lo stimoli col suo monito imperioso: «Tu, da nessuna strettoia vincolato alla mercè del tuo arbitrio, nel cui potere ti collocai, ti prefiggerai la natura che vuoi. Non ti ho fatto celeste o terreno, mortale od immortale. Ma tu, arbitro e forgiatore e vincitore di te stesso, tu ti darai la forma che tu vuoi. Potrai cadere degenere nei bruti che sono a te inferiori. Potrai, se vorrai,

trasfigurare e rigenerare te stesso, sol per decisione dell'anima tua, in quelle realtà superiori che sono le realtà divine». Secondo un assioma gettato là in una lettera ad Aldo Manuzio, Pico della Mirandola fa della filosofia la ricerca della verità, della teologia il suo rinvenimento, della religione il suo possesso; in pratica unifica nella intensa vibrazione dell'anima sua le tre forme di attività spirituale, e la sua filosofia è una teologia, come la sua teologia è la piena realizzazione dell'unione col divino. C'è forse altra felicità che questa mistica immersione nell'oceano della divina contemplazione? «Come le gocce d'acqua non conoscono altra felicità che quella di confondersi nell'oceano che è pienezza delle acque, cosí noi non abbiamo altra felicità che quella di immergerci, porzioni quali siamo del lume intellettuale, nella luce totale di Dio e nella pienezza oceanica della sua realtà sussistente».

La stessa polemica sulla interpretazione del Parmenide platonico e sulla precedenza concettuale della nozione dell'essere o dell'uno, che divide Marsilio Ficino da Pico della Mirandola, non è altro che l'espressione di un processo di affinamento che la speculazione platonica viene subendo, per intima virtú di chiarificazione e di approfondimento. Secondo Pico, al Parmenide di Platone presiede un motivo dialettico. Secondo Marsilio invece, il Parmenide platonico esige una interpretazione teologica. Se Pico preferisce risalire alla nozione primordiale dell'uno, anziché arrestarsi alla nozione dell'essere, è per bruciare qualsiasi possi-

bile residuo di dualismo, è per eliminare dalla sensazione dell'universo, che è il poema di Dio, qualsiasi presenza estranea e qualsiasi insidia di concretezza del non essere. Con Pico della Mirandola lo sforzo di cristianizzare il cristianesimo, di spogliarlo cioè di quel drammatico contenuto dualistico che esso si porta nella concezione del divino sofferente nel mondo, ha raggiunto sul terreno della mistica e della ascesi il suo vertice piú alto. Se il Medioevo cristiano era stato soprattutto la concreta formazione storica di Sant'Agostino, tornato ad essere manicheo nella dottrina della grazia e nella filosofia della storia, ora la rinascita dell'Accademia fiorentina era veramente una reviviscenza di quel neoplatonismo agostiniano dei Dialoghi di Cassiciaco, che, piú che cristianesimo, era la forma estrema di una speculazione ellenica, con una esteriore e superficiale etichetta evangelica.

Passiamo l'Appennino e trasferiamoci all'altra sede della rinascita filosofica italiana: Padova. Era stato l'Appennino che aveva portato sulla sua dorsale il messaggio di Gioacchino da Fiore dalla Sila al Subasio, dall'Ordine cistercense alla *religio* francescana. È ora sul crinale dell'Appennino che si dividono le due forme della speculazione italica della Rinascita, la platonica fiorentina e la scientifico-aristotelica padovana.

A Firenze si era discusso a lungo sul valore gerarchico rispettivo, dal punto di vista della speculazione filosofica, di Aristotele e di Platone. All'Università di Padova le discussioni teoretiche cedono il posto alla pratica, e tutto lo zelo e tutto lo sforzo della

ricerca dello Studio sono consacrati alle discoperte della scienza e all'analisi dei fenomeni naturali. Scienza non è ricerca di cause e la filosofia non è la ricerca delle supreme cause?

Un quadro mirabile del Giorgione, uscito direttamente dalle preoccupazioni intellettuali del mondo veneto, *I tre filosofi*, conservato al museo di Vienna, ci mostra chiaramente il transito della cultura dalla intransigente e sospettosa dialettica scolastica e dalla disdegnosa e rassegnata via media degli arabisti, all'analisi diretta della natura, misurata con la squadra e col compasso. Due dei tre filosofi sono ritti. Sono il passato che parte. Il terzo è seduto, «sentato», e guarda il paesaggio, volgendo agli altri indifferentemente la schiena. Il capolavoro giorgionesco «rappresenta lo svolgersi della cultura libresca dell'età di mezzo, in quella di osservazione del Rinascimento; il passaggio della mente umana dal Medioevo teologante all'umanesimo naturalistico, attraverso la fase mediana della prerinascenza arabo-latina. Tale trapasso è dal pittore simbolicamente raffigurato in tre uomini, di tre generazioni successive, personificanti tre successive età dell'aristotelismo: la teologica, l'averroistica, l'umanistico-naturalistica. Un *laudator temporis acti*, un vecchio furibondo teologo, cerca invano di ingaggiare una disputa all'uso medioevale; un arabizzante di mezzo tempo, assorto in una sua scorata perplessità interiore, ascolta ma non risponde; un giovane umanista, sprofondato nella contemplazione della natura, volta ad ambedue, con serena e obliosa noncuranza, le spalle».

Ma l'intransigente e inquisitoriale teologia non è soltanto sulla tela dell'artista. E la nuova scienza della natura aristotelica e stoica va ad incappare nella repressione feroce del Santo Ufficio Romano.

Una apologetica religiosa che fa appello a forze razionali, per costituirsi e tenersi su basi presunte incrollabili, è condannata a fare appello e a fare ricorso alle repressioni feroci. Solo l'apologetica religiosa che vive di spirito e di carismi è automaticamente e senza violenze conquistatrice. La Inquisizione è nata nella Chiesa cattolica quando la Chiesa ha creduto di poter dimostrare apoditticamente l'esistenza di Dio e la ragionevolezza del mistero! Mistero dei misteri della umana psicologia associata!

Una fede che è veramente tale, che vive cioè delle proprie risorse e del proprio prestigio, senza aver bisogno di ricorrere alle grucce della ragione per sostenersi, ha, nella sua forza, la sua violenza, la santa violenza. Domina per virtú propria, piega e fiacca col suo peso e il suo fascino irresistibili. La ragione è completamente impotente di fronte ad essa. Ma quando la fede cessa di esser fede e dubita di se stessa e chiede alla ragione il soccorso, per vincere i propri dubbi, la fede è spacciata. Perché la ragione, che a volte è la manutengola di Satana, venderà caro il suo soccorso, e dopo aver prestato ipocritamente alla fede la sua man forte, prenderà beffardamente la sua rivincita e caccerà la fede, intronizzandosi al suo posto. E allora la fede non potrà difendersi in altro modo, da quella di cui avrebbe voluto fare la sua

cooperatrice e che diviene fatalmente la sua rivale, che con i cavalletti e le torture dei processi inquisitoriali.

Aveva chiamato Aristotele al proprio soccorso la fede traballante del Medioevo cadente. E la dialettica aristotelica la cacciava di seggio. Con la sua tesi dell'unità dell'intelletto, l'averroismo latino aveva negato la molteplicità dei soggetti, l'imputabilità delle azioni, la sopravvivenza della personalità responsabile. Ma c'era un nemico piú insidioso ancora al fondo della dialettica aristotelica, ed era la visione orizzontale dell'universo, il concatenamento delle cause, la visione meccanicistica della vita, la prospettiva algida del motore immobile.

È a Padova che l'aristotelismo conseguente, e con esso la visione scientifica dell'universo, farà il suo ingresso nel mondo. È un ingresso trionfale. È l'ingresso degli dèi nel Walhalla. Pietro Pomponazzi ne è il piú audace e conseguente dei corifei. Egli parte dalla visione antropologica: se l'anima è la forma del corpo, è l'atto della potenza fisica, si può forse immaginare che l'anima possa comunque esercitare la sua azione indipendentemente dall'involucro sensibile, che è il suo strumento e il suo mezzo, naturali e indeclinabili? Pico della Mirandola aveva combattuto l'astrologia e difeso la magia. È impossibile, secondo lui, porre qualsiasi limite cosmico astrale alla infinita esplicazione e alla divina iniziativa dello spirito umano. Ma non è assurdo pensare che, vibrando all'unisono con l'universo, vivendo in un collegamento impalpabile di simpatia trascendentale con tutte le divine

energie del cosmo, lo spirito dell'uomo possa magicamente operare quei miracoli che nel mondo dell'assoluto sono l'espressione permanente di Dio. È ancora una visione mistica della causalità universale. Nel dominio dell'esperienza sensibile, nell'inquadramento della visione del mondo disciplinata dal concetto di causa, la magia diviene la scienza. Applicate al mondo il concetto che Pietro Pomponazzi ha applicato all'uomo, e voi avrete la filosofia naturalistica della grande triade meridionale: Telesio, Bruno, Campanella.

Cosí, per una singolarissima coincidenza, intorno a quel medesimo sinodo fiorentino del 1439 che vedeva con una effimera conciliazione fra l'Oriente e l'Occidente l'affermarsi sempre piú vigoroso dell'accentramento curiale e papale, si muovevano le figure per la cui opera filosofica e mistica il cristianesimo europeo si avviava a tornare una pura e umanistica speculazione platonica.

Frattanto a Basilea i superstiti sostenitori della superiorità del Concilio sul Pontefice, si ostinavano a difendere i loro principi e a tentare di mantenerli in vita. Proprio dieci giorni prima che l'atto di unione fosse firmato a Firenze, a Basilea la sparuta sopravvivente rappresentanza conciliare dichiarava Eugenio IV eretico e il Papato vacante, procedendo all' elezione di un nuovo Pontefice, andando a pescarlo sulle rive del lago di Ginevra, a Ripaille. Là viveva una vita eremitica, insieme a pochi vecchi compagni d'armi che avevano preso il nome di cavalieri di San

Maurizio, Amedeo VIII conte di Savoia. E Amedeo accettò la piuttosto curiosa elezione, assumendo il nome di Felice V, non senza palesi intenti di politica realistica, ché, quando a cinque anni di distanza si rese vacante il vescovado ginevrino, Felice V, che già da conte e da duca non aveva mai mancato di tenere l'occhio fisso su Ginevra, pensò bene di garantirlo a se stesso.

Talché, quando nel 1449 fu indotto pacificamente a dare le sue dimissioni da Pontefice in favore di Niccolò V, si acconciò alle dimissioni a patto però che la nomina di vescovo ginevrino gli fosse mantenuta. Il che permise ai possessi dei Savoia di conglobare la lungamente vagheggiata Ginevra.

Ad Eugenio IV era infatti stato dato come Pontefice successore legittimo Tommaso Parentucelli di Sarzana, che aveva preso appunto il nome di Niccolò V. L'umanesimo classicista saliva con lui ancor piú in alto. Mentre i decreti di unione sottoscritti a Firenze nel 1439 si rivelavano sempre piú inefficienti, e mentre nel 1453 Costantinopoli cadeva in potere dei Turchi di Maometto II, il Papato si ingolfava sempre piú nella sua politica terrena e nel suo fasto cortigianesco e mondano.

Eugenio IV, agli inizi del suo Pontificato, aveva fruttuosamente fatto ricorso alle energie e all'abilità del cardinale Giovanni Vitelleschi, schietta anima di condottiero sotto la porpora cardinalizia, per il ristabilimento della pace e dell'ordine dello Stato papale. Quando egli nel febbraio 1447 si spegneva, Roma

aveva ripreso la sua floridezza, per tanto tempo avvizzita. Niccolò V, suo successore, poteva registrare nel suo bilancio attivo cosí la stretta amicizia con Cosimo dei Medici a Firenze, come la visita dell'imperatore Federico III, con la sua giovane sposa Eleonora del Portogallo. Entrambi erano coronati a Roma dal Pontefice il 19 marzo 1452, ultima occasione in cui Roma poté assistere ad una cosí solenne cerimonia.

I successori di Niccolò, Callisto III e Pio II, il molto discusso Enea Silvio Piccolomini, cercarono di dare una colorazione religiosa alla loro pompa mondana bandendo il programma di una nuova Crociata, che accorresse a frenare l'impetuosa capacità espansiva dei Turchi. Ma ormai la mondanità, la profanità, le cure terrene, lo sfrenato nepotismo, contrassegnavano la vita della corte papale romana. Il successore di Pio II, Paolo II, il veneziano cardinale Barbo, portava al massimo limite possibile la pompa cerimoniale del Pontificato. E col suo successore Sisto IV, il nepotismo parve dover perdere ogni limite. Fra i suoi nepoti, quegli che egli piú favorí, Giovanni della Rovere, sposava la figlia di Federico da Montefeltro, duca di Urbino, e fondava una propria dinastia, mentre Girolamo Riario sposava Caterina Sforza ed era trucidato a Forlí nel 1488. Due altri furono precocemente annoverati nel sacro collegio dei cardinali: Pietro Riario e Giovanni della Rovere, il futuro Giulio II. Sotto il suo Pontificato il conflitto fra la corte papale e i Medici di Firenze raggiunse il momento piú drammatico.

Il successore di Sisto IV, Innocenza VIII, non ne continuò la politica. La riconciliazione coi Medici fu sanzionata mercè il matrimonio del figlio del Pontefice, Franceschetto, con una figlia di Lorenzo. In questa occasione fu innalzato alla porpora l'altro figlio di Lorenzo, Giovanni, allora giovanetto quattordicenne, il futuro Leone X. Innocenzo e Lorenzo morivano entrambi nel 1492; in quel medesimo anno 1492 in cui all'alba del 12 ottobre un marinaio delle tre navi comandate da Cristoforo Colombo salutava per la prima volta le rive dell'attuale isoletta di Watling nelle Lucaie. La scoperta dell'America doveva dare a tutta la civiltà e a tutta la spiritualità europea un orientamento sconfinatamente rivoluzionario.

Con Alessandro VI i Borgia salivano al trono papale. E con questo Papa, la cui elezione non fu esente da simonia, la cui vita privata fu uno scandalo inenarrabile, il Papato poteva rivelare al mondo quale paradossale istituto fosse la Chiesa. Il vecchio articolo del simbolo apostolico che esprime la fede dei credenti nella «comunione delle cose sante», e non già, come è detto nella versione volgata che costituisce una errata traduzione dell'originale greco, «comunione dei santi», può essere ben ricordato a questo punto. L'indegnità delle persone non aveva offuscato e depauperato nel Medioevo la consapevolezza profonda e vivida delle realtà sante, di cui vive la società dei fedeli di Cristo. Al tramonto del secolo decimoquinto Papa Borgia sembrava designato dal destino a significare nel mondo come queste superiori realtà, di cui

la tradizione cristiana viveva ancora, si direbbe, per forza di inerzia, potessero esercitare prestigio ed efficienza sugli uomini, indipendentemente dalle qualità personali di coloro che le amministravano. Era il vecchio principio che aveva guidato al tempo di Sant'Agostino la polemica antidonatista. E sempre nei secoli successivi, la dottrina agostiniana della presenza operosa e diretta del Cristo dovunque si celebrassero misteri religiosi e si amministrasse vita sacramentale, aveva rivelato la sua piena virtú normativa. Ma perché questo si verificasse era stato sempre costantemente necessario che la grande comunità dei fedeli, unita nello spirito, sentisse la concreta e augusta validità del mondo trascendente che il cristianesimo aveva rivelato agli occhi degli uomini, ponendo a fondamento della vita spirituale la visione della regalità di Dio e il rispetto dei valori che sono, in questa nozione del Regno di Dio, conglobati.

Da un certo punto di vista, per quanto paradossale possa apparire l'affermazione, fu proprio il Savonarola a battere in breccia il principio tradizionale della disciplina cristiana, scagliandosi contro la persona indegna del Papa di Roma e coinvolgendo quindi in un solo verdetto di condanna e di ribellione la persona del Papa e la dignità pontificale, ravvivando ancora una volta le presupposizioni conciliaristiche che avevano fermentato a Basilea. Lo hanno additato, il Savonarola, come un precursore della Riforma luterana. Nulla di piú miope e di piú anacronistico. Seb-

bene si debba dire d'altra parte: nulla anche di piú contraddittorio che gli improperi scagliati da Lutero contro i «grossi cacciatori» della «riserva di caccia» papale. Poiché, se a norma dei principî della giustificazione per fede, accumulare colpe nella propria vita è un render possibile alla prodigiosa virtú giustificatrice di Cristo di spiegare piú vasto campo d'azione, nessun Papa, dai tempi di Giovanni XII, si sarebbe potuto dire che avesse offerto al Cristo la possibilità di esercitare tanto vasto campo di virtú riscattatrice, quanto gliene attribuí la vita scandalosa di Alessandro VI.

È che la originale dottrina cristiana ha sempre camminato e navigato fra due scogli ugualmente letali: lo scoglio dello stoicismo pelagiano e lo scoglio del predestinazionismo gratuito. La forza operosa del cristianesimo è consistita sempre nel tentativo irresolubile di conciliare cosí due posizioni logicamente irreconciliabili. Il cristiano, a norma dell'insegnamento neo-testamentario e particolarmente paolina, vive nella sicurezza permanente dell'assistenza della grazia. Ma in pari tempo tende fino all'esasperazione l'arco di tutte le umane energie, per fare dell'uomo il vero strumento di Dio nell'opera del bene. Il Medioevo, l'epoca della grande creazione cristiana, non aveva badato affatto a introdurre ordine dialettico e chiarezza concettuale in queste posizioni antitetiche, che costituiscono il binario mobile dell'esperienza e della condotta disciplinata dal Vangelo.

La Scolastica aveva tentato di tradurre in schemi logici le paradossali posizioni della pedagogia e della vita carismatica cristiane. Ma aveva lasciato un largo residuo all'ineffabile e vivente profondità del mistero evangelico. Ora il tramonto delle grandi idealità unitarie medioevali poneva allo scoperto le intime contraddizioni della pratica cristiana e la cultura che si andava laicizzando veniva automaticamente a perdere il senso inviolabile della permanente conversione e della ininterrotta rinascita, in cui sono i connotati specifici della esperienza bandita dalla parola di Cristo. Il Papato mondanizzato non era piú in grado di farsi perdonare, in nome della superiore amministrazione carismatica, le pecche del suo governo terreno. Per uno stranissimo paradosso, che è in armonia con tutta l'immensa paradossalità del fatto cristiano, la riforma dei costumi, diventata argomento di predica e di minaccia, anziché forza istintiva della stessa universale comunità credente come era stata consuetudine nel Medioevo, veniva ad essere testimonianza della logorata vitalità intima della Chiesa.

Fu nel 1492, un anno prima della morte di Innocenzo VIII, che per la prima volta Girolamo Savonarola, ormai quarantenne, richiamò la piú larga attenzione su di sé nelle sue prediche al Duomo di Firenze. La sua austerità, la sua fiera rampogna contro i costumi della città sottilmente corrotta dai Medici, ne fecero ben presto l'araldo di una larga corrente popolare, recalcitrante al giogo prepotente della famiglia dominante. Due anni piú tardi

i Francesi invadevano l'Italia. Con la loro calata, dovuta in gran parte a Ludovico di Milano, cominciava per l'Italia un triste periodo di contese, destinato a durare tre secoli. Mentre per molti, in Italia, l'invasione francese appariva come la piú grave minaccia alla libertà nazionale, Savonarola vedeva nell'avvento di Carlo il compimento di una profezia, e non esitava pertanto ad elargirgli quel suo appoggio che appariva come il sostegno di un rappresentante di Dio.

Alla espulsione dei Medici da Firenze era seguita la signoria del monaco e dei suoi sostenitori. Con una parodistica restrizione della concezione evangelica del Regno di Dio, completamente sordo a tutto quello che c'è di trascendente e di metempirico nella nozione stessa della divina regalità, Savonarola procedeva ad una instaurazione puritanica di rigori claustrali. I carnevali fiorentini del 1496 e del 1497 furono trasformati in feste religiose, nel corso delle quali si procedé all'abbruciamento di quelle che agli occhi del durissimo frate apparivano disdicevoli e riprovevoli vanità. Il contrasto del Savonarola con Alessandro VI procedé per varie fasi. Finché la predicazione del monaco sembrò restringersi ad argomenti morali e a programmi riformatori privati, il Papa non sembrò darsene per inteso; ma quando gli accenti savonaroliani assunsero il tono di una rampogna profetica e dell'invettiva minacciosa, quando soprattutto il suo comportamento politico sembrò rompere l'unitaria linea di difesa in Italia, altri fattori vennero a pesare sulle decisioni curiali.

Nel 1495 Savonarola era citato a presentarsi a Roma. Si rifiutò di obbedire, adducendo due ragioni: la sua salute malferma e il bisogno della sua presenza a Firenze. Accettò però di sospendere la propria predicazione: ma la sospensione doveva essere temporanea. Nel febbraio del 1496, su richiesta della Signoria, egli la riprendeva, ancor piú dura ed aspra, contro il Papa e contro Roma. Le stesse opposizioni incontrate dal Savonarola a Firenze e a Roma fra gli Ordini rivali, spingevano il Papa alle misure risolutive. Nel maggio del 1497 Alessandro VI scomunicava il Savonarola. Questi sembrò esteriormente rispettare il verdetto pontificio astenendosi cosí dalla predicazione come dalla celebrazione rituale. Ma non ristava dal dichiarare che la sentenza era nulla perché basata su accuse false. Poi, spinto dai suoi partigiani, riprendeva la celebrazione della messa e la predicazione.

Nel frattempo la sua posizione a Firenze, dopo la rapida e uraganica ventata del favore popolare, si era andata raffreddando, come suole sempre accadere a tutti coloro che, partendo da propositi e da principi strettamente religiosi, non sanno mantenersi immuni dalla rovinosa contaminazione degli interessi politici.

Nell'aprile del 1497 un complotto si apprestava per la restaurazione dei Medici e molti degli avversari di Savonarola furono, senza potersi appellare al popolo, tratti a morte. Il Papa colse

l'occasione a volo per minacciare Firenze di interdetto e di cattura dei suoi mercanti nei territori papali, qualora Firenze non avesse costretto il suo apocalittico profeta al silenzio.

Venne poi, nella Quaresima del '98, la prova del fuoco. Si svolse a dispetto delle proibizioni ecclesiastiche e non poté avere il suo compimento per una futile e banale circostanza climaterica. L'animo del popolo già alienato dal frate ne fu deluso e disingannato. E quando, alla successiva domenica delle Palme, il Savonarola, sfidando il divieto della Signoria, si presentò a predicare, la folla invase il suo convento ed egli stesso con due compagni fu arrestato. Seguí un processo in cui la tortura e la falsa testimonianza spiegarono una parte cospicua. Gli imprigionati furono condannati per eresia, per scisma, per inganno teso al popolo e per incitamento alla ribellione. Essendosi opposto un rifiuto alla richiesta del Papa che gli fossero consegnati i condannati, questi furono bruciati il 23 maggio 1498, dopo che il Savonarola fu pubblicamente degradato dal vescovo. Come si sa, il vescovo avrebbe voluto dichiararlo anche scisso dalla Chiesa trionfante, e il Savonarola aveva protestato.

L'implacabile giudice delle pecche papali diede con la sua vita la testimonianza suprema alla rettitudine dei suoi propositi, all'altezza dei suoi ideali. Se c'era stato qualche cosa di angusto nella stessa ortodossia della sua dottrina cristiana, questa angustia era l'angustia di tutta la teologia ufficiale del tempo, che sulle tracce di quella scolastica, che era destinata ad essere canonizzata al

Concilio di Trento, aveva ormai inquadrato definitivamente la esperienza cristiana in formule troppo schematiche e troppo teoretiche per rappresentare e disciplinare in maniera pragmaticamente valida quel fermento che il cristianesimo aveva portato nel mondo.

Di fronte al Savonarola l'universale potestà di Alessandro VI grandeggiava in un alone di luce che gli eventi avevano portentosamente allargato. Quel medesimo anno 1492, che si era inaugurato con la caduta dell'ultima roccaforte dei Mori in Spagna, si chiudeva con la scoperta delle terre d'oltre Atlantico. Il Papa spagnolo era chiamato ad assidersi arbitro nella contesa spagnolo-portoghese per la distribuzione delle terre scoperte.

Era veramente un gesto che simboleggiava la chiusura di un'epoca e l'apertura di una nuova. Sconfinate possibilità si aprivano ora al proselitismo cattolico. Roma aveva dinanzi a sé possibilità insperate di uscire dal marasma in cui il frazionamento europeo, il logoramento delle vecchie idealità unitarie medioevali, la calcificazione della teologia ufficiale, minacciavano di fare ristagnare il suo magistero. La primitiva consegna evangelica, che aveva fatto del messaggio cristiano un còmpito di minoranze chiamate ad assurgere in mezzo al mondo tenebroso ed insipido come sale, luce e fermento, trovava una improvvisa e imprevedibile virtú di piena reintegrazione. Dinanzi alla immensa estensione dei nuovi continenti e delle loro popolazioni, la Cristianità

cattolica veniva a presentarsi come apportatrice di una luce e di un sapore, fino allora ignorati.

Purtroppo il proselitismo dei nuovi Ordini religiosi non sarebbe stato il proselitismo delle prime generazioni cristiane, andate alla conquista del mondo, partendo dal rinnegamento ideale del mondo. Cominciava per la società cristiana una nuova fase storica non meno paradossale delle precedenti. Ma questa volta il paradosso non sarebbe stato un paradosso di conquista, ma un paradosso di tramonto.

Mentre l'Europa si avviava alla delineazione delle unità nazionali e le piú vigorose fra queste unità si apprestavano a fare anche della religione un valore nazionale, Roma levava il suo sguardo verso le terre d'oltre mare come terre di proselitismo e di conquista. Ma i suoi Apostoli nuovi avrebbero avuto la virtú di trapiantare nei nuovi mondi quel messaggio del rovesciamento dei valori e del veniente Regno di Dio, che aveva dato al cristianesimo primitivo la virtu di creare un tipo di civiltà inconfondibile, di fronte a tutte le altre? Se si, essi avrebbero assicurato per secoli il successo della civiltà cristiana nel mondo. Se no, essi non avrebbero fatto altro che instaurare oltre mare una forma puramente fittizia di esperienza cristiana, che un giorno, a distanza di qualche secolo, si sarebbe rivelata non difforme sostanzialmente dalla esperienza dei popoli che si volevano convertire.

Quel giorno la superiorità dell'Europa cristiana sugli altri continenti avrebbe rivelato tutta la sua inconsistenza...

Bibliografia

I
I LONGOBARDI

Ripetiamo qui la dichiarazione premessa alla bibliografia del primo volume. Non intendiamo affatto dare riferimenti bibliografici neppur lontanamente esaurienti. Intendiamo semplicemente additare quelle fonti di informazioni sufficienti e indispensabili per due scopi: quello di offrire ai lettori desiderosi di piú vasti ragguagli, fonti e opere critiche adatte allo scopo, e in secondo luogo giustificare quelle che sono le asserzioni e le posizioni basilari della nostra trattazione.

La letteratura intorno alle genti longobardiche, alle loro vicende storiche, alla loro associazione con la storia dell'Italia e della Cristianità, è vastissima. Ci limitiamo a segnalare testi e studi fondamentali:

La *Origo gentis Langobardorum* è nei «Monumenta Germaniae Historica» Leges IV, Hannover, 1868. L'opera di Carlo Troya, *Codice diplomatico longobardo*, Napoli, 1852-1859, è sempre l'opera fondamentale sull'argomento.

Studi critici segnalabili in materia sono: P. Romano, *Le dominazioni barbariche in Italia* (Milano, 1899); T. Hodgkin, *Italy and her Invaders*, Vol. III, (Oxford, 1892-99); L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, II, (1900) II. II (1903); F. Tarducci, *L'Italia dalla discesa di Alboino alla morte di Agilulfo*, Città di Castello, 1914; A. Crivellucci, *Le chiese cattoliche e i longobardi ariani in Italia*, in «Studi storici», IV, V, I, 1895-97; L. Duchesne, *Les évêchés d'Italie*

et l'invasion lombarde, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XXIII (1903); N. Tamassia, *Longobardi, Franchi e Chiesa romana fino ai tempi di Liutprando* (Bologna, 1888).

Nella stesura definitiva di questo capitolo ci siamo largamente avvalsi dell'opera veramente egregia di Gabriele Pepe: *Il Medioevo barbarico d'Italia* (ora in seconda edizione migliorata e accresciuta, presso l'editore Einaudi di Torino, 1942).

II
GREGORIO MAGNO

La figura di Gregorio Magno domina sovrana la storia dell'alto Medioevo cristiano. Quel che Sant'Agostino è stato nella formulazione e nello sviluppo delle dottrine chiamate a reggere la impalcatura della vita associata cristiana del Medioevo, lo è stato l'opera pratica e disciplinare di Gregorio Magno sul terreno dell'organizzazione ecclesiastica e della canonizzazione liturgica.

L'intimo mescolarsi di Gregorio alla prima disseminazione dell'organizzazione benedettina, l'altezza e il senno con cui egli ha presieduto ai destini della romanità nell'ora della nuova elaborazione sociale e spirituale europea alla vigilia dell'irruzione islamica, hanno fatto di lui un antesignano fattivo e un costruttore sagacissimo.

Esistono tre antiche biografie del Pontefice della gente Anicia. La prima dettata da un anonimo monaco di Whitby, pubblicata nuovamente dal Gasquet (Londra, 1904). La seconda è

quella dettata da Paolo Diacono fra il 770 e il 780, ripubblicata dal Grisar nella «Zeitschrift für katholische Theologie» del 1887. La terza è quella scritta da Giovanni Diacono per invito di Giovanni VIII fra l'872 e l'882, di cui abbiamo un'edizione negli «Acta Sanctorum». nel tomo II del marzo.

Le opere complete di Gregorio Magno sono nei volumi LXXV-LXXIX della *Patrologia latina* del Migne.

I *Dialoghi* sono stati dati in nuova edizione da Umberto Moricca nella raccolta dell'Istituto storico italiano (Roma, 1924) e le *Epistolae* hanno avuto una edizione monumentale per cura di P. Ewald e di L. M. Hartmann nei «Monumenta Germaniae Historica», epistolae I, II, Hannover, 1887-1889.

Fra le monografie dedicate a Gregorio Magno segnaliamo quella di H. Grisar, *San Gregorio Magno*, traduzione di A. De Santi, Roma, Desclée, 1904 e quella di H. F. Dudden, *Gregory the Great, his place in history and thought*, 2 voll., Londra, 1912.

Poiché ci siamo occupati con una certa larghezza dei possessi della Santa Sede all'epoca di Gregorio, primo nucleo dello Stato pontificio, e della loro amministrazione, reputiamo opportuno rimandare anche alle opere che piú ci han servito a questo scopo: Mattia Moresco, *Il patrimonio di San Pietro*, Fratelli Bocca Editori, Milano, Torino, Roma, 1916; e poi E. Spearing, *The patrimony of the Roman Church in the time ot Gregory the Great*, Cambridge, 1918.

L'autore di quest'opera, brillantissima promessa degli studi medioevali, cadde nella grande guerra. L'opera fu curata, per la stampa, dal fratello.

III
LA CONQUISTA ISLAMICA

Un capitolo dedicato a Maometto e al movimento islamico in un'opera di storia del cristianesimo non può avere che finalità circoscritte e intenti determinati.

A noi premeva soprattutto mostrare come, nello sviluppo della Cristianità venutasi a costituire in quella unità mediterranea che Roma imperiale aveva organizzato, la irruzione islamica si fosse introdotta quale elemento disgregatore che, mentre da un canto facilitava e accelerava quel processo di separazione di Bisanzio da Roma, delineatosi fin dal IV secolo, all'indomani stesso del trasporto della capitale ad Oriente, dall'altro offriva inattese possibilità, che alla fede possono apparire provvidenziali, per il magistero romano. Non si capisce la risurrezione dell'Impero per opera del Papato agli inizi del secolo nono senza lo scompaginamento mediterraneo portato dalla fulminea conquista dell'Islam.

È quel che ha dimostrato, in una maniera che possiamo veramente definire esauriente, il lavoro sintetico di Enrico Pirenne che Mario Vinciguerra ha tradotto in italiano per la Casa Editrice Laterza: *Maometto e Carlomagno* (1939). Chi conosce quest'opera

vedrà come ne abbiamo utilizzato e applicato i risultati nella nostra ricostruzione delle vicende ecclesiastico-romane fra il secolo VII e l'VIII.

Intorno alla figura di Maometto e alla sua predicazione esiste una letteratura abbondantissima. Al pubblico italiano è stata data una traduzione italiana, per opera di Francesco Gabrieli, del lavoro eccellente di Tor Andrae: *Maometto.* L'opera, apparsa in tedesco a Gottingen nel 1832 col titolo: *Mohammed. Sein Leben und Glaube*, è apparsa in italiano nel 1934, presso il Laterza di Bari.

Da consultarsi anche le seguenti opere: Tor Andrae, *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stuttgart, 1918; G. Sacco, *Le credenze religiose di Maometto*, Roma, 1922; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922; K. Ahrens, *Christliches im Qoran*, in «Zeitschrift d. deutschen Morgenländischen Gesellschaft» N. S. IX (1930). Non abbiamo ritenuto disdicevole attingere anche dalla brillante e colorita biografia di Maometto di Mohammed Essad bey, *Mahomet* (571-632), traduction de Jacques Marty et du Commandant G. Lepage, préface de M. E. F. Gautier, Paris, 1934.

IV
LA ICONOCLASTIA

Il movimento iconoclastico «che fa a pezzi le immagini» – secondo l'etimologia del vocabolo – è uno di quei movimenti complessi in cui l'elemento religioso si fonde cosí strettamente con

quello politico ed economico che ne è resa possibile in pari tempo una interpretazione ed una valutazione materialistica, come un'altra idealistica e spirituale. La realtà è che, in virtú della dialettica stessa che presiede allo sviluppo della esperienza cristiana nella storia, i motivi trascendenti della tradizione cristiana si mescolano sempre cosí intimamente e cosí saldamente a fattori materiali, che riesce poi impossibile in pratica districare gli uni dagli altri.

D'altro canto, la ricostruzione esatta del moventi e delle fasi del movimento iconoclastico e della reazione da esso suscitata negli ambienti monastici ed ortodossi è resa particolarmente ardua dal fatto che tutti gli scritti degli avversari delle immagini, come gli atti imperiali al riguardo e le decisioni sinodali del 754 e dell'815 sono stati distrutti. Non ne abbiamo altra conoscenza che quella offertaci dalle confutazioni dei partigiani delle immagini. Documento capitale, ad ogni modo, gli Atti del Concilio di Nicea del 787, contenuti nei tomi 12 e 13 della raccolta del Mansi. Fra le cronache vanno ricordate la *Cronografia* di Teofane il Confessore, morto vittima della sua fedeltà alle immagini nell'817 (Edizione critica De Boor, Lipsia, 1833-85: nella *Patrologia graeca* del Migne, tomo 108). Fra le opere polemiche vanno ricordate in maniera particolare le orazioni di San Giovanni Damasceno, nella *Patrologia graeca*, volume 95°; gli scritti del patriarca Niceforo, nella medesima *Patrologia*, volume C, e il «Dialogo fra

un iconoclasta e un partigiano delle immagini» di Teodoro Studita, nel volume 99° della medesima *Patrologia graeca*.

Fra le opere numerose consacrate all'argomento segnaliamo le piú significative: K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit*, Gotha, 1890; L. Bréhier, *La querelle des images, VIII-IX siècles,* Parigi, 1904; N. Jorga, *Les origines de l'iconoclasme*, in «Bulletin, section historique, de l'Académie roumaine», XI, Bucarest, 1924; G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des Byzantinischen Bilderstreites*, cap. V, traduzione francese, Parigi, 1932.

Infine segnaliamo l'opera di Charles Diehl e Georges Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081*, (Histoire Générale, publiée sous la direction de Gustave Glotz, II section: Histoire du Moyen Age, tome III), Parigi, 1936. Sulla quale però, per i preziosi complementi che dà, sarà da tener presente la recensione dell'Ostrogorsky pubblicata in "Jugoslovenski istoriski casopis», II, (1936) e data in traduzione francese nella rivista «Byzantion» (1938), pag. 749 e ss.

V
LA NASCITA CAROLINGICA

Sarebbe qui completamente intempestivo e superfluo un copioso spicilegio bibliografico relativo a Carlomagno e alla costituzione politica dell'Impero d'Occidente.

Come sempre, noi abbiamo voluto cercare di fissare sommariamente, con la maggiore possibile aderenza alla realtà, il significato e l'apporto del grande sovrano allo sviluppo della Cristianità occidentale nel piani della politica ecclesiastica romana.

Anche le nostre indicazioni bibliografiche debbono quindi conguagliarsi ai fini della nostra esposizione.

Fondamentale sempre per la conoscenza dell'uomo e della sua azione la biografia di Eginardo (*Vita Karoli Magni*, Edizione Holder-Egger, in «Scriptores Rerum Germanicarum», 6ª ed., Hannover, 1911, ristampa nel 1927). Il *De gestis Karoli Magni* del monaco di San Gallo può consultarsi nella edizione dello Jaffè nei *Monumenta Carolina*, in «Bibliotheca Rerum Germanicarum» IV, Berlino, 1867, pagg. 628-700. Fonte sempre capitale per la politica religiosa dell'epoca carolingica il *Liber pontificalis* nella edizione Duchesne, II, Parigi, 1892.

Per fonti documentarie sono fondamentali, lo si sa, E. Mühlbacher, *Die Regesten des Kaiserreichs unter den Karolingen* (751-918) 2ª ed., Innsbruck, 1908; i *Capitularia Rerum Francorum*, pubblicati dal Boretius nei «Monumenta Germaniae Historica» Leges II; i *Poetae Latini aevi carolini*, editi dal Dümmler nei medesimi «Monumenta»; i *Concilia aevi carolini*, editi dal Wermtnghoff nei medesimi «Monumenta» Leges III; le opere dei teologi dell'età carolingica nella *Patrologia latina* del Migne dal vol. CXX in poi.

Fra la letteratura copiosa in argomento segnaliamo A. Kleinclausz, *L'empire carolingien; ses origines et ses transformations*, Parigi,

1902; L. Halphen, *Études critiques sur l'histoire de Charlemagne*, Parigi, 1921; P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio*, Leipzig, 1929, I.

Circa le istituzioni dell'Impero carolingico son sempre da consultare le indagini del Fustel de Coulanges, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France: «Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne»*, Parigi, 1892.

Per quanto riguarda piú strettamente l'emergere dell'Impero carolingico dal complesso delle preoccupazioni e degli interessi ecclesiastico-romani al tramonto dell'ottavo secolo, appare oggi fondamentale l'opera di Carlo Voigt, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit*, Stuttgart, 1936.

Il medesimo Voigt già ci aveva dato, nel 1917, una eccellente monografia, nella raccolta di saggi di diritto ecclesiastico dello Stutz, sulla politica carolingica di fronte agli Ordini monastici, sul quale argomento, prezioso anche il saggio di K. Stosiek, *Das Verhältnis Karl des Grossen zur Klosterordnung*, mit besonderer Rücksicht auf die Regula Benedicti, Greifwald, 1909. La vita di San Benedetto di Aniano, dettata da Santo Ardone suo discepolo, è stata tradotta, di su il testo stesso del cartulario anianense, da Fernando Baumes, Parigi, s. d.

Per la letteratura dell'epoca carolingica non abbiamo altro da fare che rimandare alla notissima *Geschichte der lateinischen Literatu.r des Mittelalters*, t. I, II, III, di M. Manitius, (nell'«Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft», IX, 2, 1911, 1923,

1931), Confrontare anche R. Patzelt, *Die karolingische Renaissance, Beiträge zur Geschichte der Kultur des frühen Mittelalters*, Vienna, 1924 (in «Deutsche Kultur; historische Reihe», t. I).

VI
Lo SCISMA GRECO

Per una singolarissima coincidenza, che probabilmente non manca di significato, alla figura di Fozio hanno dedicato monografie rimarchevoli, per i loro tempi, due dei rappresentanti piú insigni della cultura cattolica nel secolo decimonono, l'uno tedesco, l'altro italiano: l'Hergenroether e il Tosti. L'Hergenroether, come si sa, fu uno degli studiosi cattolici noti in Europa che Leone XIII volle insignire della porpora all'inizio del suo Pontificato, quasi per dare una indicazione eloquente degli indirizzi culturali che egli avrebbe voluto imprimere al proprio supremo governo ecclesiastico. Con lui furono incorporati nel Sacro Collegio il dottissimo benedettino francese Pitra e il convertito inglese Enrico Newman. L'opera dell'Hergenroether era apparsa a Ratisbona tra il 1867 e il 1869 (*Pothius Patriarch von Constantinopel*). L'opera del padre Luigi Tosti, benedettino cassinese, (*Storia dell'origine dello scisma greco*) è compresa come volume XIII nelle sue «Opere complete» pubblicate dall'editore Pasqualucci a Roma.

I due lavori rispecchiano fedelissimamente e tipicamente i due stili storici, l'uno tedesco, l'altro italiano. La grande monografia dell'Hergenroether rappresentava un vero monumento di

erudizione critica e di esplorazione documentaria, anche se intimamente pervasa e guidata da un trasparente intento polemico e confessionale. L'opera del Tosti era tutta soffusa di quel calore immaginoso e di quella turgidezza stilistica, che fanno degli scritti del grande monaco cassinese una stupenda opera d'arte, anche se a volte criticamente non impeccabile.

Io ricordo ancora, con emozione, l'impressione profondissima che le opere del padre Tosti suscitarono nel mio spirito giovanile, quando le scoprii nella deserta e solitaria biblioteca del Pontificio Seminario Romano. Posso dire di dovere ad esse la mia vocazione agli studi storici. Dio avesse voluto che la cultura cattolica italiana si fosse fedelmente e amorosamente ispirata a quei modelli! Ci si fece prendere la mano dalla moda della cronistoria arida e secca, si che oggi si può esser sicuri che chiunque riprendesse in mano le opere di Tosti, a cui nessuno rimanda e di cui nessuno sembra ricordarsi, le troverebbe facilmente maculate da quella che suole chiamarsi ampollosità euforica e pesantezza espositiva. Il che significa che si è dimenticato come la storia è un'arte, e che non è un difetto sentire ed esprimere con densità di forme e intensità di partecipazione spirituale, quel dramma permanente che è la trasmigrazione del fatto cristiano nella storia.

Al tramonto del secolo scorso un gesuita francese, P. Lapôtre, aveva iniziato una grande pubblicazione dal titolo: *L'Europe et le Saint-Siège d l'époque carolingienne*, di cui il primo volume, *Jean VIII*,

vedeva la luce a Parigi nel 1895. Dieci anni prima il Lapôtre aveva mandato innanzi a questa, che avrebbe dovuto essere una pubblicazione monumentale, una sua eccellente dissertazione in latino: *De Anastasio bibliothecario* (Parigi, 1885). Purtroppo l'opera si arrestò al primo volume e non ebbe piú séguito. Nessuno seppe piú mai dove il Lapôtre fosse andato a finire. La sua opera era apparsa troppo libera e troppo scientificamente austera, perché i superiori del Lapôtre, i reverendi membri della Curia generalizia della Compagnia di Gesù, potessero permetterne la continuazione. Ma il primo volume apparso rimase e rimane fondamentale per la valutazione esatta dei movimenti della politica foziana e di rimbalzo della politica della Santa Sede di fronte a Costantinopoli, nel momento in cui le popolazioni slave entrano nel circolo della vita europea.

Le piú recenti indagini intorno a Fozio non fanno che riprendere e portare alle ultime conseguenze principî posti dal Lapôtre e dubbi e problemi sollevati da lui. Alludiamo in particolare ai saggi di Fr. Dvornik: *Le second schisme de Photius, Une mystification historique*; e l'altro: *Études sur Photius*, apparsi nella rivista «*Byzantion*» (Revue internationale des études byzantines), rispettivamente del 1933 e del 1936.

VII

LA CULTURA TEOLOGICA

Non è a caso naturalmente che un periodo storico cosí intensamente e grandiosamente creativo come quello segnato dall'Impero carolingico abbia avuto una sua espressione culturale sintetica e organica come quella rappresentata dal pensiero di Giovanni Scoto Eriugena. Ed era perfettamente logico che nel nostro proposito di descrivere la traiettoria di sviluppo del pensiero cristiano nella storia, espressione delle vicende complesse del fatto cristiano nella storia stessa, noi ci arrestassimo piú a lungo su questa grande figura di pensatore e di maestro. Intanto egli non è che per brevi occasioni scrittore di polemiche e trattatista monografico. È il vero pensatore sistematico, che si sforza di dare una raffigurazione integrale alle esigenze spirituali, culturali e didattiche del suo tempo. Inoltre, per un complesso fortunato di circostanze, questo irlandese, trapiantato alla corte carolingica, ha modo di attingere con la sua vastissima erudizione a tutti quei larghi campi delle tradizioni intellettuali preesistenti per costituire una sintesi che sia appropriata alle esigenze del suo tempo e di queste esigenze rispecchi fedelmente gli orientamenti e le aspirazioni. Da questo insieme di circostanze deriva la sua unica importanza nella storia del pensiero medioevale che, mentre spiega come da una parte le sue opere abbiano in qualche modo rappresentato un testo ufficiale, e non siano state colpite da censura ecclesiastica che parecchi secoli piú tardi, dall'altra eccita oggi sempre piú viva l'attenzione e l'indagine degli studiosi. Le

opere di Scoto Eriugena possono consultarsi nel vol. CXXII della *Patrologia* del Migne.

Nella vastissima bibliografia sull'argomento noi riteniamo particolarmente raccomandabili le seguenti opere: H. Bett, *Johannes Scotus Erigena. A study in mediaeval philosophy*, Cambridge, 1925; J. Dräseke, *Johanns Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke, De divisione naturae libri V*, Leipzig, 1902 (in «Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche», t. IX, 2); M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedrukten Quellen dargestellt*, t. I, «Von ihren ersten Anfängen in der Vaterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts», Friburgo nel Baden.

Ma l'opera che, si può dire, supera tutte le precedenti e intorno al pensiero di Eriugena ha detto la parola che possiamo ritenere quasi definitiva, è quella del dottissimo benedettino della Abbazia del Mont César in Belgio. Dom Maieul Cappuyns: *Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée* («Universitas Catholica Lovaniensis», Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscriptae, Series II, Tomus 26).

VIII
MONACHISMO E FEUDALESIMO

Che l'istituzione monastica, con la sua organizzazione abbaziale, con la sua concezione dell'autarchia e dell'autosufficienza economica e morale di ogni chiostro, abbia esercitato una certa

azione sull'organismo feudale, in un'età nella quale i valori religiosi avevano la prevalenza su tutti gli altri e spiegavano la loro piú vasta e imperiosa efficienza, è una ipotesi di lavoro consentita dal parallelismo delle due forme di vita associata e da ogni esteriore verisimiglianza. Tale ipotesi di lavoro è consentita inoltre e valorizzata dal fatto stesso che gli storici del diritto sono quanto mai incerti e mal sicuri nell'assegnare le vere origini del feudo. Neppure l'etimologia della parola è sicura. Come si sa, i primi accenni idiomatici al feudo compaiono nella Francia meridionale, nelle forme *feum, feveum, feudum*. Nella Lucchesia del secolo IX noi troviamo il vocabolo *feo* in un novero di possessi vescovili. Il termine deriva dal gotico *thiut*, designazione generica di *bene*, o da *feoth*, equivalente di *pecus*? Impossibile rispondere. Noi sappiamo soltanto che nel linguaggio aulico franco del secolo ottavo *fevum* è il pingue possesso, elargito dal sovrano o dai maestri di palazzo ai piú fedeli. Feudo pertanto segna l'origine alle concessioni beneficiarie e il fondamento dei legami che vengono a stringere i vassi o i gasindi al sovrano e ai grandi signori del regno.

Con Carlo Martello il legame vassallatico e il regime beneficiario vengono ad assumere una configurazione ed una missione squisitamente pubbliche. Ed è pieno di significato il fatto che la moltiplicazione di questi vassi si faccia mercè il trasferimento di larghissimi possessi ecclesiastici. Anche qui non c'è un argo-

mento per vedere nel feudo l'automatica secolarizzazione dell'istituto monastico? La questione può ritenersi ancora *sub judice*. Per una piú aderente esplorazione della questione rimandiamo alle opere classiche in materia: F. Schupfer, *Il Diritto dei popoli germanici*, II, Città di Castello, 1907; R. Trifone, *Feudi e demani*, Milano, 1909; P. S. Leicht, *I Gasindi e Vassalli* («Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei», s. 6ª, III, Roma, 1927); E. Chenon, *Histoire générale du droit français public et privé*, I, II, Parigi, 1926-1929.

Sugli imperatori sassoni e piú genericamente sul trasferimento dell'Impero cristiano d'Occidente, vedi le opere classiche di A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 4ª ed., Lipsia, 1920; A. Cartellieri, *Weltstellung des deutschen Reiches 911-1047*, Monaco, 1932; L. M. Hartmann, *Geschichte Italiens im Mittelalter*, IV, l, Gotha, 1915; A. K. Hampe, *Das Hochmittelalter*, Berlino, 1932.

Ad Ottone il Grande dedicarono fin dal 1876 un'eccellente monografia R. Köpke e E. Dümmler, *Kaiser Otto der Grosse*, Lipsia, 1876. Brillanti profili degli imperatori sassoni in P. E. Schramm, *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, Lipsia, 1928.

Figura singolare e rimarchevole di Papa al chiudersi del primo millennio quella di Silvestro II, Gerberto. Sulla importanza della sua opera scientifica e filosofica è sempre utile consultare la monografia di F. Picavet, *Sylvèstre II*, Parigi, 1902.

IX
SANT'ANSELMO
E LA PRIMA DIMOSTRAZIONE CRISTIANA DI DIO

Quel che Giovanni Scoto Eriugena era stato nel secolo nono al tramonto dell'Impero carolingico, lo è Sant'Anselmo nel secolo undicesimo al tramonto dell'Impero teutonico-sassone. Per questo noi abbiamo ritenuto consono ai fini di questa nostra esposizione consacrare alla sua figura una speciale attenzione. Abbiamo detto che con lui la tradizione cristiana viene a conoscere la prima dimostrazione razionale di Dio. Crediamo di avere spiegato a sufficienza in quale significato noi adoperiamo questa frase. Non intendiamo affatto sostenere che dimostrazioni di Dio manchino alla precedente tradizione ecclesiastica. Basta pensare ad alcuni capoversi famosi dell'*Apologetico* di Tertulliano o ad alcune pagine memorande di Sant'Agostino. Ma altra cosa è la ricerca dei vestigia di Dio nell'universo creato e nell'uomo, e altra cosa è la ricerca di un'argomentazione strettamente e nudamente dialettica, ritenuta capace di imporre apoditticamente e senza possibilità di evasione la credenza in Dio ad un qualsiasi intelletto cogitante. È in questo significato che noi parliamo della dimostrazione anselmiana di Dio come della prima dimostrazione tecnica che si sia fatta nel cammino del pensiero cristiano. Lo si riconosce da storici della metodica dialettica come il Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande*), anche se si ritiene discutibile il suo titolo a un primato di questo genere, che egli del resto, caso

mai, dovrebbe cedere a qualche oscuro precursore non molto lontano cronologicamente da lui. D'altro canto noi ci siamo sforzati di dimostrare che per valutare convenientemente il significato e la portata del cosiddetto argomento ontologico di Sant'Anselmo, bisogna collocarlo in tutto il piano delle sue visioni antropologiche e soteriologiche.

I monaci benedettini della Badia benedettina di Sékau (Steiermark) hanno iniziato nel 1938 un'edizione completa di tutti gli scritti di Sant'Anselmo, di cui, a quanto ci risulta, sono usciti finora soltanto i primi due volumi (*S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*, Vol. I, continens opera quae prior et abbas Beccensis composuit. Adiectis quatuor tabulis phototypicis. Ad fidem codicum recensuit Franc. Salesius Schmitt O. S. B.). L'edizione completa consterà di cinque volumi. Il medesimo benedettino Schmitt, a cui dobbiamo il primo volume di questa monumentale edizione, ha dato edizioni del *Proslogion*, del *Monologion*, della *Epistola de incarnatione Verbi*, del *Cur Deus Homo* nel «Florilegium Patristicum tam veteris quam medii aevi auctores complectens» pubblicato dal Geyer e dallo Zellinger presso l'editore Hanstein di Bonn.

Appunto perché noi ci siamo sforzati di inquadrare l'argomento ontologico anselmiano sullo sfondo completo della produzione teologica del grande abbate di Bee, difformemente da quel che si suol fare di consueto, qui nei ragguagli bibliografici vogliamo segnalare, oltre le monografie complessive, alcuni studi

particolari nei quali ci si è proposto di indagare soprattutto le visuali mistico-soteriologiche dell'arcivescovo di Canterbury.

Dopo aver ricordato cosí le vecchie monografie di Ch. De Rémusat, *Saint Anselme*, Parigi, 1853; di G. V. Church, *St. Anselm*, Londra, 1870 e del nostro A. Levasti che nel 1929 ha pubblicato un buon *Sant'Anselmo* presso Laterza di Bari, crediamo opportuno rimandare ai seguenti saggi: B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891; F. Stentrup, *Die Lehre d. hl. Ans. über d. Notwendigkeit d. Erlosung und d. Menschwerdung* nella «Zeitschrift für Theologie», 1892, pagine 553-691; B. Funke, *Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfactionstheorie des hl. Ans.* v. C., Münster i. W., 1903; L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Ans. v. C.* nelle «Forschungen zur christl. Lit. und Dogmengeschichte» IX, 1, Paderborn, 1909.

X
GLI ALBORI DELL'ILLUMINISMO

Dato il nostro modo di considerare la comparsa della teologia anselmiana nel secolo XI come data saliente e vero vertice spartiacque tra l'esperienza cristiana del Medioevo e il pensiero teologico della incipiente cultura scolastica, la comparsa di Abelardo e la esplosione del suo avventuroso insegnamento appaiono come gli inizi di una elaborazione metafisico-concettuale che avrebbe lentamente, ma inesorabilmente, sboccato a suo tempo in quello che sarà detto il movimento dell'Illuminismo. Nulla di

anacronistico e di preconcepito in questo nostro modo di vedere l'evoluzione e la riflessione cristiana attraverso i secoli. La lentezza di una maturazione non ce ne deve far perdere di vista l'intima logica e l'inarrestabile dialettica. Nel tentativo grandioso compiuto da Abelardo di trasformare i dati centrali della tradizionale credenza cattolica in argomenti di speculazione razionale, occorre ben riconoscere i precedenti lontani, ma perfettamente coerenti, di quella laicizzazione diciamo cosí e razionalizzazione dei dati della fede cristiana che avevano costituito per secoli fattore extrarazionale e mistico della vita associata cristiana anziché tema di discussione accademica.

La produzione intorno ad Abelardo e l'interesse critico intorno alla sua figura e al suo insegnamento sono da un secolo in continuo fermento.

La grande raccolta del Cousin è sempre la prima fonte di informazione: *P. Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit V. Cousin, adiuvante C. Jourdain*, I, Parigi, 1849; II, ib., 1859. In Migne, *Patrol. lat.*, vol. CLXXVIII. sono le epistole e le opere teologiche. Nel 1836 pure a Parigi il medesimo Cousin aveva dato un volume di *Ouvrages inédits d'Abélard*, fra cui figurano anche opuscoli non abelardiani.

In questi ultimi anni sono stati pubblicati altri scritti inediti del maestro del Paracleto. Ricordiamo il *Tractatus de unitate et trinitate divina*, datoci dallo Stölzle di su il codice 1211 di Saisson

(Friburgo nel Baden, 1891); e l'iniziata raccolta degli scritti filosofici di Abelardo per cura del Geyer nella preziosa collezione di «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters»: ne sono usciti 4 fascicoli della Logica «Ingredientibus» (Die Glossen zu Porphyrius – Die Glossen zu den Kategorien – Die Glossen über «Peri ermeneias») e della Logica «*Nostrorum petitioni sociorum*», Münster in Westfalen, fra il 1925-1933.

Dopo la classica opera di Ch. Rémusat, *Abélard*, in due volumi, pubblicata a Parigi nel 1825, noi crediamo di non dover indicare che altre due opere, quella di Martino Grabmann, *Die Geschichte d. scholast. Methode*, Friburgo nel Baden. 1911, volume II, pp. 168-229, e poi la preziosissima monografia pubblicata dal Robert nel 1909, ma ora completamente rifusa e aggiornata da Paré, A. Brunet, P. Tremblay, fra le «Publications de l'Institut d'études Médiévales d'Ottawa», III; *La Renaissance du XII Siècle, Les Écoles et l'Enseignement*, Ottawa, Inst. d'études Médiévales, 1933.

Quanto la posizione di Abelardo nelle questioni di logica e di metafisica esca illuminata dalla pubblicazione degli ultimi inediti, è messo felicemente in luce dal medesimo loro editore Bernardo Geyer nel saggio *Die Stellung Abaelards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten*, nella raccolta di «Studien zur Geschichte der Philosophie» presentata come *Festgabe* per il 60° genetliaco di Clemente Baeumker (Münster in Westfalen, Aschendorf, 1913), pagg. 101 e segg.

XI
LA RIFORMA GREGORIANA

Anche i nomi dei Papi rispondono a volte magnificamente ai personaggi che li portano. Gregorio Magno era stato il grande vigilatore della costituzione politico-morale della Chiesa romana, all'alba del settimo secolo, alla vigilia cioè della irruzione islamica. Gregorio VII ne riprende il nome, quasi istintivamente consapevole del còmpito riserbatogli dal destino di piantare, possibilmente su basi incrollabili, il supremo e insindacabile potere curiale di Roma. L'ultimo grande studioso dell'attività politica e religiosa del Pontefice Ildebrando, A. Fliche, ha intitolato la sua voluminosa monografia su Gregorio VII e il suo Pontificato: *La Réforme Grégorienne* (Louvain, 1924-37); e Gregorio VII infatti appare come un riformatore: riformatore dei costumi, riformatore della vita curiale, riformatore delle dottrine politiche. Ma probabilmente si tratta di una impressione superficiale e di una valutazione circoscritta. In realtà, Gregorio VII in tutta la sua opera di Pontefice e di lottatore, non fa altro che attenersi ai principi capitali della politica cattolica del Medioevo. Ma non è sempre legge infallibile che quanti aiutano il procedere vittorioso degli istituti morali e sacri debbano riportarsi alle origini degli istituti stessi che rappresentano e guidano?

Noi oggi disponiamo di una suppellettile documentaria e critica, piú che sufficiente, sovrabbondante, per la ricostruzione e la evocazione del Pontificato di Gregorio VII. Il suo *Registrum* è

stato criticamente edito in due volumi dal Caspar (*Epistolae Selectae in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editae, Berlino, 1920-23*). Tutte le opere polemiche attinenti alla controversia fra Papato e Impero nell'epoca gregoriana sono nel *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculi XI e XII conscripti*, nei «Monumenta Germaniae Historica», in tre volumi, Hannover, 1891-1897. Infine la *Vita Gregorii Papae VII* di Paolo di Benried, si trova pubblicata dal Watterich nelle «Vitae Pontificum Romanorum». I, pp. 474-546.

Fra le opere storiche consacrate alla grande figura di Ildebrando noi non vogliamo mancare di segnalare qui anche la vecchia monografia del padre Luigi Tosti, *La Contessa Matilde di Toscana*, nella raccolta delle opere complete curata dal Pasqualucci. Utilmente consultabile l'opera di J. Gay, *Les Papes du XI siècle et la Chrétienté*, Parigi, 1926.

Ottima rassegna delle dottrine gregoriane e delle tradizioni da cui esse sono attinte, quella di G. Tellenbach, *Libertas, Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (Stuttgart, W. Kohlhammer, 1936).

Preceduto da due eccellenti monografie: *Questioni gregoriane*, pubblicata nell'«Archivio della Deputazione Romana di Storia Patria» del 1942, e *Libertà, gerarchia e Chiesa nel pensiero religioso del Medioevo*, apparsa nella «Rivista storica italiana» (dicembre 1941), si è pubblicato, mentre noi dettiamo questa bibliografia, il magistrale volume di Raffaello Morghen, *Gregorio VII*, con otto tavole

in rotocalco (Torino, Unione Tipografica Editrice Torinese, 1942).

XII
LE CROCIATE

Noi abbiamo fin dagli inizi impostato la nostra esposizione storica collegandola strettamente alle vicende di questo mondo mediterraneo che ha, senza possibilità di contestazione, una sua fisionomia non soltanto geografica, ma civile e spirituale, nel quadro globale della storia universale della civiltà. Né avremmo potuto fare diversamente. Il cristianesimo nasce nel momento in cui Roma compie la unificazione del mondo mediterraneo, al quale essa dà un'impronta caratteristica e un orientamento inconfondibile. Si potrebbe dire che le fasi di sviluppo del cristianesimo erano fin dalle origini preventivamente associate alle fasi di sviluppo della civiltà mediterranea. Dopo le trasmigrazioni di popoli del secolo quinto abbiamo visto come l'Impero di Giustiniano abbia una sua sagoma nella storia del cristianesimo, proprio perché segna il tentativo fortunato di recuperare l'unità mediterranea. Fu breve la felice parentesi. L'irruzione islamica lacerava questa unità giustinianea, provocando quel movimento di raccolta delle popolazioni del continente europeo sotto l'insegna di Roma cristiana, che doveva sfociare nel Sacro Romano Impero, franco prima, teutonico poi. Noi abbiamo veduto come le preoccupazioni per le sorti del Vicino Oriente non lasciano mai

di inquietare il nuovo Impero cristiano. Il movimento crociato non è che una delle manifestazioni, la saliente, se si vuole, di questa tendenza del mondo occidentale unificato, a riallacciare i suoi rapporti col Mediterraneo Orientale.

La letteratura sulle Crociate è vastissima. Le fonti storiche in materia sono raccolte nel *Recueil des historiens des Croisades*, Parigi, 1841 segg., suddiviso in: *Documents arméniens*, voll. 2 (1869-1906); *Historiens grecs*, voll. 2 (1875-1881); *Historiens occidentaux*, voll. 5 (1844-1895); *Historiens orientaux*, voll. 5 (1872-1906); *Lois*, voll. 2 (1841-1843). Parecchie cronache ivi pubblicate sono pure state edite a parte; cosí, ad es., i *Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum*, di un anonimo dell'Italia meridionale del séguito di Boemondo, da H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1890, e nuovamente da L. Bréhier (*Histoire anonyme de la première Croisade*), Parigi, 1924; l'*Historia Hierosolymitana* di Foucher de Chartres, da H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913.

Opere classiche in materia sono tuttora quelle di J. F. Michaud, *Histoire des Croisades*, Parigi, 1812-17 (2ª ed.); di F. Wilken, *Geschichte der Kreuzzüge*, Lipsia, 1807-32. Opere già dominate dagli studi critici: *L. Bréhier, L'Église et l'Orient au M. A.; Les Croisades*, Parigi, 1907; B. Kugler, *Geschichte der·Kreuzzüge*, Lipsia, 1880; E. Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlino, 1893; R. Röhricht, *Geschichte der Kreuzzüge im Umriss*, Innsbruck, 1898; A. Ruville, *Die Kreuzzüge*, Bonn, 1920; W. B. Stevenson, *The Crusaders*

in the East, Cambridge, 1907; F. Cognasso, *Le Crociate*, Torino, 1930.

Negli anni piú recenti sono comparse opere intorno alle Crociate di importanza veramente fondamentale. Tali il volume di C. Erdman, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935; R. Grousset, *Histoire des Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem,* Parigi, Plon, 1934-1936, 3 voll.

La monumentale opera del Grousset tradisce una certa tendenziosità che è concepita piuttosto con spirito nazionalista e mira a sopravalutare l'apporto francese allo sviluppo del movimento crociato. Sarà bene pertanto, a controllarne e a correggerne le valutazioni e le linee direttive, tenere presente l'eccellente opera di Gennaro Maria Monti, *L'Italia e le Crociate in Terra Santa*, Edizioni della Mostra d'Oltremare, Napoli, dove il contributo italiano, particolarmente quello delle repubbliche marinare, alla ripresa progressiva dei rapporti fra Mediterraneo occidentale e Mediterraneo orientale, è felicemente posto nel debito rilievo.

XIII
IL MOVIMENTO CISTERCENSE

I lettori avranno notato come uno dei capisaldi di questa nostra ricostruzione dell'evoluzione secolare del cristianesimo è rappresentato dalla importanza assegnata al fenomeno mistico-ascetico nella costituzione della disciplina cristiano-ecclesiastica

nella civiltà mediterranea. Ad ogni tappa del suo millenario sviluppo il monachismo, che in Occidente è sinonimo di benedettinismo, è stato sempre presente a rappresentare il punto culminante di raccolta delle forze operose e creatrici della rivelazione evangelica, nel complesso della vita sociale e civile. All'alba del secolo duodecimo la riforma dello spirito benedettino, legata al nome di Cistercio, viene appunto a convogliare, per dir cosí, tutte le forze. della società europea, aspiranti ad una rinascita cosí economica come morale e sociale.

Una sintesi felice sul significato e sulla portata del movimento cistercense, non solamente nella linea di sviluppo della Regola benedettina, ma in tutto il mondo europeo all'alba del duodecimo secolo, è quella tracciata dal Berlière nell'ultimo capitolo del suo eccellente volume *L'Ordre Monastique des Origines au XII Siècle*, Paris, Desclée e Cie, 1921. (L'opera è tradotta anche in italiano presso l'Editore Laterza).

Preziosissima fonte per tutto ciò che concerne le origini e lo sviluppo fulmineo della riforma cistercense in tutta l'Europa, l'opera *Origines Cisterciens*es, di L. Janauschek.

Rimandiamo poi alle opere capitali in argomento: Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne*, Dijon, 1878; H. d'Arbois de Jubainville, *Études sur l'état intérieur des Abbayes Cisterciennes et principalement de Clairvaux aux XII et XIII siècles*, Paris, 1858; e di nuovo L. Janauschek, Der Cistercienser-Orden, Historische Skizze, Brünn, 1884.

Su San Bernardo l'opera di E. Vacandard, *Vie de S. Bernard, abbé de Clairvaux*, 1895, 2 voll., 4ª ed., 1910, conserva tuttora il suo cospicuo valore.

Sulla *Charta charitatis* e sul suo testo primitivo, abbiamo ora la monografia del prof. Turk, dell'Università di Lubiana, di cui è annunciata una traduzione italiana, per opera della Casa dei benedettini cistercensi di Roma (via Giacomo Medici N. 3).

XIV
IL MESSAGGIO GIOACHIMITA

Per questo argomento, che ha costituito per parecchi anni l'oggetto pressoché esclusivo del nostro lavoro, ci permettiamo di rimandare alla nostra monografia: *Gioacchino da Fiore, I tempi, Il Messaggio, L'azione storica*, pubblicata a Roma dall'Associazione per il Mezzogiorno, nel 1931.

Qui ci limiteremo a segnalare le pubblicazioni posteriori a quella data. Tra queste occupa il primo posto l'insigne pubblicazione di Leone Tondelli, *Il libro delle figure* dell'abbate Gioacchino da Fiore; I, introduzione e commento, le sue rivelazioni dantesche; II, testo e XXIII tavole (X a colori), Torino, Società Editrice Internazionale. Di un «libro di figure» che si presumeva disegnato dall'abbate Gioacchino in persona parla genericamente Salimbene da Parma. Questo libro di figure il Tondelli ha ritrovato in un codice di Reggio Emilia ed ha pubblicato sontuosamente. Se si tratti di opera genuina e personale di Gioacchino o

di un gioachimita, è questione che forse il Tondelli ha risolto nel senso della prima alternativa con troppo facile sicurezza. Che ad ogni modo si tratti di un codice prezioso per la illuminazione del movimento gioachimita e soprattutto dei rapporti supponibili fra il mondo delle idee gioachimite e il mondo ideale del poema dantesco, è indiscutibile. E per questo è ben meritoria la fatica diligente e sagace del Tondelli e bene opportuna la pubblicazione lussuosa del codice. Si comprende pertanto come l'interessamento per questa pubblicazione sia stato molto intenso e molto vasto specialmente fra i cultori di studi danteschi.

Altra opera da segnalare fra le pubblicazioni gioachimite posteriori al mio saggio, è quella di J. C. Huck, *Joachim v. Floris u. die joachimitische Literatur*, Freiburg in B., 1938, di pp. VII-309.

Crediamo anche opportuno segnalare, come proficua indicazione dell'ulteriore cammino da compiere nella esumazione completa della figura e dell'opera di Gioacchino da Fiore, l'articolo del medesimo Tondelli, *Gli inediti dell'Abate Gioacchino da Fiore*, nell'«Archivio storico per la Calabria e la Lucania», Anno XII, Fasc. I, pp. 1-12.

XV
INNOCENZO III

Il Pontificato di Innocenzo III ha un'importanza eccezionale nella storia della Cristianità europea, sotto molteplici punti di vista. Non è solamente il Pontificato che ha veduto assurgere al

suo meriggio l'efficienza internazionale dell'autorità curiale, ma è anche il Pontificato che ha visto piú di ogni altro irrigidirsi nelle sue forme assolute la disciplina interiore della comunità cristiana, e ha visto l'emergere delle famiglie baronali del contado romano, all'ombra della potestà pontificale. Si comprende pertanto come al Pontificato di Lotario dei conti di Segni sia stata consacrata tutta una letteratura che ha esplorato, si potrebbe dire in maniera esauriente, le fonti del tempo. Abbiamo, innanzi tutto, le opere di natura teologale e parenetica di Lotario e il copiosissimo epistolario di Lotario, divenuto Pontefice. Il tutto pubblicato nel volume CCXVII della *Patrologia latina* del Migne.

Fra le monografie su Innocenzo quella di F. Hurter, *Geschichte des Papstes Innocenz III und seiner Zeitgenossen*, in 4 volumi, pubblicata ad Amburgo fra il 1834 e il 1842, conservò per parecchi decenni una indiscutibile posizione di preminenza.

Tale posizione è stata negli anni piú vicini a noi presa dalla grande opera di A. Luchaire, *Innocent III*, in 6 volumi, pubblicata a Parigi fra il 1904 e il 1908.

I singoli volumi portano questi sottotitoli: I. *Rome et l'Italie*; II. *La Croisade des Albigeois*; III. *La Papauté et l'Empire*; IV. *La question d'Orient*; V. *Les royautés vassales du Saint·Siège*; VI. *Le concile du Latran et la réforme de l'Église*.

XVI

GLI ORDINI MENDICANTI

La comparsa nella storia dei cosiddetti Ordini mendicanti si effettua nelle circostanze piú strane. Il Concilio del Laterano del 1215 sanziona fra i suoi provvedimenti quello che proibisce la costituzione di un qualsiasi nuovo Ordine religioso. Quando si tengano presenti le parole pronunciate pochi decenni piú tardi da fra Salimbene da Parma, là dove dice nella sua *Cronaca* che ciascuno al quale fosse saltato in testa di ficcarsi sul capo un cappuccio e di cingersi ai fianchi una corda, aveva subito la presunzione di atteggiarsi a costitutore di una nuova famiglia religiosa, le parole del Concilio lateranense appaiono perfettamente comprensibili. La moda correva per i nuovi Ordini religiosi. Si comprende come la Chiesa ufficiale e curiale dovesse essere preoccupata di simile andazzo. Ma lo strano è che ad un anno appena di distanza dal sinodo del 1215 la Curia si affretta a trasgredire le stesse decisioni conciliari ed approva una nuova Regola religiosa: quella dell'Ordine domenicano, che pur traendo l'ispirazione dalla Regola agostiniana, in realtà assumeva, attraverso le circostanze peculiari in cui veniva a realizzarsi, un palese carattere di novità. Non solo. Ma passerà pochissimo tempo ancora, e la Curia spingerà irresistibilmente San Francesco proprio a dettare una nuova Regola cenobitica, nonostante le resistenze tenaci e desolate del Serafico. Ecco circostanze di fatto di cui non si può non tener conto, nella valutazione dei caratteri e delle finalità del primitivo francescanesimo.

Da piú che sessant'anni a questa parte i movimenti spirituali del secolo decimoterzo hanno trovato nel mondo dei nostri studi storici una trattazione copiosissima. Noi possiamo designare come un fondamentale lavoro di precursore il saggio di Felice Tocco: *L'eresia del Medioevo*, Firenze, Sansoni, 1884. A distanza di piú che un sessantennio, dell'opera, che meriterebbe di essere integralmente ripubblicata con gli opportuni aggiornamenti, appare ancora la importanza capitale. Si può dire, senza tema di esagerare, che tutte le posteriori ricerche storiche si sono svolte sulle linee direttive tracciate dall'operosissimo e sagacissimo maestro dell'Istituto fiorentino.

La stessa vita di San Francesco dettata da Paolo Sabatier, a cui, come si sa, arrise tanto strepitosa fortuna, ebbe nell'opera del Tocco la sua prima ispirazione e la sua guida magistrale. Non occorre qui registrare tutta la copiosa letteratura svoltasi intorno al movimento minorita nell'ultimo cinquantennio. Noi segnaliamo soltanto come degne di peculiare considerazione le due opere di Heinrich Tilemann, *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi* e di Vlastimil Kybal, *Die Ordensregeln des Heiligen Franz von Assisi und die ursprüngliche Verjassung des Minoritenordens* (Leipzig, Teubner, 1914 e 1915, nei «Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance», edito da Walter Goetz, Band 21).

Una viva biografia di San Domenico è quella dettata dal Generale dell'Ordine domenicano Gillet nella collezione «Grandi

cuori» presso l'editore Flammarion di Parigi. La biografia è tradotta anche in Italiano.

Per la conoscenza delle correnti manichee pullulanti nel movimento albigese e cataro, al di là e al di qua delle Alpi, ci sembra di fondamentale importanza la recente pubblicazione del Padre A. Dondaine O. P.: *Un Traité néo-manichéen du XII siècle: le Liber de Duobus Principiis, suivi d'un Fragment de Rituel Cathare* («Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae ad S. Sabinae», Roma, Istituto storico domenicano S. Sabina, 1939).

XVII
LA NUOVA TEOLOGIA

Da qualche lustro tutto un processo di revisione si sta effettuando nel modo di considerare i termini cronologici confinali fra il Medioevo e l'Evo Moderno, fra cultura medioevale e Rinascimento. Si tende sempre più a spostare la fase della Rinascita indietro, e tutto il periodo che corre da Gioacchino da Fiore a San Tommaso, anzi, diciamo meglio, da Gioacchino da Fiore a Cola di Rienzo, è designato come il periodo della vera Rinascita, come il periodo in cui il concetto di rinnovamento, di *renovatio*, si va impiantando nel cuore stesso della nostra civiltà mediterranea. Una esposizione lucida e intelligente dello stato della questione la si può trovare nell'articolo prolusione di Raffaello Morghen, *Rinascita romanica e Rinascimento*, nel periodico «Religio»

(Maggio, 1939). In calce all'articolo è una nota bibliografica sufficiente allo scopo. Comunque, sono da consultarsi anche le opere specialmente di C. Haskins, fra cui cospicua quella intitolata appunto: *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge, Mass., 1927.

Di capitale importanza in materia sono le opere del Burdach e del Piur, come l'opera del Robert, aggiornata dai proff. Paré, Brunet, Tremblay, *La Renaissance au XII siècle: Les Écoles et l'enseignement* (1933).

Giuseppe Toffanin, che da molti anni difende fervidamente una sua particolare tesi sulla presenza costante di elementi, diciamo cosí, umanistici, nella tradizione cristiana, è intervenuto ora nella polemica sulla prerinascita con un volumetto il cui spirito e il cui contenuto sono già tutti nel titolo: *Il secolo senza Roma* (Il Rinascimento del secolo XIII), (Bologna, Zanichelli, 1942).

Sul mondo speculativo che prepara la sintesi di San Tommaso sono sempre fonti preziose di consultazione i volumi di Martino Grabmann (*Die Geschichte der scholastichen Methode*, Freiburg, 1909), del Prantl, *Storia della Logica in Occidente*, p. I, tradotta da L. Limentani, «La Nuova Italia», Firenze, i fascicoli tutti della pregevolissima raccolta di «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» («Texte und Untersuchungen», Münster, Aschendorff).

Su San Tommaso e le sue *Summae* si sa quanto copiosa sia la produzione critica. Da consultare sempre l'eccellente sintesi di E. Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1937.

Fondamentali le indagini e i repertori del padre P. Mandonnet. II medesimo Mandonnet in collaborazione con il Destrez ci ha dato fin dal 1921 una *Bibliographie thomiste* di cui si potranno cercare i complementi nel «Bulletin Thomiste» di Parigi.

Eccellente monografia riassuntiva cosí quella di J. Mausbach, *Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre* (Monaco, 1925) come quella di E. Gilson, *Le Thomisme: Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Parigi, 1927.

XVIII
L'APOCALISSI DANTESCA

II particolare punto di vista dal quale noi ci siamo posti nel designare qui il significato della Divina Commedia nello sviluppo della tradizione cristiana medioevale, ci esime dall'obbligo di dare una bibliografia, sia pure sommaria, della produzione critica intorno al divino poeta. Come abbiamo detto, alla valutazione esatta del poema, quale documento dell'evoluzione cristiana al terminare del Medioevo, ha nociuto la sopravalutazione del suo aspetto letterario. Esempio tipico quel saggio di Benedetto Croce su *Dante* che è la documentazione insuperabile della incapacità dell'estetica contemporanea di comprendere i monu-

menti piú solenni della tradizionale esperienza cristiana. Rimandando pertanto, per ciò che concerne l'aspetto letterario del poema dantesco, ai saggi critici italiani piú significativi degli ultimi decenni, come quelli del Barbi, del Valli, del Cosmo, noi, a complemento bibliografico del nostro capitolo ci limitiamo a rimandare al saggio di P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, nel vol VI del già menzionati «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» e al saggio pieno di utili indicazioni, anche se errato in radice, di P. Mandonnet, O. P., *Dante le Théologien* (Introduction à l'intelligence de la vie, des ouvres et de l'art de Dante Alighieri, Parigi, Desclée, de Brouwer, 1935).

XIX
IL GRANDE SCISMA

Cattività avignonese e scisma d'Occidente sono strettamente collegati l'uno all'altro. Questo appare tanto piú chiaro, quanto piú si esamina, sulla scorta, ad esempio, di un autore come il Jordan che ha dedicato un prezioso saggio alla storia sotterranea dello scisma, le ragioni latenti che hanno retto la grande lacerazione della disciplina ecclesiastica unitaria cattolica nel secolo decimoquarto declinante. (*The inner History of the Great Schism of the West*. A problem in Church Unlty. London, Williams & Norgate Ltd., 1930). Per questo noi abbiamo collocato la rievocazione sommaria del periodo dei Papi avignonesi come preambolo alla

trattazione dei problemi disciplinari e canonici posti dallo scisma che del periodo avignonese fu conseguenza immediata e fatale.

Sul periodo avignonese noi non crediamo che sia necessario dar qui minuti riferimenti bibliografici, perché la eccellente monografia di Eugenio Dupré Theseider: *I Papi di Avignone e la questione romana* (Firenze, Felice Le Monnier, 1939), offre una ricostruzione diligentissima del settantennale periodo, e in pari tempo fornisce tutte le indicazioni bibliografiche desiderabili.

Bonifacio VIII è tale figura nel groviglio delle forze in contrasto nella universale comunità cristiana del secolo XIII declinante, che non possiamo esimerci dal segnalare qui alcune delle opere nelle quali la figura e l'opera di Papa Caetani sono state tratteggiate con piú viva capacità di evocazione.

Come si sa, le origini e le sorti della casa Caetani hanno trovato oggi una monumentale ricostruzione nella raccolta magnifica di Gelasio Caetani: *Domus Caietana* (San Casciano Val di Pesa, 1927-1930). Raccolta preziosa di documenti dell'età di Bonifacio è quella di E. Finke, *Aus den Tagen Bonifaz VIII*, Münster, 1902.

Fra le opere del padre Luigi Tosti ve n'è una, che non è delle meno brillanti, dedicata a Benedetto Caetani (*Storia di Bonifacio VIII*, Roma, Pasqualucci, 1886). Sull'aspetto peculiare politico del Pontificato bonifaciano si può vedere J. Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Lovanio, Parigi, 1926.

Sul Concilio di Vienna e le sue risoluzioni possediamo oggi una monografia magistrale ed esauriente: quella del francescano Phil. Ewald Müller, *Das Konzil von Vienne* (1311-1312). Seine Quellen und seine Geschichte (Münster in Westfalen, Aschendorff, «Vorreformations-geschichtliche Forschungen», Bd. XII).

Sulle principali correnti separatistiche che si vanno delineando nel mondo della ecumenicità cattolica nell'età dello scisma di Occidente e nell'età immediatamente successiva, vedi, per quanto riguarda l'Inghilterra, il saggio di Bernard Lord Manning: *The People's Faith in the Time of Wyclif* (Cambridge, University Press, 1919); e, per quanto riguarda la Boemia, la opera classica a cura di Flaccio Illirico: *Johannis Hus et Hieronymi Pragensis, martyrum Christi, historia et monumenta* (Norimberga, 1558).

Monografie moderne commendevoli sono quelle di E. Denis: *Hus et la guerre des Hussites*, Parigi, 1878; di Franz Lützow: *Life and Times of Master J. Hu*s, 1909; di David Schaff: *Johannes Hus*, 1915; di L. Krummel: Geschichte der böhmischen Reformation, Gotha, 1866; di G. Lechler: Johannes Hus, Halle, 1890; di J. Loserth: *Hus und Wyclif, zur Genesis der Hussitischen Lehre*, Praga, 1884; 2ª edizione, Monaco, 1925; e di F. Strunz: *Johannes Hus: sein Leben und sein Werk*, Monaco, 1927.

XX

lL PAPATO POLITICO E IL NEOPAGANESIMO

L'inquinamento progressivo della Curia papale nell'epoca del nostro cosiddetto Rinascimento è rappresentato graficamente a grandi linee nell'opera di L. Elliot Binns, D. D., *The History of the Decline and Fall of the Medieval Papacy* (London, Methuen & Co. Ltd.). La grande opera di Ludovico Pastor, Storia dei Papi, dalla fine del Medioevo, ha bisogno di essere qui appena menzionata. Come è universalmente riconosciuto, è un'opera di erudizione e di esplorazione archivistica letteralmente formidabili, a cui si possono rimproverare, se si vuole, preconcetti nelle valutazioni e molti presupposti tendenziosi, ma la cui ricchezza di dati, la copia dei riferimenti, la utilizzazione sconfinata degli archivi, conferiscono un valore eccezionale e, diciamo pure, inconsumabile. Anche i riferimenti bibliografici possono sempre trovarsi lí minuti e vagliati.

Una questione piú grossa, sulla quale si può dire pende ancora incerta la sentenza dei nostri studiosi, è quella che coinvolge l'essenza stessa del nostro Rinascimento umanistico e il valore religioso della età tutta della Rinascita. Proprio mentre noi veniamo registrando questi ragguagli bibliografici, si pubblica, intorno al Rinascimento, una raccolta di saggi di Giovanni Papini, alla cui valutazione celebrativa dell'epoca presa a studiare, da un punto di vista cristiano, noi non ci sentiamo affatto di sottoscrivere.

L'opera di Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento* (Traduzione dal tedesco di Federico Federici, Firenze, La Nuova Italia), ci pare veramente di fondamentale importanza.

Nella «Biblioteca della Rinascita» diretta da Giovanni Papini, Bruno Cicognani ha pubblicato il *De Hominis Dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola, nel testo originale e in una squisita traduzione corredata di coscienziose note.

In questa nostra ricostruzione delle tappe di sviluppo del cristianesimo nella storia, noi non potevamo metterci che da un punto di vista strettamente religioso. Come i nostri lettori hanno visto, la nostra esposizione e la nostra valutazione possono peccare, caso mai, per eccesso di originalità. Abbiamo voluto soprattutto indagare la logica intima che ha presieduto al passaggio dall'apocalittismo gioachimita alla concezione umanistica del mondo e della vita. E nel tracciare le linee di questo sviluppo siamo stati automaticamente portati a rievocare, come paradigma normativa e parallelismo eloquente, quel che era stato il processo di transizione, nel cristianesimo antico, dalla esperienza messianica alla speculazione apologetica, del secondo e del terzo secolo.

Perché però i nostri lettori abbiano un orientamento, qualora intendano controllare le nostre asserzioni e i nostri giudizi di valore, indicheremo qui, come riferimenti bibliografici praticamente utili, non solamente l'opera classica per quanto ormai invecchiata del Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, ma

anche le opere piú recenti che hanno allargato e spostato le visuali correnti in argomento. K. Burdach: *Riforma, Rinascimento, Umanesimo* (trad. ital., Venezia, 1928); *Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit*, in «Vom Mittelalter zur Reformation», II, 1, Berlino, 1913-26; W. Goetz, *Mittelalter und Renaissance*, nella «Historische Zeischrift» (1907); K. Brandi, *Das Werden der Renaissance*, Gottingen, 1910; E. Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, nelle «Gesammelte Schriften», IV, Tübingen, 1924.

Si sa qual è la concezione del nostro Rinascimento posta in circolazione dal rappresentanti del nostro idealismo hegeliano. Rimandiamo ad ogni modo alle seguenti opere: B. Spaventa, *Rinascimento, Riforma, Controriforma*, Venezia, 1928; G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, 2ª ed., Firenze, 1925; *Studi sul Rinascimento*, ivi, 1923; *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, 2ª ed., Bari, 1923; G. Saitta, *La filosofia di Marsilio Ficino*, Messina, 1923; *Filosofia italiana e umanesimo*, Venezia, 1928.

Come singolare tentativo per togliere all'Italia la sua posizione di preminente efficienza nella formazione della cultura rinascimentale, segnaliamo l'opera discutibilissima di I. Nordstrom, *Le Moyen Age et la Renaissance*, Parigi, 1933.

Alla figura di Girolamo Savonarola noi abbiamo dedicato una attenzione che potrà apparire a molti insufficiente e inadeguata. In realtà, preoccupati innanzi tutto di seguire il processo di sviluppo del pensiero e della tradizione religiosa nel cristianesimo,

noi non avevamo ragioni decisive per indugiarci di piú sulla singolare figura del predicatore, che accese nella Firenze medicea del Quattrocento cadente un incendio cosí precario. Ad ogni modo si sa come al Savonarola abbiano dedicato monografie storiche ampie e ricche di particolari, prima il nostro Pasquale Villari, e poi Giuseppe Schnitzer, il cui lavoro è stato pubblicato in lussuosa versione italiana (*Savonarola* – Traduzione di Ernesto Rutili, in 2 volumi con 20 illustrazioni, Milano, Treves, 1931).

La figura di Alessandro VI ha troppo occupato gli storici per la sua vita privata e per la sua condotta nel contrasto con Girolamo Savonarola perché rimanesse adeguato modo di valutare la posizione di rilievo che questo discusso Pontefice ha avuto nella storia del mondo, per le sue decisioni riguardo alla assegnazione politica delle scoperte d'oltre Atlantico, effettuate da Cristoforo Colombo.

Si sa come fin dall'indomani del primo viaggio colombiano il Portogallo non tardò a sollevare la questione circa il diritto di possesso per le nuove terre, facendo appello al trattato di Toledo che aveva assegnato ai Portoghesi le terre e le isole scoperte o da scoprire a sud delle Canarie e di fronte alla Guinea. Tali diritti portoghesi erano stati confermati da una serie di Bolle papali, determinate dal fatto che i Portoghesi avevano accampato i loro peculiari meriti sulla lotta contro gli infedeli e sulla diffusione della fede. Gli Spagnuoli ne ebbero buon gioco per fare ricorso

alla medesima autorità pontificia e per invocare le medesime benemerenze religiose, onde vedere cosí sanzionato da Roma il loro diritto di possesso. Alessandro VI, spagnuolo di nascita e strettamente vincolato alla politica della Spagna, emanava cosí una serie di Bolle, mercè cui le concessioni alla Spagna venivano progressivamente ampliate. piú importante di tutte la Bolla del 4 maggio 1495, con la quale si fissava la memoranda *raya* o linea divisoria fra possessi spagnuoli e possessi portoghesi, a cento leghe ad ovest dalle Azzorre, di modo che alla Spagna vennero riconosciuti il possesso e il diritto di conquista su tutti i territori ad ovest, sia a nord, sia a sud, delle isole Canarie, mentre al Portogallo doveva essere attribuito tutto quello che si trovasse ad est. Le contestazioni non cessarono per questo, ma ad ogni modo merita particolare rilievo questo fatto, che un Papa spagnuolo, e un Papa della qualità di Alessandro VI, sia stato dal destino posto in grado di prendere, chiamato in causa dalla Spagna, decisioni arbitrali di tanto rilievo nello sviluppo della moderna civiltà oltreoceanica.

Oltre l'opera del Pastor, dove ad Alessandro VI si dà una trattazione tanto ampia nel vol. III della sua Storia dei Papi, non sarà superfluo segnalare qui la monografia di L. Geiger, *Alexander VI und sein Hof*, 10ª ed., Strasburgo, 1920.

INDICE DEI LUOGHI[1]

Abido
Abruzzi
Acri
Acrida
Africa
Aksum
Al-Aqabah
Albano
Albenga
Albi
Alessandria d'Egitto
Alessandria d'Italia
Amalfi
Amantea
Amburgo*
Amelia
America

[1] I nomi di città contrassegnati con asterisco sono relativi ai luoghi di edizione delle opere sul Cristianesimo segnalate nella bibliografia.

Anagni
Anatolia
Ancona
Anglia
Antiochetta
Antiochia
Aosta
Apulia
Aquisgrana
Aquitania
Arafah
Arabia
Arabia felice (Jemen)
Aran
Arezzo
Arles
Armenia
Asia
Asia Minore
Assisi
Asti
Augusta Praetoria, (v. Aosta).
Aurillac
Austrasia
Aventino

Avignone
Azzorre

Babilonia
Bagdad
Bagnoregio
Balcani
Baltico
Bamberga
Bari
Basilea
Baume
Baviera
Bec
Belgio
Benevento
Berchtesgaden
Berito
Berlino*
Bertinoro
Besanzone
Betlemme
Bevagna
Béziers
Bisanzio

Bisignano
Bobbio
Boemia
Bologna
Bonn*
Bordeaux
Borgo San Dannino
Borgo San Sepolcro
Borgogna
Bosforo
Bosra
Bourges
Bouvines
Bracciano
Braga
Bressanone
Brindisi
Britannia
Brünn*
Bruzio
Bucarest*
Bulgaria
Burgundia

Caen

Caifa
Calabria
Calcedonia
Caleruega
Cambridge*
Canarie
Candace
Canossa
Canterbury
Cappadocia
Capua
Carcassona
Carinzia
Cartagine
Casamari
Cassano
Castiglia
Castrogiovanni
Castrovillari
Caucaso
Ceccano
Celano
Celico
Celio
Ceprano

Cesarea
Cesarea di Filippo
Cesi
Chàlons
Champagne
Cherson
Chersoneso
Chiaravalle
Chieri
Cilicia
Cina
Citeaux (Cistercio)
Città di Castello*
Civate
Civitacastellana
Civitate sul Fortore
Civitavecchia
Civitella
Clairvaux
Clermont
Cluny
Coblenza
Colonia
Comacchio
Como

Corassan
Corazzo
Corbie
Corfú
Cori
Corinto
Cosenza
Costantinopoli
Costanza
Crati
Crema
Cremona
Creta
Crimea

Dalmazia
Damasco
Damiata
Danimarca
Danubio
Digione
Dijon*
Dnieper
Don
Dublino

Durazzo

Ebro
Edessa
Efeso
Egitto
Elba
Ellesponto
Elster
Elvira
Emmaus
Erfurt
Esarcato
Etruria
Eufrate
Europa
Evesham

Faenza
Fano
Farfa
Ferentino
Ferrara
Ferrières
Fiandre
Firenze

Fleury
Foligno
Fondi
Fontaines-les-Dijon
Fonte Avellana
Fontfroide
Forlí
Fossanova
Francia
Francoforte
Friburgo nel Baden*
Frigia
Friuli
Fulda

Gabala
Gaeta
Gagliate
Galizia
Gallia
Gallia Narbonese
Garigliano
Genova
Gerapoli
Germania

Germanicia
Gerusalemme
Gibilterra
Ginevra
Giordano
Giudea
Giugliano
Goslar
Gotha*
Giittingen*
Grado
Gravelines
Gravina
Greccio
Grecia
Gualdo
Guinea

Hannover*
Hauniae*
Heggiaz
Heidelberg*
Héristal
Hira
Hochheim

Imola
India
Ingelheim
Inghilterra
Innsbruck*
Ippona
Irlanda
Isauria
Italia

Japigio
Jemen (Arabia felice)
Jumièges

Kiev

La Ferté
Lecce
Legnano
Leipzig*
Le Mans
Leno
Lézat
Libano
Lidda
Liegi

Liguria
Limoges
Linguadoca
Lione
Lipsia*
Lombardia
Londra*
Lorena
Lubiana
Lucaie
Lucania
Lucca
Lucchesia
Lunghezza
Luni

Macedonia
Magdeburgo
Magonza
Malabar
Malta
Mantova
Manzikert
Maremma
Marengo

Marsiglia
Meaux
Mecca
Media
Medina en Nabi
Melfi
Melun
Mentana
Mesia
Mesopotamia
Messina
Metz
Milano
Modena
Molesme
Monaco*
Monte Acuto
Monte Casale
Montecassino
Montpellier
Moravia
Morimond
Münster in Westfalen*

Napoli

Narbona
Narni
Neapolis
Neged
Nepi
Neustria
Nicea
Nilo
Nimes
Ninfa
Nonantola
Nordhausen
Norimberga*
Normandia
Norvegia

Oder
Orbais
Oria
Orléans
Oronte
Orvieto
Osimo
Osma
Ostia

Otranto
Ottawa*
Oxford*

Paderbona
Paderborn*
Padova
Palatino
Palermo
Palestina
Palestrina
Palmira
Parniers
Panfilia
Pannonia
Parigi
Parma
Passau
Pataria
Paterno
Patmos
Pavia
Peloponneso
Pentapoli
Pergamo

Persia
Perugia
Pesaro
Petra
Piacenza
Pietralata
Piperno
Pirenei
Pisa
Pohlde
Poitiers
Poli
Polirone
Polonia
Pomposa
Ponte San Giovanni
Ponthion
Pontida
Pontigny
Porto
Portogallo
Porziuncola
Potenza
Praga
Priscilla

Propontide
Provenza
Prussia
Puglie

Quiercy

Ramla
Ratisbona*
Ravenna
Reggio Calabria
Reggio Emilia
Reims
Riade
Rieti
Rimini
Ripaille
Rivotorto
Roccasecca
Roma
Romagna
Romainmoutier
Roncaglia
Rosate
Rossano
Russia

Sabina
Sacco
Saccourion
Salerno
Salisburgo
Salona
Samarcanda
Sambucina
Samosata
San Casciano Val di Pesa*
San Damiano
San Germano
San Giovanni d'Acri
San Giovanni d'Angely
San Giovanni in Fiore
San Giuliano di Tours
San Martino di Tours
San Pietro a Sens
Santa Maria d'Isernia
Santa Maria di Prouille
Santo Stefano di Caen
San Vincenzo al Volturno
San Vittore
Sannio
Sardi

Sarlat
Sarzana
Sassonia
Satiro
Savona
Scauro
Scozia
Sékan
Senigallia
Sens
Serdica
Sicilia
Sidone
Siena
Sila
Sinai
Siponte
Siracusa
Siria
Slesia
Soissons
Solignac
Sora
Soratte
Soria

Spagna
Spira
Spoleto
Squillace
Steiermark
Strasburgo
Stuttgart*
Subasio
Subiaco
Sulmona
Sutri
Svevia
Svezia

Taranto
Tarso
Tauro
Tebe
Terebinto
Terni
Terracina
Tessaglia
Tessalonica
Tiro
Tivoli

Todi
Toledo
Tolosa
Torino*
Tortona
Toscana
Toul
Tours
Tre Fontane
Trento
Treviri
Tripoli d'Asia
Tripoli di Siria
Troia
Troyes
Trullo
Tübingen*
Tulle
Turingia
Tuscia
Tuscolo

Umbria
Ungheria
Untersberg

Urbino
Ursberg
Utrecht

Valenciennes
Valvisciolo
Velletri
Venezia
Vercelli
Verdun
Verna
Veroli
Verona
Vézelay
Vienna nel Delfinato
Vienna sul Danubio
Viterbo

Watling
Whitby
Worcester
Worms

Yarmuk
Yathrib (Medina)
Yonne

York

Zara

INDICE DELLE PERSONE[2]

Abelardo
Abele
Abramo
Absburgo (d') Alberto
Absburgo (d') Rodolfo
Abu Bekr
Acacio
Acevedo (de) Diego
Adalberone di Laon
Adalberto (successore di Berengario)
Adalberto di Toscana
Adamo
Adamo di San Vittore
Adelaide
Ademaro di Puy
Adriano I
Adriano II
Adriano III

[2] I nomi contrassegnati con asterisco sono quelli degli autori delle opere sul Cristianesimo segnalate nella bibliografia.

Adriano IV
Adriano V
Agapito II
Agar
Ageltrude
Agilulfo
Agnello Ravennate
Agnese di Poitou
Agobardo
Agostino (monaco)
Agostino (sant')
Ahrens K.*
Ailly (d') Pietro
Alberico di Citeaux
Alberico I
Alberico II
Alberto di Ferentino
Alberto Magno
Alboino
Alcuino
Alessandro di Hales
Alessandro Magno
Alessandro II
Alessandro III
Alessandro V

Alessandro VI
Alessio (imp.)
Alessio (nipote di Isacco)
Alessio III l'Angelo
Alfonso IX di Castiglia
Amalrico di Bena
Ambrogio (sant')
Amedeo di Torino
Amedeo II di Savoia
Amedeo VIII di Savoia, (v. FeliceV)
Amelio
Ammonio
Anacleto II
Anastasio (imp.)
Anastasio di Antiochia
Anastasio IV
Andrea (cappellano)
Andrea (sant')
Andrea (santa)
Anselmo da Lucca
Anselmo di Aosta
Antioco
Antonio
Arbois (d') de Jubainville H.*
Ardone (sant')*

Ariberto di Milano, 286, 287.
Arichi di Benevento
Ario
Ariosto Ludovico
Aristotele
Ariulfo di Spoleto
Arminio
Arnaldo da Brescia
Arnaldo di Citeaux
Arnaldo di Villanova
Arnolfo (imp.)
Arnolfo di Baviera
Aronne
Astolfo
Atanasio (sant')
Attone di Milano
Augusto
Aureliano
Aurillac (d') Gerberto, (v. Silvestro II)
Ausonio
Autari
Averrois
Avicenna
Azzo di Toscana

Baeumker Clemente*
Baggio (di) Anselmo, (v. Alessandro II)
Balduino del Bourg
Balduino di Boulogne
Balduino III
Bandinelli Rolando, (v. Alessandro III)
Barbi*
Barbo Pietro, (v. Paolo II).
Bardas
Bartolomeo da Messina
Baruch
Basilide
Basilio (san)
Basilio I
Basilio II
Basso
Baumes Fernando*
Beatrice (Portinari)
Beatrice di Svevia
Beatrice di Toscana
Beaufort (de) Pierre Roger, (v. Gregorio XI)
Becket Tommaso
Belisario
Benedetto (san)
Benedetto di Aniano

Benedetto V
Benedetto VIII
Benedetto IX
Benedetto X
Benedetto XI
Benedetto XIII
Beniamino
Benried (di) Paolo*
Benu Koreisch
Berengario del Friuli
Berengario di Tours
Bergson
Berlière*
Bernardo di Chiaravalle
Bernardo di Guido
Bernardo di Pisa, (v. Eugenio III).
Bernardone Giovanni, (v. Francesco d'Assisi)
Bernardone Pietro
Bernone (abbate)
Bernone (conte)
Berta
Bertoldo di Carinzia
Bertoldo di Svezia
Bertrada
Bessarione

Bett H*
Boccasini Niccolò, (v. Benedetto XI)
Boemondo di Taranto
Boezio Severino
Bonacolsi (del) Passarino
Bonagiunta da Lucca
Bonaventura da Bagnoregio
Bonifacio (missionario)
Bonifacio III di Toscana
Bonifacio VI
Bonifacio VIII
Bonifacio IX
Bonifazio (Vinifrido)
Boretius*
Borgia Alfonso, (v. Callisto III).
Borgia Rodrigo, (v. Alessandro VI)
Boris di Bulgaria
Bosone
Bourdin Maurizio, (v. Gregorio VIII)
Bracciolini Poggio
Brandi K.*
Breakspeare Nicola, (v. Adriano IV)
Bréhier E.*
Bréhier L.*
Brunet A.*

Bruno Giordano
Brunone di Toul, (v. Leone IX)
Bulgaro, 416
Burckhardt*
Burdach K.*
Burgundia da Pisa

Cacciaguida
Caetani Benedetto, (v. Bonifacio VIII)
Caetani Gelasio*
Caino
Callisto (san)
Callisto II
Callisto III
Calvino
Campanella Tommaso
Candido
Cangrande della Scala
Canuto il Grande
Cappuyns Dom Maieul*
Carducci Giosuè
Carlo d'Angiò
Carlo di Sicilla
Carlo il Calvo
Carlo il Grosso

Carlo il Semplice
Carlo Magno
Carlomanno (figlio di Carlo Martello)
Carlomanno (figlio di Pipino)
Carlo Martello
Carlo II d'Angiò
Carlo VIII
Cartellieri A.*
Cartesio
Casella
Caspar*
Cassiciaco
Cassiodoro
Cassirer Ernst.*
Caterina da Siena
Cattani Pietro
Cedreno
Celestino II
Celestino III
Celestino V
Celso
Cencio Camerario
Cesarini Giuliano
Cesario
Chenon E.*

Chiara (santa)
Childeberto
Childerico
Church G. V.*
Cicerone
Cicognani Bruno*
Cipriano (san)
Ciriaco
Cirillo
Clemente (san)
Clemente Alessandrino
Clemente II
Clemente III
Clemente IV
Clemente V
Clemente VII
Clodoveo I
Clodoveo II
Cognasso F*
Cola di Rienzo
Colombo Cristoforo
Colonna Egidio
Colonna Oddone, (v. Martino V)
Condulmer Gabriele, (v. Eugenio IV)
Cornelio

Corradino di Svevia
Corrado (figlio di Enrico IV)
Corrado (figlio di Federico II)
Corrado di Borgogna
Corrado di Sabina, (v. Anastasio IV)
Corrado I
Corrado II
Corrado III
Corrèr Angelo, (v. Gregorio XII)
Cosmo*
Cosroe
Cossa Baldassarre, (v. Giovanni XXIII)
Costante II
Costantino (papa)
Costantino (prete), (v. Cirillo)
Costantino il Grande
Costantino IV
Costantino V il Copronimo
Costantino VI
Costantino VIII
Costantino IX
Costanza
Costanzo
Cousin*
Crescenzio Giovanni

Cristoforo (san)
Crivellucci A.*
Croce Benedetto*
Crodegango di Metz
Cunegonda
Cunizza da Romano
Cusano Niccolò
Cybo Franceschetto
Cybo Giovanni Battista, (v. Innocenzo VIII)

Daimberto di Pisa
Damaso (san)
Damaso II
Daniele
Dante
David
David di Dinant
De Bornier
Della Rovere Francesco, (v. Sisto IV)
Della Rovere Giovanni, (v. Giulio II)
Denifle
Denis E.*
Desiderata
Desiderio (re)
Desiderio di Montecassino (Vittore III)

Desiderio di Vienna
Destrez*
Deusdedit
Didimo
Diehl Charles*
Dietrich
Dionigi (pseudo)
Dionigi di Corinto
Dionigi l'Areopagita
Diogneto
Dioscoro
Diotifeci di Figline
Domenico di Cartagine
Domenico di Guzman
Donato di Ostia
Dondaine A.*
Dörholt B.*
Douais
Draseke J.*
Duchesne L.*
Dudden H. F.*
Duese di Cahors Giacomo, (v. Giovanni XXII)
Dümmler E.*
Duns Scoto
Dupré Theseider Eugenio*

Dvornik Fr.*

Eadmero
Eberardo
Eckehart
Edelberto di Kent
Egesippo
Egidio (frate)
Eginardo
Eleonora del Portogallo
Elia (frate)
Elia (profeta)
Elia il Siciliano
Elia lo Speleota
Elipando di Toledo
Elisabetta (santa)
Eliseo
Elliot Binns L.*
Eloisa
Emanuele (dignitario)
Emanuele (imperatore)
Emanuele Comneno
Ennodio di Pavia
Enoch
Enrico Aristippo da Catania

Enrico di Colonia
Enrico il Leone di Baviera
Enrico il Nero di Baviera
Enrico I
Enrico II il Santo
Enrico II Plantageneto d'Inghilterra
Enrico III
Enrico IV
Enrico V
Enrico VI
Epifanio (patriarca), 41
Epifanio (sant')
Eraclio
Ercangero di Svevia
Erdman C.*
Erlembardo
Erluino
Ermanno Billung
Ermanno di Metz
Ermengarda
Ermete
Eschilo
Eucherio di Lione
Eugenio di Ostia
Eugenio III

Eugenio IV
Eulogio di Alessandria
Eusebio di Cesarea
Eustazio di Bouillon
Eustazio di Sebaste
Eutiche
Evesham
Ewald P.*
Ezechiele

Faroaldo
Federico (cancelliere)
Federico da Montefeltro
Federico di Lorena, (v. Stefano IX)
Federico I di Hohenstaufen (Barbarossa)
Federico II
Federico III
Felice III
Felice V
Fieschi Ottobono, (v. Adriano V)
Fieschi Sinibaldo, (v. Innocenzo IV)
Filagato, (v. Giovanni XVI)
Filarghi Pietro, (v. Alessandro V)
Filippo (papa)
Filippo di Svevia

Filippo I
Filippo Augusto II di Francia
Filippo IV il Bello
Filone
Finke E.*
Flaccio Illirico
Flaviano
Fliche A.*
Foca
Folco di Anjou
Folco di Tolosa
Formoso di Porto
Foucher de Chartres*
Fozio
Francesca d'Aquino
Francesca da Rimini
Francesco d'Assisi
Fredegisio
Frediano di Lucca (san)
Fulgenzio di Ruspe
Funke B.*
Fustel de Coulanges*

Galilei Galileo
Gandolfo

Gasquet*
Gay J.*
Gebeardo di Eichstadt, (v. Vittore II)
Geiger L.*
Gelaleddin Rumi
Gelasio (romano)
Gelasio I
Gelasio II
Gelnhausen (di) Corrado
Gemisto Pletone
Gentile G.*
Gerardo da Cremona
Gerardo di Casamari
Gerardo di Firenze, (v. Niccolò II)
Gerardo di Galeria
Gero
Gersone Giovanni
Gesù Cristo
Geyer Bernardo*
Gherardo di Borgo San Dannino
Giacobbe
Giacomo (san)
Giacomo da Venezia
Giamblico
Gillet*

Gilson E.*
Gilulfo di Benevento
Ginepro (frate)
Gioacchino (santo, marito di sant'Anna)
Gioacchino da Fiore
Giordano (patrizio)
Giordano di Sassonia
Giorgione
Giotto
Giovanna (papessa)
Giovanna de Aza
Giovanna d'Inghilterra
Giovanna di Napoli
Giovanni (cardinale)
Giovanni Battista
Giovanni Crisostomo
Giovanni da Gaeta, (v. Gelasio II)
Giovanni Damasceno
Giovanni de Lugio
Giovanni Diacono
Giovanni di Ceccano
Giovanni di Costantinopoli
Giovanni di Jandun
Giovanni di Narni, v. Giovanni XIII).
Giovanni di Sabina, (v. Silvestro II).

Giovanni di Trani
Giovanni Evangelista
Giovanni Graziano, (v. Gregorio VI).
Giovanni Paleologo
Giovanni Senzaterra d'Inghilterra,
Giovanni I Tzimisce
Giovanni I
Giovanni VIII
Giovanni IX
Giovanni XI
Giovanni XII
Giovanni XIII
Giovanni XV
Giovanni XVI
Giovanni XIX
Giovanni XXI
Giovanni XXII
Giovanni XXIII
Giovenale
Giraldo Cambrense
Girolamo (san)
Girolamo da Praga
Gisea
Giuda
Giuliano l'Apostata

Giulio II
Giuseppe (patriarca)
Giuseppe (san)
Giustiniano I
Giustiniano II
Giustino I
Glotz Gustave*
Godescalco di Benevento
Godescalco (monaco)
Goethe
Goetz W.*
Goffredo di Bouillon
Goffredo III di Lorena, il Gobbo
Goffredo di Milano
Goffredo di Saint-Omer
Gonsalvo di Valboa
Gordiano
Goth (de) Bertrando, (v. Clemente V)
Grabmann Martino*
Gramathicus, (v. Benedetto V)
Graziano (Imp.)
Gregorio (cardinale)
Gregorio, (v. Innocenzo II)
Gregorio Asbestas
Gregorio di Antiochia

Gregorio di Nazianzo
Gregorio di Nissa
Gregorio di Tours
Gregorio Magno
Gregorio II
Gregorio III
Gregorio V
Gregorio VI
Gregorio VII
Gregorio VIII
Gregorio IX
Gregorio X
Gregorio XI
Gregorio XII
Grenier Eustachio
Grimaldi Guglielmo, (v. Urbano V)
Grimoaldo
Grisar H.*
Grousset R.*
Gualtiero di Brienne
Gualtiero di Palermo
Guarniero di Magonza
Guelfo di Baviera
Guglielmo di Aquitania
Guglielmo di Auxerre

Guglielmo di Borgogna
Guglielmo di Champeaux
Guglielmo di Moerbeke
Guglielmo di Monferrato
Guglielmo di Parigi
Guglielmo di Tocco
Guglielmo il Conquistatore,
Guglielmo II di Sicilia
Guglielmo III
Guiberto di Nogent
Guiberto di Ravenna, (v. Clemente III)
Guido (inviato di Innocenzo III)
Guido degli Onesti
Guido di Borgogna, (v. Callisto II)
Guido di Crema, (v. Pasquale III)
Guido di Spoleto
Guido di Toscana
Guido le Gros Fulcodi, (v. Clemente IV)
Guignard Ph.*
Guignone
Guzman (di) Felice

Hagenmeyer H.*
Halphen L.*
Hampe A. K.*

Harding Stefano
Hartmann L. M.*
Haskins C.*
Hauck A.*
Heinrichs L.*
Hergenroether*
Hodgkin T.*
Hoy (di) Gilberto
Huck J. C.*
Hugo Victor
Hurter F.*
Huss Giovanni

Ignazio
Ilario di Poitiers
Ildebrando di Soana, (v. Gregorio VIII)
Incmaro
Innocenzo I
Innocenzo II
Innocenzo III
Innocenzo IV
Innocenzo V
Innocenzo VII
Innocenzo VIII
Ippocrate

Ippolito Romano
Irene (moglie di Costantino V)
Irene (moglie di Filippo di Svevia)
Irene (moglie di Leone IV)
Isacco
Isacco Comneno
Isacco II
Isidoro (pseudo)
Israele

Jacopa dei Settesoli
Jacopo
Jacopone da Todi
Jaffè*
Janauschek L.*
Jordan*
Jorga N.*

Kant Emanuele
Khadigiah
Kleinclausz*
Köpfe R.*
Krummel L.*
Kugler B.*
Kussai

Kybal Vlastimil*

Lamberto di Ostia, (v. Onorio II)
Lamberto di Spoleto
Lanfranco
Langestein (di) Enrico
Langton Stefano
Lapôtre P.*
Lechler G.*
Leibnitz
Leicht P. S.*
Leone (frate)
Leone Diacono
Leone di Acrida
Leone III (imp.)
Leone IV il Khazaro
Leone V l'Armeno
Leone VI il Filosofo
Leone I Magno
Leone III (papa)
Leone VIII
Leone IX
Leone X
Leone XIII
Leonzia

Leovigildo
Levasti A.*
Levi
Limentani L.*
Liudolfo
Lord Manning Bernard*
Loschi Antonio
Loserth J.*
Lotario (nipote di Innocenzo III)
Lotario (predecessore di Berengario)
Lotario di Segni, (v. Innocenzo III)
Lotario di Suplimburgo
Lotario I
Luca (san)
Luchaire A.*
Lucifero, (v. Satana)
Lucifero di Cagliari
Lucio II
Lucio III
Lucrezio
Ludovico d'Ungheria
Ludovico il Baldo
Ludovico il Bavaro
Ludovico il Moro
Ludovico il Pio

Ludovico II
Luigi (figlio di Filippo Augusto)
Luigi VII
Luigi IX
Lupo
Lutero
Lützow Franz*

Macario (san)
Malatesta Paolo
Malfo
Manasse
Mandonnet P.*
Manetti Giannozzo
Manfredi
Mani
Manitius M.*
Mansi*
Manuzio Aldo
Maometto
Maometto I
Maometto II
Marçais Georges*
Marckward di Anweiler
Marco Aurelio

Maria di Champagne
Maria di Nazareth
Marino (diacono)
Marino (vescovo)
Marino I
Mario Vittorino
Marleberge Tommaso
Marozia
Marsilio da Padova
Marsilio Ficino
Marta (santa)
Martino (dottore)
Martino (san)
Martino di Tours
Martino I
Martino V
Masaccio
Masolino
Massenzio
Masseo (frate)
Massimo di Salona
Massimo il Confessore
Matelda
Matilde di Toscana
Matteo (san)

Matteo di Acquasparta
Matteo di Aiello
Matteo di Parigi
Mattia (san)
Maurizio
Mausbach J.*
Medea
Medici (dei) Cosimo
Medici (dei) Giovanni, (v. Leone X)
Medici (dei) Lorenzo
Menandro
Metodio da Tessalonica
Metodio di Bisanzio
Metodio di Olimpo
Michaud J. F.*
Michele (figlio di Teofilo)
Michele Cerulario
Michele I Rangabes
Michele II Frigio
Michele III l'Ubriaco
Michele VII
Migezio
Migliorati (dei) Cosimo, (v. Innocenzo VII)
Migne*
Mincio Giovanni, (v. Benedetto X)

Mohammed Essad bey*
Moimir
Montano
Monti Gennaro Maria*
Moresco Mattia*
Moricca Umberto*
Morghen Raffaello*
Mosè (profeta)
Mosè da Bergamo
Mühlbacher E.*
Müller Phil Ewald*
Musa

Narsete
Nestorio
Nettario
Newman Enrico*
Niccolò il Mistico
Niccolò I (Nicola I)
Niccolò II,
Niccolò III
Niccolò IV
Niccolò V
Niceforo (funzionario di Bisanzio)
Niceforo (patriarca)

Niceforo (successore designato di Costantino IX)
Niceforo Foca
Nicola di Strasburgo
Nicola I, (v. Niccolò 1)
Nilo (san)
Noè
Nordström I.*
Norreys Ruggero
Notkero
Novaziano
Numenio
Nureddin

Ockham Guglielmo
Odilone di Cluny
Odoacre
Odone
Ogba
Olivi Pietro
Omero
Onorio I
Onorio II
Onorio III
Onorio IV
Orazio

Orfeo
Oriani Alfredo
Origene
Ormisda (sant')
Orsini Gaetano, (v. Giovanni XXI)
Orsini Giacinto, (v. Celestino III)
Orsini Giovanni Gaetano, (v. Niccolò III)
Orsini Matteo Rosso
Osio di Cordova
Ostrogorsky G.*
Ottaviano di Albano, (v. Giovanni XII)
Ottaviano di Monticelli, (v. Vittore IV)
Ottone di Brunswick
Ottone di Frisinga
Ottone di Svezia
Ottone Ostiense, (v. Urbano II)
Ottone I
Ottone II
Ottone III
Ottone IV
Ozia

Pacifico (frate)
Pafnuzio
Pammachio

Pandolfo (legato di Innocenzo III)
Pandolfo I Testadiferro
Pantaleon Giacomo, (v. Urbano IV)
Paolo (san)
Paolo di Ancona
Paolo di Benried
Paolo Diacono di Varnefrido
Paolo di Populonia
Paolo I
Paolo II
Papini Giovanni*
Paracleto
Pascasio Radberto
Paré*
Parentucelli Tommaso di Sarzana, (v. Niccolò V).
Parmenide
Pasquale II
Pasquale III
Pasqualucci*
Pastore di Galizia
Pastor Ludovico*
Patzelt R.*
Pecorella (frate)
Pelagio II
Pepe Gabriele*

Percin
Peretti Felice, (v. Sisto V)
Petrarca Francesco
Petronio
Pia dei Tolomei
Picavet F.*
Piccolomini Enea Silvio, (v. Pio II)
Pico della Mirandola Giovanni
Pier Damiani
Pier Lombardo
Pietro (san)
Pietro (suddiacono)
Pietro da Eboli
Pietro da Morrone, (v. Celestino V)
Pietro di Amalfi
Pietro di Antiochia
Pietro di Castelnau
Pietro di Leone
Pietro di Luna, (v. Benedetto XIII)
Pietro di Pierleone (o Pierleoni), (v. Anacleto II)
Pietro di Poitiers
Pietro di Tarantasia, (v. Innocenzo V)
Pietro il Venerabile
Pietro l'Eremita
Pietro Mongo

Pietro Ostiense
Pietro II d'Aragona
Pio II
Pipino (figlio di Carlo Magno)
Pipino (figlio di Carlo Martello)
Pipino di Heristal
Pirenne Enrico*
Pitagora
Pitra*
Piur*
Platone
Plotino
Pomponazzi Pietro
Poppone di Bressanone, (v. Damaso II)
Porfirio
Porfirogenito
Porrée (de la) Gilberto
Prantl*
Prignano Bartolomeo, (v. Urbano VI)
Proclo
Prometeo
Prutz E.*
Pulcheria

Rabano Mauro

Rachis
Raimondo di Antiochia
Raimondo VI di Tolosa
Raniero, (v. Pasquale II)
Rastiz
Raterio di Verona
Ratranno
Rebecca
Reccaredo
Reginaldo di Canterbury
Reginaldo di Sant'Aniano
Remigio dei Girolami
Rémusat Ch.*
Renan Ernesto
Riarlo Girolamo
Riario Pietro
Riccardo Cuor di Leone
Riccardo di Aversa e di Capua,
Riccardo di San Germano
Riccardo di San Vittore
Riccardo di Sora
Rinieri
Rivière J.*
Robert*
Roberto di Ginevra, (v. Clemente VII)

Roberto di Molesme
Roberto di Normandia
Roberto il Guiscardo
Roberto II di Fiandra
Rodoaldo di Porto
Rodolfo (monaco)
Rodolfo di Svevia
Röhricht R.*
Rolando da Cremona
Rolando Parmense
Romano (papa)
Romano di Ravenna
Romano di Tuscolo, (v. Giovanni XIX)
Romano Lecapene
Romano P.*
Romolo Augustolo
Romualdo
Roscellino
Rotari
Rousselot P.*
Rudolph W.*
Ruggero (figlio di Tancredi)
Ruggero di Andria
Ruggero II
Rurik

Ruville A.*

Sabatier Paolo*
Sabe (san)
Sabellio
Sabiniano
Sacco G.*
Saint-Pourçain (di) Durando
Saisset Bernardo
Saitta G.*
Saladino
Salimbene da Parma
Salomone
Salviano
Samuele
Sara
Satana
Saul
Savelli Cencio, (v. Onorio IV)
Savonarola Girolamo
Schaff David*
Schmitt*
Schnitzer Giuseppe*
Schramm P. E.*
Schupfer F.*

Schwarzlose K.*
Scoto Eriugena Giovanni
Serapione
Sergio di Costantinopoli (638)
Sergio di Costantinopoli (successore di Sisinnio, 995)
Sergio I
Sergio IV
Settimio Severo
Seuse
Sforza Caterina
Siagrio d'Autun
Sibilla
Sigieri di Brabante
Sigismondo
Sllvestro I
Silvestro II
Silvestro III
Silvia
Simeone (personaggio del Vangelo)
Simeone di Bulgaria
Simmaco (san)
Simone, [v. Pietro (san)]
Simone di Montfort
Siricio
Sisinnio

Sisto III
Sisto IV
Sisto V
Sofia
Sofronio
Solimano
Spaventa B.*
Spearing E.*
Speusippo
Spinoza
Staccia Pietro
Stazio
Stefano di Costantinopoli
Stefano di Nepi
Stefano I
Stefano II
Stefano III
Stefano IV
Stefano V
Stefano VI
Stefano IX
Stentrup F.*
Stevenson W. B.*
Stölzle*
Stosiek K.*

Strunz F.*
Suigero di Bamberga, (v. Clemente II)
Svatopluk

Tamassia N.*
Tancredi di Galilea
Tancredi di Lecce
Tancredi di Taranto
Tarasio
Tarducci*
Tare
Täuler Giovanni
Tedaldo (diacono)
Tedaldo di Toscana
Telesio Bernardino
Tellenbach G.*
Tempier Stefano
Teodolfo di Orléans
Teodolinda
Teodora (figlia di Teofilatto)
Teodora (moglie di Costantino IX)
Teodora (moglie di Giustiniano)
Teodora (moglie di Teofilatto)
Teodora (moglie di Teofilo)
Teodorico

Teodoro (rappresentante dello Stoudion)
Teodoro II
Teodoro Studita*
Teodosio (imp.)
Teodosio (monaco)
Teofane il Confessore
Teofano
Teofilatto (vestiarius)
Teofilatto di Tuscolo, (v. Benedetto VIII)
Teofilatto (figlio di Alberico III di Tuscolo), (v. Benedetto IX)
Teofilo Frigio
Teotisto
Terenzio
Tertulliano
Tiberio
Tilemann Heinrich*
Tiresia
Tocco Felice*
Toffanin Giuseppe*
Tolomeo da Lucca
Tomacelli Pietro, (v. Bonifacio IX)
Tommaso (apostolo)
Tommaso d'Aquino
Tommaso da Celano
Tondelli Leone*

Tor Andrae*
Tosti Luigi*
Totila
Tremblay P.*
Trifone R.*
Trimalcione
Troeltsch E.*
Troya Carlo*
Turk*

Uberto Walter di Canterbury
Ugo (dottore bolognese)
Ugo di Payns
Ugo di Provenza
Ugo di San Vittore
Ugo di Sciampagna
Ugo di Vermandois
Ugolino (cardinale)
Ugolino di Segni, (v. Gregorio IX).
Umberto
Urbano II
Urbano IV
Urbano V
Urbano VI
Urgel (d') Felice

Urslingen (d') Corrado

Vacaudard E.*
Valdo Pietro
Valentiniano I
Valentino
Valli*
Venanzio Fortunato
Vichinge
Vigilia di Arles
Villari Pasquale*
Villibrodo
Vinifrido, (v. Bonifazio)
Virgilio
Visconti Matteo
Visconti (del) Tebaldo, (v. Gregorio X)
Vitaliano (san)
Vitelleschi Giovanni
Vittore II
Vittore III
Vittore IV
Voigt Carlo*
Von Lingenthal Zacharias

Wadding

Werminghoff*
Wilken F.*
Wycliff Giovanni

Xenaia

Zaccaria (marito di santa Elisabetta)
Zaccaria (papa)
Zaccaria di Anagni
Zarathustra
Zellinger*
Zengui
Zenobia
Zenone
Zoroastro, (v. Zarathustra)