

Italo Sciuto

## Significato e posizione del laico nell'alto Medioevo

La storia del termine *laicus*, nel corso del Medioevo, mostra una significativa e singolare parabola: da una iniziale considerazione positiva secondo cui laico è semplicemente il popolo di Dio, prevalente nei primi secoli, si passa a una valutazione chiaramente negativa dall'XI al XIII secolo. In questo periodo, infatti, si definisce il laico secondo una doppia negazione: come il non-chierico e il non-monaco, e come *idiota* e *illitteratus*, cioè il cristiano privo di istruzione. Si torna poi a importanti posizioni di apprezzamento positivo nel XIV-XV secolo, anche in connessione con l'espandersi dell'uso del volgare, in cui laico e illetterato non coincidono più e, anzi, si afferma una figura nuova di cristiano autentico: il laico che vive nel mondo in modo utile a sé e agli altri, dedito all'esercizio delle virtù e alla frequentazione della cultura.

In questo intervento mi propongo di tracciare una storia del primo passaggio: dal significato positivo che i primi secoli del Medioevo ereditano dalla tradizione patristica al significato negativo, o comunque fortemente limitativo e subordinato, che viene introdotto con lo sviluppo del monachesimo benedettino e poi con la riforma gregoriana dell'XI secolo, per essere definito in modo perentorio nella celebre sentenza del *Decretum* di Graziano: *duo sunt genera christianorum*. Non si tratta di una storia lineare e coerente, poiché spesso convivono concezioni contrastanti, nelle quali emerge una figura di laico dai tratti ambigui o, meglio, dalle molteplici facce. Si tratta di una situazione paradossale e sorprendente, per chi si è abituato a pensare questa figura nei termini meramente negativi sopra citati, cioè specialmente come il non-chierico e il non-monaco.

In realtà, è possibile individuare non soltanto sfumature diverse, ma anche vere e proprie *concezioni* differenti o alternative, di cui cerchiamo qui di mettere in luce i tratti più significativi nella

consapevolezza che forse non è possibile trovare una sintesi che li comprenda in un significato unico di valore generale. Si va infatti dal significato più ovvio e scontato, di natura negativa, per cui laico è non-chierico, non-monaco e non-letterato, a un significato di segno positivo, che allude a un rapporto di adesione al mondo: in questo senso, *laico è un uomo per il quale la realtà delle cose non è assorbita e abolita da un punto di riferimento superiore*<sup>1</sup>, e laicità indica un *atteggiamento di rispetto e di uso del mondo a fini soteriologici ... derivante dalla concezione della bontà della natura*<sup>2</sup>. Non sono invece pertinenti l'alto Medioevo definizioni che si adattano piuttosto ai secoli XIII-XIV, come quelle che intendono per laico il *destinatario* o l'*autore di testi filosofici*<sup>3</sup>. D'altra parte, si deve evitare il pericolo di enfatizzare facili ma ingannevoli opposizioni, anche se è dato trovarle in qualche incauto ma secondario autore, del tipo *al prete lo spirituale, al laico il temporale*, che in realtà è una *formula semplicista da rasentare il ridicolo*<sup>4</sup>.

### **1. L'ordo laicorum e la teoria degli ordines, da Agostino al monachesimo**

La collocazione del mondo laico all'interno della teoria triadica degli ordini, resa celebre dal notissimo e magistrale studio di Georges Duby su *Les trois ordres ou l'imaginaire du feudalisme*, trova la sua prima espressione significativa nei tre *padri spirituali* del pensiero medievale: Agostino, Gregorio Magno e Isidoro di Siviglia, in cui si può dire che il termine *laicus* assume un significato essenzialmente positivo. Il pensiero agostiniano, per la verità, *non ha storicamente favorito la dimensione laica del cristianesimo*<sup>5</sup>, dato che secondo Agostino il progresso della *civitas Dei* non è necessariamente favorito, né tantomeno determinato, dal progresso della *civitas terrena*. Tuttavia, non è di scarso rilievo il fatto che Agostino approvi il fondamentale passo della prima lettera di Pietro in cui si dice che i fedeli sono *plebs sancta, regale sacerdotium*<sup>6</sup>, asserendo quindi che non solo i vescovi e i preti sono *sacerdoti*, ma *tutti i fedeli, perché sono membra dell'unico sacerdote* che è Cristo<sup>7</sup>. Inoltre, e soprattutto, Agostino è fondamentale per aver consegnato all'Occidente cristiano

la decisiva e tanto fortunata interpretazione tipologica delle figure di Noè, Daniele e Giobbe indicati dal profeta Ezechiele<sup>8</sup> come i soli *giusti* che si salveranno, interpretazione triadica del genere umano che integra le numerose figure con le quali Agostino assume invece una prospettiva duale.

Tipica di Agostino, infatti, è la classificazione del genere umano in coppie di opposti che seguono lo schema di fondo superiore / inferiore e che rimandano alle due città, celeste e terrena: buono / cattivo, spirituale / carnale, interiore / esteriore. Ma non infrequenti sono anche le distinzioni triadiche, decisamente importanti per il nostro tema. Discutendo la questione della mescolanza di buoni e cattivi in ogni categoria di persone, Agostino afferma per esempio che *Ci sono monaci falsi, come ci sono falsi chierici e falsi fedeli*<sup>9</sup>, riconosce quindi la tripartizione in *monachi*, *clerici* e semplici *fideles*, cioè laici. Tuttavia, egli è interessato non tanto a insistere su questa tripartizione quanto a sostenere che ognuno di questi tre generi è divisibile in due categorie: quella dei buoni, che saranno salvati, e quella dei cattivi che verranno abbandonati. A questa divisione si riferiscono, secondo Agostino, i passi evangelici che raccomandano di essere vigilanti, perché al ritorno di Cristo *di due uomini che si troveranno nel campo, uno sarà preso e l'altro lasciato. Di due donne addette alla mola una sarà presa e l'altra lasciata*<sup>10</sup>, così come *in quella notte due saranno nel medesimo letto; uno sarà tolto e l'altro lasciato*<sup>11</sup>. E lo stesso accadrà a ciascuno dei *tria genera hominum* di cui parla il passo di Ezechiele, ove Noè rappresenta i *rectores ecclesiae*, cioè i chierici; Daniele indica coloro che hanno scelto di servire Dio nel celibato, cioè i monaci; Giobbe rappresenta chi vive nel mondo, la *plebs* dei coniugati<sup>12</sup>.

Non pare che Agostino sia *lui stesso l'autore di questa esegesi*<sup>13</sup>, perché in realtà un'esegesi di questo tipo si trova già in Origene, Cirillo d'Alessandria e altri, ma è certamente Agostino che l'ha *fissata e sistematizzata*<sup>14</sup>, consegnando così l'idea della tripartizione a una fortuna costante e diffusa in tutto il pensiero alto medievale. Innanzitutto, è importante la ripresa che viene svolta da Gregorio Magno. Con interpretazione simbolica dei *sette figli e tre figlie* nati a Giobbe<sup>15</sup>, egli afferma che i sette figli significano l'*ordo*

*praedicantium*, cioè gli apostoli (dal sette, numero della perfezione, si arriva al dodici moltiplicando tra loro i fattori del sette stesso, cioè il tre e il quattro), mentre nelle tre figlie possiamo vedere la *multitudo auditorum*, cioè i fedeli, che a loro volta si possono dividere nei *tres ordines*, o *tres distinctiones*, dei pastori, dei continenti e dei coniugati riconducibili rispettivamente a Noè, Daniele e Giobbe di cui parla Ezechiele nel testo sopra citato. Noè indica l'*ordo pastorum* proposto quale modello di vita per tutti i fedeli in quanto i pastori sono coloro che *reggono la Chiesa nei flutti delle tentazioni*, in Daniele si può vedere la *vita continentium* che rinunciano alle cose di questo mondo, con Giobbe si allude alla vita dei laici rappresentati nei buoni coniugati, alla *bonorum coniugatorum vita*<sup>16</sup>.

In altri luoghi la terminologia è leggermente mutata, ma il significato degli *ordines* non cambia. Riprendendo i testi evangelici commentati da Agostino, Gregorio afferma infatti che quando il testo parla dei due che erano al campo, a letto e al mulino, *certo vuole indicare che nella chiesa ci sono tre ordini*, cioè i coniugati, i continenti e i *rettori*, da intendere sempre nel senso di Noè, Daniele e Giobbe<sup>17</sup>. Il linguaggio di Gregorio è misurato e prudente, ma in qualche luogo rivela un atteggiamento di svalutazione dei laici. Sembra infatti che egli pensi ai laici, quando afferma che i *caruales*, cioè coloro che *mirano unicamente ai beni visibili* (sola visibilia), *non meritano di conoscere la vita spirituale dei santi* (spiritalis sanctorum conversatio); infatti, *l'uomo naturale* (animalis homo) *non comprende le cose dello spirito di Dio*<sup>18</sup> e non deve cadere nella *dementia* di *volere sconvolgere la stabilità della gerarchia ecclesiastica* (statum ecclesiastici culminis)<sup>19</sup>. Quindi, i laici non sono autorizzati a giudicare il clero neppure quando questo è indegno: *Cum sacerdotes male vivunt, a laicis iudicandi non sunt*<sup>20</sup>.

Dopo questa spiegazione di Gregorio, diventa per tutti quasi un'evidente verità che si può essere buoni fedeli solo appartenendo a uno dei tre *ordines*, ove comunque i laici appaiono sempre all'ultimo posto (anche se in *Moralia in Iob*, 32.20.35 i coniugati sono citati per primi). In effetti, la distinzione tra *pastores*, *continentes* e *coniugati*, cioè tra vescovi (o chierici), monaci e laici può facilmente condurre al significato negativo, in quanto i laici possono essere visti semplice-

mente come i non chierici e i non monaci. Inoltre, la posizione di preminenza che Gregorio attribuisce al clero come autorità anche civile, spiegabile forse come una forma di clericalismo da opporre al cesaropapismo della Chiesa orientale, finisce con l'attribuire ai laici il solo spazio del matrimonio. In effetti, Gregorio vede nel matrimonio la caratteristica essenziale del laicato

*non perché gli altri atti laicali siano giudicati carenti di valore soteriologico, ma perché sono stati sottratti al laicato in quanto soteriologici. Mentre in Oriente era deprezzata la laicità, in Occidente era svuotato il laicato.*<sup>21</sup>

Si realizza, cioè, un autentico esproprio, che verrà rafforzato, sia pure non intenzionalmente, anche dal monachesimo, in quanto questo implicitamente toglierà ai laici, con la sua etica del lavoro, la specificità del lavoro manuale inteso come atto soteriologico. Di questo esproprio Gregorio non è responsabile, però sia pure non intenzionalmente l'ha favorito nella prassi: con i laici ha rapporti epistolari limitati, privilegiando gli alti dignitari, mentre molto più spesso egli si rivolge al clero, come base della Chiesa. In sostanza, ai laici si limita a raccomandare il distacco dalle cose terrene se sono potenti, la difesa dai desideri della carne che possono soffocare il desiderio del cielo quando si tratta di semplici coniugati<sup>22</sup>.

Contro una simile marginalizzante espropriazione del laicato, che in realtà viene largamente seguita dalla strategia ecclesiastica in tutto l'alto Medioevo, si può forse mettere in rilievo la posizione di Isidoro di Siviglia, che in un celebre passo delle sue non sempre fantasiose *Etymologiae*<sup>23</sup> afferma che *laicus* è sinonimo di *popularis*, per la sua radice greca: *Laòs enim graece populus dicitur*<sup>24</sup>. Ma *populus* non comprende tutti i laici, bensì solamente i cittadini e i grandi, i capi e i potenti (i *cives* e i *seniores*); gli altri sono *plebs*, cioè *vulgus* indifferenziato, secondo la classica e ciceroniana definizione di *populus*<sup>25</sup>. Non si può dire, quindi, che il passo isidoriano contenga valutazioni totalmente positive, permanendo anch'esso nel clima generale dei primi secoli del Medioevo, in cui laico *non è chi appartiene alla plebs, ma chi governa la plebs*<sup>26</sup>. Tuttavia, almeno il laico in quanto *popularis* può essere letto in continuità con la

tradizione patristica, in cui prevale nettamente una ecclesiologia comunitaria che pone l'unica distinzione dei cristiani nel fatto di essere battezzati.

In prevalenza, però, finché vige lo schema tripartito degli *ordines*, la posizione dell'*ordo laicorum* viene intesa e risolta come zona terminale dell'attività spirituale e intellettuale svolta dai monaci e dai chierici. Lo *status* laico appare quindi in termini negativi e come realtà complementare, definibile solo per contrasto con lo *status* del chierico e del monaco. Si tratta perciò di una realtà priva di autonomia, il cui statuto ontologico risulta sempre in quanto tale, se non imperfetto, certamente meno perfetto, e il cui limitato perfezionamento è realizzabile solo come imitazione di quello perfetto di monaci e clero. Si potrebbe anche dire che l'ordine laicale occupa un *posto*, più che possedere un vero *status* e svolgere una propria *funzione*, per cui non può veramente entrare in una via di perfezione; la quale, in questo periodo, è intesa in termini *apostolici*, quindi attingibile propriamente solo dai monaci. L'affermarsi del monachesimo, in effetti, comporta un inevitabile deprezzamento della vita laicale, soprattutto in relazione al tabù sessuale, con l'esaltazione dello stato verginale e la conseguente svalutazione del matrimonio. Questa forma di radicale spiritualismo, infatti, viene implicitamente sostenuta da una metafisica tendenzialmente dualistica accentuata dal clima escatologico in cui è vissuta l'esperienza monastica e porta inevitabilmente a considerare ontologicamente imperfetta la *via laicorum*. Considerato, poi, che i monasteri diventano, insieme alle scuole cattedrali, gli esclusivi centri di acculturazione dell'alto Medioevo, si può dire che i laici sono ridotti, non conoscendo il latino, *al ruolo di spettatori passivi delle cerimonie liturgiche*<sup>27</sup>. Ciò che da sempre caratterizza la vita laicale, a ogni livello questa si trovi (lavoro, matrimonio, proprietà privata, potere politico), viene quindi considerato non come una positività in sé, ma come una concessione alla costitutiva imperfezione umana. Il celebre e fondamentale *Decretum* di Graziano (che è un monaco!) sancisce definitivamente, a metà del secolo XII, questa valutazione. Il matrimonio, in particolare, non entra veramente nell'ambito delle forme che possono dare un contributo alla edificazione del corpo di Cristo che è la Chiesa, ma è

giustificato solo come *concessione* a coloro che non hanno la capacità e la forza di rinnegare la carne. E il laico è appunto definito, essenzialmente, come il coniugato.

Per documentare la persistenza di questo modo di vedere, basti citare Pietro il Venerabile abate di Cluny, che vive in un periodo (1094-1156) in cui la teoria dei tre *ordines* ha perso vigore, eppure egli attribuisce ai monaci una superiorità ontologica e sostiene che i tre ordini (monaci, chierici e laici) devono stare ciascuno al suo posto, senza confondersi<sup>28</sup>. Giova osservare, tuttavia, per documentare il carattere non rigidamente uniforme della storia di cui ci stiamo occupando, che un precedente *Venerabile*, cioè l'erudito monaco anglosassone Beda (673-735), riconosce i tre ordini gerarchici tradizionali (vescovi, monaci, fedeli), ma stabilisce come loro norma il merito personale, riprendendo la spiegazione che Agostino aveva elaborato circa le tre coppie (nel letto, alla mola, nel campo) e i tre personaggi evocati da Ezechiele. Secondo Beda, non vi sono altri *genera hominum*, all'interno della Chiesa, oltre queste figure, e nonostante le molte *diversitates* che vi si possano trovare, a ciò tutti gli uomini concorrono *in concordia e unita*<sup>29</sup>. E questo è valido anche per le tradizionali categorie dei coniugati, vedovi e vergini, misurato secondo il noto rapporto percentuale dedotto allegoricamente dalla parabola evangelica del seminatore<sup>30</sup>: 30 ai coniugati, 60 ai vedovi e 100 ai vergini. Ed è notevole che tutti possano rivestire la carica di *pastori*: non solo vescovi, sacerdoti, diaconi e rettori di monasteri, *ma anche tutti i fedeli che custodiscono la loro piccola casa* o che si occupano del governo quotidiano di uno o due fratelli, e anzi anche ognuno che viva privatamente, in quanto esercita l'*officium* di *pastore* del *gregge spirituale* costituito dai suoi pensieri e dalle sue azioni<sup>31</sup>. In varia misura, questa impostazione di Beda è ben presente ai principali autori dell'età carolingia.

## 2. Chi è il laico in età carolingia

Per comprendere la valutazione dei laici in questo periodo, è importante osservare che il termine *ordo* ha un doppio significato: non solo funzionale, ma anche ontologico. Indica cioè non soltanto la

precisazione della funzione, dell'*officium* che i vari ordini svolgono all'interno della società, ma anche l'apprezzamento qualitativo dello *status* di vita che in tali distinzioni si acquista. Anche per i laici, infatti, si predispongono *specula* che indicano le norme del comportamento adeguato allo *status*, così come per gli altri ordini. Questo cambiamento è certamente favorito dal fatto che ora si afferma e diffonde l'idea che in ogni ordine, *status* e funzione si possa essere veri cristiani. Lo dice in modo significativo ricorrendo all'analogia con l'organismo, per esempio, Bonifacio (m. 754), il cosiddetto *apostolo della Germania*, affermando che come nell'uomo l'anima è una ma le membra sono molte e con diversi compiti ugualmente importanti, così nella Chiesa una è la fede ma diverse sono le *dignità*, ciascuna col proprio *officium*; il termine *laicus*, peraltro, può qualificare anche re e imperatori<sup>32</sup>.

Anche il monaco franco-lombardo Ambrogio Autperto (m. 784), colto abate di San Vincenzo al Volturno, si pone su questa linea scrivendo un *Sermo de cupiditate*<sup>33</sup> in cui s'impegna nella redazione di norme per la formazione spirituale dei laici, riaffermando l'eccellenza della vita monastica ma sostenendo che attraverso la *porta stretta* (*arcta via et angusta porta*) di cui parla il Vangelo<sup>34</sup> possono passare tutti i fedeli, secondo l'ordine e le capacità di ciascun appartenente alla tradizionale distinzione triadica di vergini, continenti e coniugati, compreso in questi ultimi il *laicus*, indicato anche come *vir saecularis* o semplicemente *saecularis*. La *porta stretta* va riferita *specialiter* ai monaci, ma in senso lato a tutti, perché le porte della vita sono per tutti i fedeli due: una larga che conduce alla perdizione e una stretta per cui si perviene alla salvezza; e non c'è una *terza* porta né una *terza* via. Per i laici (*saeculares viri*), la via larga è costituita dai vizi della *cupiditas* e della *superbia* che impediscono l'esercizio della *iustitia*, virtù essenziale specialmente dei laici potenti<sup>35</sup>. Anzi, per questo equilibrato esponente della morale carolingia *la giustizia è la chiave di volta della perfezione laicale*<sup>36</sup>.

Sul fondamentale tema della giustizia insiste anche Paolino di Aquileia (m. 802), che nel suo *Liber exhortationis*<sup>37</sup> rivolto ai principi e ai potenti di questo mondo, apre a questi laici la via della perfezione evangelica in termini che vogliono superare le divisioni tra gli



*ordines*. A tutti gli uomini, cioè a tutti i fedeli, è infatti posto come obiettivo la perfezione evangelica e quindi la santità che, in una parola, *consiste nelle opere della giustizia*, ove *giustizia* significa fare ciò che Dio ha comandato ed evitare ciò che ha proibito<sup>38</sup>. Il principe cristiano deve agire come un *cavaliere terrestre* per diventare un *cavaliere celeste*<sup>39</sup>, ma nessuno è esentato da questo compito, neppure i laici comuni, perché i precetti divini sono indistintamente rivolti a tutti i cristiani, così come il regno dei cieli non è stato promesso solamente ai chierici e ai monaci, ma *a tutto il genere umano* e quindi *anche a tutti i laici*<sup>40</sup>. Infatti, chi veste *abiti laicali* non deve preoccuparsi, perché Dio non ha preferenze e *il palazzo celeste è aperto ai laici che osservano i comandamenti di Dio come ai chierici e a coloro che portano un abito monastico*; quindi a tutti (laici, chierici e monaci) conviene *aequaliter* coltivare le virtù proprie di ogni cristiano e cioè fede, speranza, carità, ma anche l'umiltà, virtù propriamente monastica<sup>41</sup>.

Con queste espressioni, si fa riferimento non tanto a gruppi sociali quanto piuttosto a un genere di vita (*conversatio laica*) opposto a quello monastico (*monachica vita*), e si allude soprattutto a chi occupa nella società posti di rilievo e di responsabilità, fuori dallo stato clericale e monastico. I laici vengono così genericamente indicati anche con i termini *saeculares* e *coniugati*, sono cioè sempre visti dalla prospettiva del chierico / monaco. Particolarmente significativo, in tal senso, è Alcuino (735-804), il cui ricco epistolario documenta l'impegno con cui egli ha organizzato e seguito gli studi nei centri monastici dell'impero. Secondo il dotto ministro di Carlo Magno, come per molti altri, l'equazione che identifica *laici* e *populus* è soddisfacente, in quanto indica tutte le categorie socio-politiche non clericali; ma si tratta del *populus christianus*, della *sacra christianorum turba* oggetto della sollecitudine imperiale. Mentre, allora, il compito dei vescovi è quello di predicare, istruire e dirigere la *plebs*, il compito dei laici consiste nell'obbedire ai vescovi per essere giusti e misericordiosi<sup>42</sup>. Si tratta, evidentemente, di laici visti secondo la prospettiva clericale, cioè intesi come soggetti passivi, o meglio come *oggetti* della sollecitudine pastorale piuttosto che *soggetti* delle proprie azioni. In tale contesto, i laici dunque *sono dei*

*destinatari, dei beneficiari: essi non danno, ricevono ... sottomessi ai chierici*<sup>43</sup>. Confinato nell'obbedienza alle cure di cui è oggetto, il laico dev'essere però anche giusto e misericordioso verso i suoi simili, quindi non è totalmente passivo: anche a lui è concesso, anzi richiesto, se è un aristocratico, un certo dinamismo da protagonista. Deve, infatti, anche difendere la Chiesa, diventando in questo caso giusto *bellator* che impiega in modo conveniente la *saecularis potestas*, in speculare corrispondenza ai chierici e monaci che impiegano la *spiritualis potestas* per intercedere a favore di tutto il *popolo*. Rimane, comunque, una differenza essenziale tra i laici *secolari* e il clero *spirituale*, come afferma nettamente e drasticamente Alcuino quando sostiene addirittura che l'impegno dei monaci è *fruttuoso*, mentre quello dei laici è *infruttuoso*<sup>44</sup>.

In genere, però, la società clericale che pur si rispecchia in simili principi deve riconoscere ai laici di rilievo alcuni diritti, che non di rado creano conflitti. La barriera tra laici e chierici può diventare in pratica meno netta che in teoria, quando per esempio i vescovi praticano la milizia, mentre i laici sono sempre esclusi dalle funzioni sacerdotali; soltanto il sovrano, in realtà, può assumere un ruolo pienamente attivo nella Chiesa gerarchizzata dell'età carolingia. Tutti gli altri laici devono solo obbedire al clero: *laicorum est oboedire praedicationi*. Tuttavia, è da rilevare il fatto che in età carolingia si diffondono molti *specula* destinati ai laici, assai più che nei secoli precedenti; e benché il modello rimanga clericale, per cui un laico è tanto più virtuoso quanto più si avvicina alla figura del chierico / monaco, inizia ad affermarsi una maggiore attenzione alla specificità della via laica alla perfezione. In gran parte, però, si tratta di *specula* rivolti al principe e ai potenti che governano il mondo, e sono assai numerosi. Tra gli autori più significativi che si muovono in questo spirito, Smaragdo abate di Saint Mihiel sulla Mosa (m. dopo l'826) scrive una *Via regia*<sup>45</sup>, Agobardo di Lione (m. 840) un *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici* per l'imperatore Ludovico il Pio<sup>46</sup>, Sedulio Scoto (attivo tra 840 e 858) un *De rectoribus christianis*<sup>47</sup>, Incmaro di Reims (c. 806-882) un *De regis persona et ministerio* per Carlo il Calvo<sup>48</sup>. In tutte queste opere, gli autori si preoccupano di formare cristianamente la coscienza dei

potenti di questo mondo, e soprattutto del principe, in senso cristiano, affinché reggano con responsabilità il potere che hanno ricevuto da Dio per garantire l'ordine in tutto l'Occidente.

Costituisce una importante eccezione Giona, vescovo di Orléans (c. 780 - c. 843), che scrive per *tutti* i laici e in modo *specifico* per loro. Accanto allo *speculum* per il re Pipino I d'Aquitania, secondogenito di Ludovico il Pio<sup>49</sup>, Giona scrive infatti un fondamentale *speculum* per i laici, il *De institutione laicali*<sup>50</sup> in tre libri, che integra e completa i precedenti *specula* carolingi scritti da chierici e monaci che in realtà si ispirano alla legislazione monastica. Giona, invece, redige un testo che vuole autenticamente aderire alla vita dei laici e che si inserisce nella vasta riforma promossa poco prima dall'imperatore Ludovico il Pio, nella quale vengono fissate norme precise per i due *ordines* clericale e monastico. Benché sia indirizzato a un conte, il trattato svolge non già lo *speculum principum* che ci si aspetterebbe, ma uno *speculum laicorum* che intende integrare la cosiddetta *regola di Aquisgrana* dell'816-817 che aveva elaborato un codice di spiritualità per un *ordo sacerdotalis* che doveva trasformarsi in *ordo canonicus* unificato sotto la Regola di Agostino (*Institutio canonicorum*), e l'opera di riforma del monachesimo condotta nel medesimo tempo e nello stesso luogo da Benedetto di Aniane, che nel *Capitolare monasticum* unifica tutto il monachesimo dell'impero sotto la regola benedettina, redigendo così un codice di spiritualità per l'*ordo monachorum*. Componendo il suo trattato intorno all'830, Giona quindi completa questa duplice impresa redigendo un'opera che va intesa come *un codice di spiritualità per l'ordine laicale*<sup>51</sup>, ben più del *praeceptor Germaniae* Rabano Mauro, che nell'819 aveva composto un *De institutione clericorum* in cui si limitava, per quanto riguarda i laici, a ripetere che la Chiesa è composta dai tre *ordines laicorum, monachorum et clericorum* e che il primo deriva da *Laos* e quindi significa *populus*.

Il trattato di Giona è scritto invece a edificazione dell'*ordo laicalis*, avvalendosi della Scrittura e di varie sentenze dei Padri, affinché anche quest'ordine, al pari degli altri due, segua un programma spirituale di vita cristiana orientato alla perfezione. Per comprenderne il significato, è bene tener presente che Giona è particolarmente

rappresentativo della nuova ecclesiologia sorta da una situazione storica mutata, in cui la precedente tensione escatologica è notevolmente indebolita, favorendo una concezione più terrena del Regno in cui *la Chiesa universalis viene pertanto ambiguamente identificata con la società cristiana*<sup>52</sup>. Per questo motivo, il *moralismo carolingio* di Giona è apparso ad alcuni un esempio di *agostinismo politico*, questione sulla quale non è il caso qui di discutere. Giova invece rilevare che la *Ecclesia* non si presenta, in questo nuovo contesto, come un generico *populus*, ma come una società divisa negli *ordines* che ben conosciamo e che devono svolgere i rispettivi *officia*. Anche secondo Giona, l'*officium* più elevato è quello che pertiene ai chierici, e cioè l'insegnamento della Parola, da cui la tradizionale divisione in *praedicatores* e *auditores*, che però Giona svolge in senso notevolmente pro laicale. All'*ordo laicorum* è attribuito infatti un ruolo attivo, in equilibrio e non in opposizione a quello dei chierici e dei monaci. Questo si può vedere non tanto nel fatto che ai laici *potentes* è affidato il tradizionale compito di attuare la giustizia e difendere con le armi la Chiesa, quanto piuttosto nel modo con cui la condizione del laico viene definita dal matrimonio.

L'idea che vuole il laico definito dall'istituto del matrimonio non è certo nuova, essendo anzi consolidata, come abbiamo visto, a partire da Gregorio Magno, ma nuova è la valutazione che Giona attribuisce al matrimonio stesso come normale condizione del laico. Si tratta di un aspetto riconosciuto da tutti gli studiosi, che in particolare sottolineano concordi, e citano ammirati, la bellezza del capitolo XVI del secondo libro del *De institutione laicali*, ove Giona sostiene in modo eloquente la stessa idea che abbiamo visto in Beda, ossia che *i coniugati devono esercitare nelle loro case un ministero pastorale*<sup>53</sup>. Cioè devono svolgere una funzione sacerdotale, e gli altri membri della casa (figli, ecc.) costituiscono il relativo *gregge*. Inoltre, viene sostenuta una inedita parità dei due coniugi, dicendo per esempio che non dev'essere lecito al marito ciò che è vietato alla moglie, e vengono decisamente contrastate sia la prevaricazione dei laici potenti sia la diffusa involuzione feudale dell'*ordo clericalis*. Tutti gli uomini sono, infatti, *uguali per natura*: signori e servi, ricchi e poveri<sup>54</sup>, da cui la bella conclusione dell'opera, in cui si riafferma questa idea

dell'uguaglianza universale di tutti gli uomini secondo una prospettiva escatologica: *per questo si nasce, per rinascere in Cristo*<sup>55</sup>.

Nel primo libro della sua opera, tuttavia, la tradizionale idea dei tre *ordines* è ben presente e viene svolta nella consueta prospettiva che assegna il primato all'ordine clericale. Circa la figura della penitenza, per esempio, Giona lamenta la scomparsa della penitenza pubblica in uso nei secoli precedenti, e che aveva prodotto un *ordo poenitentialis* da lui apprezzato. Anche per i laici dovrebbe dunque valere il modello dei monaci, che praticano la confessione vicendevole dei loro peccati senza vergogna<sup>56</sup>, e un ideale di vita ascetica simile a quella di chierici e monaci<sup>57</sup>. Anche per i laici dovrebbe cioè valere l'idea di una *evasione dal mondo* come condizione per una elevazione spirituale che avvicini alla perfezione evangelica. Nel chiedere ai principi e ai semplici laici questo tipo di conversione, *questo monaco parla ai re come si parlerebbe a un monaco*<sup>58</sup>, ma esprime anche un'idea che avrà in seguito, specialmente nei secoli XII-XIII, una impetuosa e molto problematica fortuna presso i molti e vivaci movimenti religiosi, cioè l'idea che il modello di vita apostolica non vale solo per chierici e monaci, ma anche per i laici: per tutti i fedeli. In realtà, Giona promuove una *riforma o correctio della chiesa carolingia, nel senso della fedeltà alla tradizione piuttosto che di un continuo rinnovamento dell'esperienza comunitaria*<sup>59</sup>. In questo senso, la prospettiva di Giona sembra sottrarsi non soltanto all'idea ierocratica ma anche all'ideale gregoriano della *libertas ecclesiae*, per sostenere piuttosto una *libertas episcopalis* che dovrebbe conciliarsi col potere laico imperiale. Ma questa è una questione *politica* di ampio respiro, di cui qui non possiamo occuparci.

Nel ricco panorama dei molti *specula* carolingi, un posto singolare è occupato dall'opera di una donna, Dhuoda (c. 803-843), moglie del potente ma non certo edificante conte Bernardo di Settimania, che scrive un significativo *Liber manualis* a uso del giovane figlio Guglielmo: l'unico *speculum* per laici scritto da un laico (anzi, da una laica!), in cui forse è possibile vedere l'applicazione dell'idea espressa da Beda e da Giona, secondo cui agli stessi coniugi viene attribuito il potere e il dovere di occuparsi, in qualità di *pastores* della famiglia, dell'educazione morale e religiosa di tutti i componenti la famiglia

stessa. Non sembra però che tale compito sia mai stato assunto, in età carolingia, da una donna, stante il fatto che nella *rinascenza* carolingia non emerge alcun'altra figura femminile; il caso di Dhuoda, quindi, se non è unico è certamente rarissimo.

Il *Liber manualis* di questo austero e notevole personaggio si presenta nella forma tipica dello *speculum*, in cui viene tracciato un efficace ritratto morale e spirituale del modello di alto aristocratico laico, secondo un'etica della fedeltà e della paternità che si traduce in un misurato ma fermo e rigoroso codice laico della fedeltà e dell'omaggio tipicamente feudale-carolingio. Riprendendo la tradizione degli *specula principum*, infatti, il manuale di Dhuoda espone e difende il modello etico nobiliare del suo tempo, intriso di norme che raccomandano il rispetto della gerarchia e dell'autorità insieme alla pratica delle tradizionali virtù cristiane, con un linguaggio che mitiga e tempera il rigore dei precetti con la femminile e materna dolcezza dell'*affectus*. Ne risulta un singolare messaggio di forza, da parte di un'appartenente all'alta nobiltà che tuttavia non dimentica il suo dovere di riconoscersi come *fragile donna*, e di commovente misurato equilibrio che sembra voler mitigare il clima di terribile tragedia in cui si svolge la vita di questa potente famiglia (travolti nelle complicate e molto cruente vicende dinastiche della corte carolingia, sia il marito sia il figlio maggiore di Dhuoda, cui è dedicato il manuale, vengono giustiziati). Tra i molti temi svolti nel manuale, merita particolare attenzione la valutazione conferita da Dhuoda ai sette doni dello Spirito Santo uniti alle otto beatitudini evangeliche e indicati al figlio come i modelli supremi con cui deve commisurare la propria vita. A parte le insistite riflessioni numerologiche, presenti spesso nel manuale e certamente interessanti, è importante rilevare che secondo Dhuoda, unendo il settenario dei doni alle otto beatitudini si ottiene il numero quindici, ma insistendo nel *militare in queste quindici tappe*, e cioè continuando a numerare con la mano sinistra e poi con la destra, si può giungere al numero cento, e cioè *al culmine della perfezione (ad perfectionis acumen)*<sup>60</sup>. Con impensabile audacia e contro l'intera tradizione, qui si afferma che anche un laico può raggiungere quel cento per cento che sempre è

stato invece attribuito ai consacrati, monaci e vergini: una spiritualizzazione della feudalità laicale veramente eccezionale.

Nella direzione del *Manuale* di Dhuoda si muove anche il monaco Oddone di Cluny (c. 879-942), secondo colto abate del potente monastero borgognone meritevole di maggiore attenzione da parte degli studiosi, che nel *De vita sancti Geraldii*<sup>61</sup> indica nel conte Geraldo (o Giraldo) di Aurillac (secolo IX), un perfetto esempio di santità laicale feudale. Con la differenza, però, che la prospettiva di Oddone è nettamente monastica, per cui nel suo eroe vengono esaltate le virtù evangeliche e le pratiche ascetiche che caratterizzano, appunto, la spiritualità monastica. In particolare, l'abate di Cluny mostra di apprezzare la *fidelitas* feudale e l'accorto uso della spada, che deve servire a esercitare la forza per fare rispettare la giustizia, cioè per difendere i deboli e i poveri, e non per amore di gloria o di guadagno. Ma per quanto i modi della santità percorsi da Oddone tocchino i luoghi più significativi della vita laicale (episodi della vita signorile, del fare guerra, dell'amministrare la giustizia, dell'uso del denaro, ecc.), l'ideale rimane quello monastico, per cui si può dire che Giraldo è veramente monaco nell'anima, monaco per desiderium, anche se è stato nel mondo<sup>62</sup>. E per quanto ammetta che un laico virtuoso è incomparabilmente migliore di un monaco indegno, non ha dubbi sull'eccellenza in sé dell'*ordo monasticus*.

Anche la riforma di Cluny si muove sostanzialmente in questa direzione, come si può esemplarmente vedere nell'*Apologeticus ad Hugonem*<sup>63</sup> dell'erudito cluniacense Abbone di Fleury (940/45-1004), sostenitore della riforma e del primato di Roma, che propone una classificazione degli *ordines* caratterizzata da una netta superiorità dei monaci e dalla contrapposizione tra laici *carnali* e monaci / chierici *spirituali*, nella prospettiva di un retto sistema di governo. Abbone mette il clero secolare in una posizione intermedia tra i monaci e i coniugati, prevedendo per questi ultimi la condizione inferiore ma svolgendo precisazioni di notevole rilievo. Infatti, egli distingue i fedeli nel modo tradizionale dei tre *ordines* (monaci, chierici e laici), ma dei laici dice che alcuni sono agricoltori e altri lottatori (*agonistae*), con diversi compiti: i primi con il loro lavoro sostengono la Chiesa, i secondi la difendono combattendo contro i suoi avversari.

Notevole, in questo testo, è il fatto che venga esplicitamente citata, tra i laici, la classe dei contadini, prima del tutto ignorata in quanto appartenente alla *plebs* e al *vulgus*. Tuttavia, la prospettiva di Abbone rimane tipicamente monastica: la vita del clero è riconosciuta nella sua importanza di *specchio fedele di tutto il mistero della Chiesa*, ma il ruolo contemplativo dei monaci è *più elevato*<sup>64</sup>. Senza, naturalmente, alcuna presunzione: sia perché il passaggio *ex clericis vel laicis ad monachatum* va incoraggiato<sup>65</sup>, sia soprattutto perché si tratta in ogni caso di un *dono ricevuto* che non dobbiamo considerare quali *mercatores* imbroglioni che cercano di vendere ciò che non possiedono<sup>66</sup>.

### 3. Valorizzazione dei laici nella *rinascenza ottoniana*

Si potrebbe concludere la precedente indagine sul significato di *laico* nell'età carolingia con un autore che vive, in realtà, nella successiva cosiddetta *rinascenza ottoniana*, ma che rappresenta bene il periodo di cui ci stiamo occupando perché svolge sempre il tema che ci interessa all'interno della teoria degli *ordines*. Si tratta di Raterio, monaco benedettino belga vescovo di Verona vissuto in modo avventuroso e travagliato nel tempo tra il regno d'Italia di Ugo di Provenza e l'impero di Ottone I (c. 890-974), che nei suoi *Praeloquia*<sup>67</sup> in sei libri espone ampiamente i principi di una originale spiritualità per laici utile anche per conoscere la società del tempo. In questo trattato di teologia spirituale e di pedagogia ascetica rivolta ai laici, scritto in prigione a Pavia nel 935-37, Raterio compie un'opera originale indicando le vie della perfezione spirituale a tutti gli *ordines*, ove però questo termine allude non soltanto alla tradizionale triade chierici-monaci-laici, ma anche a tutte le particolari specificazioni che il termine *laico* può assumere. Si riferisce, cioè, a tutte le categorie sociali che vivono e agiscono attivamente nel suo tempo: non solo re ma anche soldati e cavalieri, lavoratori servi e liberi, artigiani, medici, mercanti, commercianti, ecc.; e ciascuna di queste categorie di laici può trovare le necessarie, specifiche indicazioni per vivere la perfezione cristiana. In quest'opera, dunque, Raterio si mostra come *un singolare, completo e raffinato maestro di spiritualità laicale*<sup>68</sup>.



Naturalmente, bisogna resistere alla tentazione anacronistica di leggere i *Praeloquia* come se fossero un manuale di *etica professionale*, tuttavia l'accuratezza con cui vengono indicati, nei confronti delle varie attività umane, i comportamenti moralmente positivi e negativi costituisce un notevole passo in questa direzione, compatibilmente con i limiti e i condizionamenti mentali e culturali dell'epoca. L'ottica in cui si pone l'autore, infatti, è sempre quella spirituale, ma il progresso nei confronti di analoghi *specula* precedenti o contemporanei è notevole: per la prima volta, forse, e comunque in modo molto netto, con Raterio l'*ordo laicorum* non è più assimilato, semplicemente, all'*ordo coniugatorum*. Inoltre, similmente a quanto afferma Dhuoda a proposito del suo laico nobile virtuoso, ma applicato a qualsiasi laico, Raterio sostiene che anche il laico può raggiungere lo stato più alto della perfezione spirituale e, a maggior ragione, può realizzare la virtuosità media delle azioni che si svolgono nel mondo. Con una casistica non solo ampia ma anche verosimile e realistica, per niente *idealtipica*, Raterio espone le possibilità di azione virtuosa in tutti gli ambiti della vita quotidiana; l'esemplarità viene certamente seguita, ma sulla base di esempi effettivi, concreti e pertinenti. In questo senso, egli intende il suo lavoro come un trattato *agonistico e medicinale*<sup>69</sup>, perché da una parte incita alla battaglia delle virtù contro i vizi e dall'altra serve a medicare le ferite dello spirito. Non soltanto i monaci, quindi, possono essere *agonisti* e *atleti* spirituali, ma *tutti i cristiani, tutti i battezzati, ogni ordine, condizione, sesso, età, professione, ricchi e poveri, sani e malati, giovani e vecchi, peccatori e giusti, chierici e laici; tutti insomma, nessuno omissa, nessuno eccettuato*<sup>70</sup>.

Significativo, tra l'altro, è il fatto che tutte queste attività non siano elencate come equivalenti, perché in molti casi è possibile e doveroso, cioè virtuoso, istituire differenze di valore. L'esercizio delle armi, per esempio, non è necessariamente migliore dell'agricoltura o di qualsiasi altra arte; il suo valore dipende dall'uso che se ne fa, e chi usa legittimamente le armi deve *esercitare temporaliter la milizia in modo da non perdere l'anima aeternaliter*<sup>71</sup>. Tra le arti, poi, è significativo l'apprezzamento della medicina, in cui si tratta di curare non solo il corpo ma anche e soprattutto l'anima, il che vale prima di

tutto per il medico stesso, al quale giustamente la Scrittura dice di curare se stesso<sup>72</sup>, perché *mentre curi negli altri le malattie del corpo, provvedi alla sanità dei tuoi costumi*<sup>73</sup>. La condizione dei mercanti è più difficile, perché la loro attività è mossa per sua natura da quella brama di guadagno che Raterio condanna e accosta alla figura del *publicanus*, citando il passo paolino secondo cui *radice di tutti i mali è la cupidigia del denaro*<sup>74</sup>; tuttavia, anche i mercanti sono autorizzati a non disperare, purché non dimentichino di usare il denaro anche per aiutare il prossimo e porgere la mano a chi ha bisogno<sup>75</sup>. Molto problematica e sorprendente poi è anche la situazione del giudice, che essendo mosso quasi sempre dalla cupidigia non è in grado di assicurare la giustizia: *quasi mai ho potuto vedere un giudice senza cupidigia ... Voglio, perciò, che ci siano i giudici, ma non ladri ... non calunniatori ... non assetati di ricchezze*<sup>76</sup>.

L'indagine poi prosegue, col medesimo criterio secondo cui per ogni attività o professione decisivo è il *modo* con cui essa viene svolta, esaminando la situazione di avvocati, maestri e discepoli, coniugi, ricchi e poveri, ecc., per tutti ribadendo la necessità di impegnarsi nell'*opus agonisticum et medicinale* che solo può riscattare qualsiasi condizione o attività. In definitiva, Raterio appare come un *maestro di perfezione morale*<sup>77</sup> che pensa a una società non più chiusa negli antichi e rigidi *ordines*, come era quella carolingia, ma già decisamente aperta al continuo perfezionamento spirituale e all'ascesa sociale, perché anche i servi devono poter salire e migliorare la propria condizione. Egli configura, quindi, una società nella quale anche il semplice laico inizia a venir considerato come un singolo individuo, al quale viene riconosciuto un valore personale. L'opera di Raterio, in questo modo, costituisce un momento iniziale molto significativo di quel percorso che porterà, con la cosiddetta *rinascenza del XII secolo*, alla *scoperta*, se non alla *invenzione*, dell'individuo.

Si potrebbe forse inserire in questo ambito, e valorizzare nella medesima direzione di un avviamento alla scoperta dell'individuo, anche la seconda voce femminile dopo Dhuoda: la voce di Rosvita di Gandersheim (c. 935 - c. 973), autrice di sei dialoghi drammatici oggi molto apprezzati, e invece ignorati dai medievali (ma forse vennero

letti o recitati con successo alla corte ottoniana), nei quali emergono per la loro virtù personaggi femminili che mostrano una personalità spiccata. Vinta facilmente la tentazione anacronistica di vedere in ciò una qualche forma di *femminismo*, desta comunque viva impressione il fatto che in questi drammi risultino sempre vincitrici le figure femminili, che nonostante la *fragilità* che l'autrice attribuisce loro in obbedienza (forse ironica) al consueto e universalmente condiviso pregiudizio medievale che vede le donne per natura deboli (in senso fisico, intellettuale e morale), riescono sempre a trionfare sulla bruta e ottusa forza maschile. Del resto, nella prefazione alla sua opera la stessa autrice ammette le sue *modeste capacità*, e nella epistola dedicatoria si dichiara (forse ancora ironicamente) una *piccola ignorante incapace* che dal mantello della filosofia è riuscita a strappare solo qualche brandello di stoffa e che di fronte ai suoi sapienti lettori maschili si piega timorosa *come una canna al vento*. In realtà, benché il materiale usato sia tradizionalmente agiografico (dei sei drammi quattro narrano *conversiones* e due *passiones*), le protagoniste sono veri modelli di virtù e s'impongono per la specifica personalità dei loro caratteri, anche se corrispondono al mondo dei simboli religiosi. Per questo motivo, nonostante l'assenza del tema che ci interessa in termini espliciti, si può dire che il teatro di Rosvita costituisce un capitolo significativo nella storia dell'affermazione di valori laici nell'alto Medioevo: per il fatto che celebra in termini affermativi la figura della donna come protagonista positiva, mentre l'unica figura femminile di rilievo che abbiamo sinora incontrato scrive uno *speculum* del tutto maschile.

#### 4. Verso il dualismo

Con rare eccezioni, peraltro molto significative, nel corso dei secoli che dalla fine del X giungono alla fatidica, o fatale, definizione dualistica del canonista Graziano a metà del glorioso XII secolo, s'impone sempre più una valutazione limitativa e negativa, e in alcuni casi anche dispregiativa, dell'*ordo laicorum*. Con l'ampia e profonda affermazione del modello monastico, in effetti, lo *status* dei laici viene sempre più definito essenzialmente in negativo rispetto a quello dei

monaci e del clero. Significativo, in questo senso, è il fatto che il termine *laicus* venga spesso sostituito da *saecularis*, che allude a una preoccupazione per i beni mondani che allontana dalla superiore e doverosa contemplazione dei beni celesti. Nascono, da ciò, l'esigenza e la preoccupazione di stabilire con chiarezza la diversa condizione e dignità dei fedeli, cui rispondono le varie classificazioni degli *ordines*. Per comprendere il significato e la valutazione che, in queste classificazioni, vengono attribuiti ai laici, è importante osservare che l'*ordo* ha un doppio significato: non solo funzionale, ma anche ontologico. Indica cioè non soltanto la precisazione della funzione, dell'*officium* che i vari ordini svolgono all'interno della società, ma anche l'apprezzamento qualitativo dello *status* di vita che in tali distinzioni si acquista. Anche per i laici, come abbiamo visto, si predispongono *specula* che indicano le norme di un comportamento adeguato allo *status*, così come per gli altri ordini.

Con i profondi mutamenti e il dinamismo che la società medievale conosce a partire dall'XI secolo, questo modello appare inadeguato e troppo rigido. La riforma di Gregorio VII vanifica la dualità del potere clericale-imperiale e unifica la società cristiana sotto l'unico potere della Chiesa, ma in questo modo essa riduce alla marginalità la funzione dei laici che, se potenti, sono presentati come oppressori della Chiesa, mentre gli altri diventano oggetti passivi dell'opera svolta dal potere clericale. La difesa gregoriana della *libertas ecclesiae* intende essere in realtà una libertà *dai* laici che la minacciano: si tratta in effetti di *libertà o liberazione dai laici*<sup>78</sup>. A questi laici che appartengono alle classi potenti, la Chiesa in realtà si appella solo con motivazioni strumentali: per combattere la mortale duplice piaga dei preti simoniaci e *nicolaiti* (concubinari). L'evoluzione del diritto canonico, che nel XII secolo riceve un impulso decisivo (e non solo per l'opera di Graziano), mostra molto chiaramente questa situazione: in fatto di laici *quasi non si pronuncia*. *Su di uno dei due popoli del corpus cristiano le norme generali della chiesa hanno veramente poco o nulla da dire!*<sup>79</sup> Significativa, in questo senso, è l'opera di riformatori gregoriani come il cardinale Umberto di Silva Candida (m. 1061), che sembra mosso dall'idea della *separazione* tra gli ordini. Mentre si direbbe che l'idea di

Gregorio VII era stata piuttosto quella di distinguere temporale e spirituale per meglio unirli e quindi controllarli, Umberto afferma che i due ordini devono occuparsi *solamente* di ciò che li riguarda: i *laici* di *saecularia negotia* e i *clerici* di *ecclesiastica negotia*, senza interferenze reciproche né commistioni. L'*ordo clericalis*, però, è superiore: vale come gli occhi nel corpo umano, mentre la *potestas laicalis* è paragonabile al petto e alle braccia e trova il suo senso *ad oboediendum et defendendum ecclesiam*<sup>80</sup>.

Si profila, evidentemente, una gerarchizzazione dei due *ordines* che porta a un *continuo crescendo del dualismo*<sup>81</sup> che si può verificare in molte occasioni e che trova paradossale ma significativa conferma, per esempio, nel movimento della Pataria milanese, che rifiutava e combatteva il clero simoniacco e concubinario proprio per difendere la superiore e autentica dignità sacerdotale. Tuttavia, nel movimento patarino si trova anche un'altra posizione rilevante, presente anche in altri movimenti religiosi del medesimo periodo, per esempio in quello che ha portato il chierico Roberto d'Arbrissel (c. 1047-1117) a normalizzarsi fondando l'ordine di Fontevraud, ma dopo una straordinaria esperienza di negazione dell'idea e della struttura dei *tres ordines*, contro i privilegi monastici e clericali e a favore del *vulgus* laicale, che pur composto da *illitterati et idiotae* intende non solo discutere con i chierici e *teologizzare*, ma anche addirittura predicare. Nel suo incessante peregrinare nelle foreste della Bretagna e del Maine con l'irresistibile forza dell'affascinante trascinatore di folle emarginate, Roberto è seguito da ogni genere di laici maschi e femmine, comprese le prostitute e le mogli dei preti che l'introduzione del celibato obbligatorio aveva gettato nell'abbandono. Per colmo di *folia*, aveva anche stabilito che a dirigere la sua doppia comunità fosse obbligatoriamente una donna! Movimenti di questo genere, che numerosi percorrono l'XI secolo, anticipano quanto giungerà a piena maturazione nel XII secolo, cioè la consapevolezza che la ecclesiologia degli *ordines* non è altro che un *arcaismo superato*<sup>82</sup>.

In linea di principio, poiché si afferma sempre più la distinzione funzionale contro l'idea di una divisione ontologica rigida, si può certo affermare che un laico buono vale più di un chierico indegno, aprendo così la via a una possibile santità laica, di fatto riconosciuta

ufficialmente però solo nel 1199 con la canonizzazione del primo santo laico non nobile, l'artigiano e commerciante cremonese Omobono, morto solo due anni prima. La direzione prevalente nell'alta gerarchia della Chiesa, tuttavia, si muove nel XII secolo verso la separazione di chierici e laici, visti come due parti di un medesimo corpo ma in posizione gerarchicamente determinata. Al posto della precedente tripartizione degli *ordines*, infatti, ora s'impone, a causa della sostanziale unificazione tra monaci e chierici, una distinzione duale tra uomini del culto e uomini del secolo. Benché la formula che dice *al prete lo spirituale, al laico il temporale* sia talmente semplicistica da rasentare il ridicolo, come dice Yves Congar, di fatto a partire dal XII secolo sembra si affermi proprio questa visione, sancita in modo efficacissimo dal celeberrimo passo del *Decretum* di Graziano: *Duo sunt genera christianorum*, cioè *clerici* e *laici*, con quel che segue circa i divieti, i doveri e le *concessioni* accordate al *genus laicorum*: proprietà privata, matrimonio, ecc. Per alcuni studiosi non è scontato che il vero significato di questo dualismo di *generi* vada inteso nel senso di una teologia del disprezzo verso i laici, ma direi che si arrampicano sugli specchi e contraddicono l'evidenza del testo. Tra l'altro, l'idea del dualismo è in questo periodo largamente circolante. Si può persino trovare, sia pure in modo mitigato, per esempio, nel grande Ugo da S. Vittore, che intende la Chiesa come *corpus unum* in cui si deve distinguere la parte destra che indica i chierici e che dispensa il necessario *ad spiritualem vitam*, dalla parte sinistra che indica i laici dediti ai *terrena et terrenae vitae necessaria*<sup>83</sup>. E si trova pure nell'importante canonista Stefano di Tournai (1128-1203), che intende *clerici* e *laici* come due *populi* della medesima *civitas* che ha Cristo come *rex*; ma si tratta di *popoli* che vivono due *vitae* opposte, una *spiritualis* e una *carnalis*<sup>84</sup>. Esclusi dalla dimensione spirituale, i laici diventano meri *oggetti* passivi dell'azione di salvezza, i cui *oggetti* attivi sono solamente i *clerici*.

Poiché il termine *clerici* contiene, ormai, sia monaci che sacerdoti, la figura dei *laici* appare ambigua, o duplice. In quanto si oppone ai monaci, infatti, va intesa in senso ontologico, cioè dal punto di vista dello stato di vita, della condizione che può condurre alla

santificazione. In quanto si oppone ai sacerdoti va intesa, invece, nel senso funzionale stabilito dalle norme canoniche. Come dice Y. Congar, la figura del laico va quindi compresa in una duplice direzione, variamente percorsa dagli autori medievali: rispettivamente, secondo la nozione *monastica* e secondo la nozione *canonica*<sup>85</sup>. In ogni caso, però, in termini decisamente negativi: il laico è il non-monaco e il non prete, cioè quel cristiano che non può partecipare attivamente e positivamente alla gestione del sacro di cui è parte. Nel XII secolo si sclerotizza, quindi, quel *disgraziato dualismo*<sup>86</sup> che aveva percorso, ma in forma più mitigata e convivendo con atteggiamenti non dualistici, i secoli precedenti. Ci sono, tuttavia, eccezioni, tra cui è degna di menzione quella del canonista e gregoriano Bonifazio di Sutri (c. 1045 - c. 1094), che nel suo *Liber de vita christiana* parla nel modo più rispettoso e positivo dell'*ordo laicalis*, nel quale comprende non solo i potenti ma anche *artifices, negotiatores e agricolae*<sup>87</sup>. Si esprimono in termini positivi anche Onorio di Autun (m. 1137) e il canonico regolare Gerhoh di Reichersberg (1093-1169), sia pure in modo limitato e moderato.

In prevalenza, quindi, nel secolo XII la figura del laico è decisamente negativa: sia che venga intesa nel senso ontologico dello stato di vita, sia che venga intesa dal punto di vista canonico della funzione svolta. Nonostante la presenza di un autore come Abelardo, il secolo XII intende ancora il laico come un uomo che va educato e sollecitato a intendere e vivere il mondo non come una realtà valida in sé, ma come una realtà che vale per altro, cioè che dev'essere assorbita, se non addirittura abolita, da una prospettiva di riferimento superiore e trascendente. Per trovare una vera e profonda rivalutazione attiva del laico, bisogna attendere le novità dirompenti dei movimenti fondati da Pietro Valdo e Francesco d'Assisi. Prima di questa rivoluzione, e in parte anche dopo, in opposizione a essa, la svalutazione dei laici rimane una costante. Con il picco, forse, della formula coniata dal canonista Anselmo da Lucca (m. 1086) e poi ripresa da Bonifacio VIII nella bolla *Clericis laicos* del 1296, secondo la quale i laici sono stati addirittura *infesti* ai chierici<sup>88</sup>.

Ma è molto significativo, in questo senso, un autore che pure valorizza i laici come Onorio di Autun (m. 1137), che prima del

*Decretum* di Graziano attribuisce ai laici, visti sempre secondo la teoria dei *tres ordines*, una funzione positiva sul piano spirituale. Si può dire, anzi, che un'autonoma spiritualità dell'*ordo laicorum* con questo chierico *fa il primo grande balzo in avanti*<sup>89</sup>. Onorio, infatti, sostiene che la salvezza dipende unicamente dai meriti personali e non dall'appartenenza a un *ordo*, fustiga i peccati di monaci e canonici<sup>90</sup>, elogia i vari *status* dei laici (*milites, mercatores, artifices*) esclusi i giocatori e i *poenitentes* che ritiene piuttosto *irridentes* perché ipocriti<sup>91</sup>, ed esprime una coraggiosa preferenza per i contadini, che *in gran parte si salveranno perché vivono semplicemente, e con il loro sudore sostentano il popolo di Dio*<sup>92</sup>. Esaltando il matrimonio, egli dice poi che i coniugati gioiranno e splenderanno come il sole nella vita futura, simili agli angeli<sup>93</sup>. Eppure li ritiene pur sempre degli *imperfecti*, essendo *perfecti* solo coloro che sono vissuti oltre i normali *praecepta*, e cioè i *martyres*, i *monachi* e i *virgines*; anche se appartengono all'*ordo iustorum* e saranno accolti, nella vita futura, *in amoenissimis habitaculis*, i *coniugati*, essendosi limitati a seguire i normali *praecepta*, sono giusti ma non perfetti<sup>94</sup>. In efficace sintesi, è questo il duplice modo con cui gli autori dell'alto Medioevo pensano la figura del laico.

## BIBLIOGRAFIA

- Berschlin W., *Bonifazio di Sutri. La vita e le opere*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992 (ed. orig. 1972).
- Canobbio G., *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997.
- Chélini J., *Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968, pp. 32-55.
- Congar Y., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967 (ed. orig. 1954).
- Congar Y., *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Cerf, Paris 1968.
- Congar Y., *Les laïcs et l'ecclésiologie des «ordines» chez les théologiens des XI et XII siècles*, in *I laici nella «societas*



- christiana*» ... cit., pp. 83-117, ora in *Études d'ecclésiologie médiévale*, Variorum Reprints, London 1983.
- Congar Y., *Clercs et laïcs au point de vue de la culture au Moyen Âge: «laïcus» = sans letters*, in *Studia mediaevalia et mariologica P. Carolo Balić ... dicata*, Antonianum, Roma 1971, pp. 309-332, ora in *Études d'ecclésiologie médiévale*, Variorum Reprints, London 1983.
- D'Acunto N., *I laici nella chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1999.
- Frugoni A., *Momenti e problemi dell'ordo laicorum nei secoli X-XII*, in "Nova Historia", 13 (1961), pp. 1-22.
- De Lagarde G., *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 5 voll., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956-68.
- Erba A. M., voce *Laico*, in E. Ancilli (a cura), *Dizionario di spiritualità dei laici*, vol. I, Milano 1981, pp. 369-393.
- Folliet G., *Les trois catégories de chrétiens a partir de Luc (17, 34-36), Matthieu (24, 40-41) et Ézéchiel (14, 14)*, in *Augustinus Magister*, II, Études Augustiniennes, Paris 1955, pp. 631-644.
- Grandjean M., *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Beauchesne, Paris 1994.
- Ilarino da Milano, *La spiritualità dei laici nei secoli VIII-X*, in *Problemi di storia della chiesa. L'alto medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 139-300.
- Imbach R., *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Grüner, Amsterdam 1989 (in particolare pp. 13-78).
- Imbach R., voce *Clercs et laïcs* in *Dictionnaire du Moyen Âge*, a cura di C. Gauvard, A. de Libera e M. Zink, PUF, Paris 2002, p. 301.
- Imbach R., *Dante, la filosofia e i laici*, Marietti, Genova-Milano 2003 (ed. orig. 1996).
- I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio, Mendola 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968.

- Le Goff J., voce *Chierico / laico* in *Enciclopedia Einaudi*, vol. II, Torino 1977, pp. 1066-1086.
- Leclercq J., *La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo). Da s. Gregorio a s. Bernardo*, EDB, Bologna 1986.
- Lobrichon G., *La religion des laïcs en Occident: XI-XV siècle*, Hachette, Paris 1994.
- Meersseman G. G., «*Ordo laicorum*» nel secolo XI, in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. B. Pacini, vol. 1, Herder, Roma 1977, pp. 217-245.
- Meersseman G. G., *I penitenti nei secoli XI e XII*, in *I laici nella «societas christiana» ... cit.*, pp. 306-339.
- Morsdorf K., voce *Laie, Laienstand*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, Herder, Freiburg 1986, pp. 733-741.
- Picasso G., *Laici e laicità nel Medioevo*, in *Laicità: problemi e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 84-99, ora in *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 327-344.
- Pizzolato L. F., *Laicità e laici nel cristianesimo primitivo*, in *Laicità: problemi e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 57-83.
- Prosdocimi L., *Chierici e laici nella società occidentale del sec. XII*, in "Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Genova", 3 (1965), pp. 241-262.
- Prosdocimi L., *Chierici e laici nella società occidentale del secolo XII. A proposito di Decr. Grat. C. 12, q. 1, c. 7: Duo sunt genera christianorum*, in *Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano 1965, pp. 105-122.
- Prosdocimi L., *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in *I laici nella «societas christiana» ... cit.*, pp. 56-77.
- Riché P., *Recherches sur l'instruction des laïcs au Moyen Age*, in "Cahiers de civilisation médiévale", 5 (1962), pp. 175-182.
- Savigni R., *Giona di Orléans. Una ecclesiologia carolingia*, Pàtron, Bologna 1989.

- Schmitt J.-C., *Chierici e laici*, in *Dizionario dell'Occidente medievale*, vol. II, Einaudi, Torino 2003, pp. 197-212
- Sciuto I., *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007.
- Vaucher A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- Vaucher A., voce *Laici*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 1002-1004.
- Vaucher A., *La santità dei laici nell'Occidente medievale: nascita ed evoluzione di un modello agiografico*, in *Esperienze religiose nel medioevo*, Viella, Roma 2003, pp. 15-24.
- Violante C., *I laici nel movimento patarino*, in *I laici nella «societas christiana» ... cit.*, pp. 597-687.

- 1 Y. Congar, *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 650 (ed. orig. 1954).
- 2 L. F. Pizzolato, *Laicità e laici nel cristianesimo primitivo*, in *Laicità: problemi e prospettive*, Vita e Pensiero, Milano 1977, p. 57.
- 3 R. Imbach, *Laien in der Philosophie des Mittelalters. Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Grüner, Amsterdam 1989, pp. 32 e 53.
- 4 Y. Congar, *Per una teologia ... cit.*, p. 650.
- 5 L. F. Pizzolato, *op. cit.*, p. 79.
- 6 *1 Pietro* 2.9.
- 7 Agostino, *De civitate Dei*, 20.10.
- 8 *Ezechiele* 14.14.
- 9 Agostino, *Enarrationes in Psalmos* 132.4.

- 10 *Matteo* 24.40-41.
- 11 *Luca* 17.34.
- 12 Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 132.5.
- 13 G. Folliet, *Les trois catégories de chrétiens a partir de Luc (17, 34-36), Matthieu (24, 40-41) et Ézéchiél (14, 14)*, in *Augustinus Magister*, II, pp. 631-644, Études Augustiniennes, Paris 1955, p. 633.
- 14 Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut moyen âge*, Cerf, Paris 1968, p. 85.
- 15 *Giobbe* 1.2.
- 16 Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, 1.14.20; anche *In Ezechielem*, 1.8.10 e 2.4.5.
- 17 Gregorio Magno, *Moralia in Iob*, 32.20.35.
- 18 Gregorio Magno, *In Librum Primum Regum*, 4.3.
- 19 Ivi, 4.
- 20 Ivi, 45.
- 21 L. F. Pizzolato, *op. cit.*, p. 80.
- 22 J. Leclercq, *La spiritualità del Medioevo (VI-XII secolo). Da s. Gregorio a s. Bernardo*, EDB, Bologna 1986, p. 39.
- 23 Isidoro di Siviglia, *Etymologiarum libri XX*, in PL 82, 73-728.
- 24 Ivi, 8.14.9; PL 82, 294C.
- 25 Ivi, 9.4.5; PL 82, 349A: *Populus est coetus humanae multitudinis, iuris consensu et concordia communione sociatus. Populus autem eo distat a plebibus, quod populus universi cives sunt connumeratis senioribus civitatis; plebs autem reliquum vulgus sine senioribus civitatis.*

- 26 G. Canobbio, *Laici o cristiani? Elementi storico-sistematici per una descrizione del cristiano laico*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 93.
- 27 A. Vauchez, voce *Laici*, in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, pp. 1002-1004, Città Nuova, Roma 1998, p. 1003.
- 28 Pietro il Venerabile, *Epistolarum libri sex* 1.16; PL 189, 86C: *Monachum monachis, clericum clericis, laicum laicis cohabitare nec ordines proprios confundere decet*.
- 29 Beda il Venerabile, *In Lucae evangelium expositio*, 17.35; Corpus Christianorum Series Latina 120, p. 321.
- 30 *Matteo* 13.8.
- 31 Beda il Venerabile, *Homilia in nativitate Domini*, 2.7; CC 122, p. 49.
- 32 Bonifacius Maguntinus, *Sermo IX*; PL 89, 860 B-C.
- 33 Ambrosius Autpertus, *Sermo de cupiditate*; PL 89, 1277-1292.
- 34 *Matteo* 7.13.
- 35 Ambrosius Autpertus, *Sermo de cupiditate*; PL 89, 1289D-1290A.
- 36 Ilarino da Milano, *La spiritualità dei laici nei secoli VIII-X*, in *Problemi di storia della chiesa. L'alto medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1973, pp. 139-300; p. 163.
- 37 Paolino di Aquileia, *Liber exhortationis*; PL 99, 197-282.
- 38 Ivi, c. IX; PL 99, 205B.
- 39 Ivi, c. XX, 212C: da *miles terrenus* a *miles Christi*, cioè *spiritalis*.
- 40 Ivi, c. XXXVIII, 240A.
- 41 Ivi, 241A.

- 42 Alcuino, *Epistola* 11 a Etelredo; PL 100, 160C: *laicorum est oboedire praedicationi, justos esse et misericordes.*
- 43 J. Chélini, *Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Atti della terza Settimana internazionale di studio Mendola 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968, pp. 32-55; p. 28.
- 44 Alcuino, *Epistola* 215 a Nifridio di Narbona; PL 100, 490A: *labor itaque monachicae vitae fructuosus est, labor vero saeculi infructuosus est.*
- 45 Smaragdo, *Via regia*, PL 102, 931-970.
- 46 Agobardo di Lione, *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici*; PL 104, 291-298.
- 47 Sedulio Scoto, *De rectoribus christianis*; PL 103, 291-332.
- 48 Incmaro di Reims, *De regis persona et ministerio*; PL 125, 833-856.
- 49 Giona di Orléans, *De institutione regia*; PL 106, 279-306 e Sources Chrétiennes 407.
- 50 Giona di Orléans, *De institutione laicali*; PL 106, 121-278.
- 51 G. G. Meersseman, «*Ordo laicorum*» nel secolo XI, in *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, in collaborazione con G. B. Pacini, vol. 1, Herder, Roma 1977, pp. 217-245; p. 226.
- 52 R. Savigni, *Giona di Orléans. Una ecclesiologia carolingia*, Pàtron, Bologna 1989, p. 215.
- 53 Giona di Orléans, *De institutione laicali*, 2.16; PL 106, 197A.
- 54 Ivi, 2.22; 215B.
- 55 Ivi, 3.20; 278B: *ad hoc nempe nascimur, ut Cristo renascamur.*
- 56 Ivi, 1.15; 152A: *Peccare non erubuisti, et confiteri erubescis?*

- 57 Ivi, 1.20; 161,
- 58 J. Leclercq, *op. cit.*, EDB, Bologna 1986, p. 129.
- 59 R. Savigni, *op. cit.*, p. 216.
- 60 Dhuoda, *Liber manualis*, 6.4; Sources Chrétiennes 225bis, p. 294.
- 61 Oddone di Cluny, *De vita sancti Geraldii*; PL 133, 639-704.
- 62 A. Frugoni, *Momenti e problemi dell'ordo laicorum nei secoli X-XII*, in "Nova Historia", 13 (1961), pp. 1-22; p. 6.
- 63 Abbone di Fleury, *Apologeticus ad Hugonem*; PL 139, 461-472.
- 64 Ivi, 464D-465A.
- 65 Ivi, 465B.
- 66 Ivi, 466A.
- 67 Raterio di Verona, *Praeloquia*; PL 136, 145-344.
- 68 Ilarino da Milano, *op. cit.*, p. 299.
- 69 Raterio di Verona, *op. cit.*; PL 136, 147A.
- 70 Ivi, 334A; anche 149A.
- 71 Ivi, 150D.
- 72 *Luca* 4.23.
- 73 Raterio di Verona, *op. cit.*; PL 136, 151A-B.
- 74 *1 Timoteo* 6.10.
- 75 Raterio di Verona, *op. cit.*; PL 136, 160.

- 76 Ivi, 162B.
- 77 Ilarino da Milano, *op. cit.*, p. 283.
- 78 L. Prosdocimi, *Lo stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in *I laici nella «societas christiana» ... cit.*, pp. 56-77; p. 61.
- 79 L. Prosdocimi, *op. cit.*, p. 64.
- 80 Umberto di Silva Candida, *Adversus simoniacos*, 3.9; PL 143, 1153B-C.
- 81 L. Prosdocimi, *op. cit.*, p. 66.
- 82 Y. Congar, *L'ecclésiologie ... cit.*, p. 116.
- 83 Giovanni Graziano, *Decretum Gratiani (Concordantia discordantium canonum)*, in L. Richter (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, Akademische Druk, Graz 1959; *De sacramentis*, II, 2-3.
- 84 Stefano di Tournai, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, ed. J. F. von Schulte, Giessen 1891, Prol.
- 85 Y. Congar, *Per una teologia ... cit.*, p. 28.
- 86 Ivi, p. 33.
- 87 W. Berschin, *Bonizone di Sutri. La vita e le opere*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1992, p. 81 (ed. orig. 1972).
- 88 G. G. Meersseman, *op. cit.*, p. 218.
- 89 G. G. Meersseman, *op. cit.*, p. 231.
- 90 Onorio di Autun, *Elucidarium*, 2.17; PL 172, 1147D-1148B.
- 91 Ivi, 1148B-D.
- 92 Ivi, 1149A.



- 93 Onorio di Autun, *Speculum ecclesiae*; PL 172, 1018D-1020A: *simul sol fulgebunt et aequales angelis erunt.*
- 94 Onorio di Autun, *Elucidarium*, 2.17; PL 172, 1157B-D.