

GABRIELE ZANELLA

---

al prof. Borst  
con gratitudine storica  
Gabri Zanello

## L'eresia catara fra XIII e XIV secolo: in margine al disagio di una storiografia

---

Estratto dal *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*  
e *Archivio Muratoriano* n. 88

---

a 101381

ROMA  
NELLA SEDE DELL'ISTITUTO  
PALAZZO BORROMINI

---

1979



## L'eresia catara fra XIII e XIV secolo: in margine al disagio di una storiografia

Il problema dell'eresia nel basso medioevo ci sollecita ancora a fare qualche osservazione a parer nostro nient'affatto marginale, sulla linea di quanto già abbiamo scritto, e con l'acuto desiderio di chiarire i limiti entro i quali va delineato il senso della spinta di origine eterodossa. E se un recente congresso, dedicato ad illustrare il "concetto di eresia", non ha saputo, o potuto, prender le mosse altro che da quello che gli « altri » pensavano degli eretici <sup>(1)</sup>, mentre già moltissimo è stato scritto su quello che gli eretici pensavano delle origini del cosmo, della storia salvifica, del loro codice di comportamento, noi vogliamo qui esaminare brevemente quel che l'eretico pensa dell'eresia, o, se si vuole, ritrovare il senso di una scelta che è stata configurata volta a volta come contro la norma, oppure al di fuori della norma. Intendendo con ciò non l'ecclesiologia dell'eretico, o per lo meno non solo quella, e neppure — il che sarebbe lo stesso — l'incapacità ad elaborare una ecclesiologia da parte ereticale; quanto invece il confuso' concorrere di esigenze diverse, ma ugualmente tutte operanti a definire una specie di soglia culturale — seppure di corto respiro — in una qualche maniera omogenea, attraverso la quale gruppi numerosi di eretici si sentono in dovere di passare.

Il nostro lavoro, nella totale assenza di un modello al quale seppur orientativamente riferirsi, si soffermerà su alcune figure di eretici, poche e comuni, che, avendo alcun carattere di eccezionalità, servono egregiamente al nostro scopo. Non ci si rimproveri dunque di non ricordare i trattati dei polemisti dei due fronti, e le *summae*, e neppure i manuali inquisitoriali, poiché qui veramente non ci interessa « che cosa i giudici della

(1) *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th - 13th C.)*, Leuven 1976 (*Mediaevalia Lovaniensia*, ser. I, 4).

fedes perseguono come eresia», se questo significa con quale nome bisogna designare la loro eresia, né, tanto meno, « in che cosa precisamente consistesse, soggettivamente e oggettivamente, la "eresia" degli imputati », dove oggettivo significa contenuto del credo ereticale e soggettivo grado di conoscenza e di adesione a quel credo <sup>(2)</sup>. Ed anzi converrà subito intendersi su chi crediamo sia un eretico del tardo Duecento — per lo storico, ovviamente, non per il teologo. Vecchia questione, ma essenziale.

Due sembrano essere i caratteri distintivi distillati dalla storiografia, il secondo a ben guardare corollario del primo: è eretico colui che viene riconosciuto come tale dall'autorità ecclesiastica; è eretico colui che si ostina nell'errore dopo che si è cercato di convincerlo a recedere <sup>(3)</sup>. È evidente che se

(2) Mariano d'Alatri, *'Eresie' perseguite dall'Inquisizione in Italia nel corso del Duecento*, *ibid.*, pp. 211, 216.

(3) La prima definizione si legge esplicitamente nell'intervento di R. Morghen al Convegno di Royaumont del 1962, in *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles*, Paris - La Haye 1968, p. 16; sull'ostinazione dell'eretico insiste R. Manselli, *ibid.*, p. 17: « Le point fondamental de l'hérésie me semble être la conscience d'être séparé, d'avoir fait le choix. Si ἀρσις est choix, l'hérésie sera précisément la conscience de ce choix », e cfr. anche *Medioevo ereticale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1977, *Introduzione*, p. 9; ma sulla « pervicacia » come carattere distintivo vedi già E. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna nei tempi di Dante*, in *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, I, Firenze 1958, ora in Dupré Theseider, *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel Medio Evo*, Bologna 1978, p. 272; per M.D. Chenu, e crediamo sia nel giusto, questa è solo una « conséquence secondaire », in *Hérésies et sociétés... cit.*, p. 17.

Il fatto curioso è che così si torna a dibattere temi cari alla discussione teologica (sottolineiamo *teologica*) di un Agostino, Abelardo di Conches, Abelardo, fino a Tommaso, per cui vedi il notissimo H. Grundmann, *Oportet et haereses esse. Il problema dell'eresia rispecchiato nell'esegesi biblica medievale*, in *Medioevo ereticale cit.*, pp. 29-66, *passim*.

Cfr. ancora C. Thouzellier, in *Hérésies et sociétés... cit.*, p. 55: « pour les médiévistes l'hérétique est celui qui s'oppose à la Révélation et se separe de l'Eglise », e si pensi agli illuminanti casi di Robert d'Arbrissel, Henri de Lausanne, « Pierre » Valdo, Francesco d'Assisi ricordati in T. Manteuffel, *Naissance d'une hérésie*, *ibid.*, p. 99: « parmi les quatre apôtres de la pauvreté volontaire deux sont devenus des saints, et les deux autres ont été condamnés comme hérétiques. On a pu observer que dans

la prima definizione può anche prescindere dai contenuti della dottrina, la precisazione successiva ne prescinde totalmente, per cui la vera discriminante fra eresia ed ortodossia può essere solo l'inosservanza o l'osservanza del principio di obbedienza. Ed è altresì evidente che, se l'eretico è quello che si è detto, è tale in quanto viene avvertito come un pericolo per l'istituzione ecclesiastica; e allora ogni analisi dovrebbe mirare a stabilire da un lato la riconosciuta potenzialità eversiva del movimento eterodosso, e dall'altro spiegare i motivi per cui si adottano misure atte alla difesa dell'istituzione. Posta così la questione — anche se ciò potrebbe sorprendere non poco chi per primo pensò a quella definizione — la storia dell'eresia, del catarismo per noi qui, è soprattutto storia di una istituzione, cioè dell'inquisizione. Ma allora ci si deve stupire se a tutt'oggi manca una vera e propria storia dell'inquisizione<sup>(4)</sup>, soprattutto quando si consideri che, d'altro canto, la letteratura eresiologicala è oggi talmente ampia da occupare da sola più di una biblioteca. Ciò dovrebbe significare che se su quella definizione si è tutti sostanzialmente concordi, non se ne è tratta una conseguenza fondamentale, oppure che quella definizione, apparentemente pacifica, in realtà non ha accontentato nessuno.

Il fatto è che in generale si è avvertito, crediamo, l'enorme difficoltà ad ammettere per l'eresia il carattere di contro-istituzione, e se ne è cercata la chiave per le vie più tortuose, tutte in definitiva, però, lontane da quella connotazione. Nel migliore dei casi è stato sottolineato il carattere mimetico della stessa gerarchia ereticale nei confronti della gerarchia ortodossa; Arno Borst, in appendice al suo lavoro fondamentale sul catarismo, forniva una *series episcoporum* delle diverse chiese

chacun des cas, le motif principal de la décision de l'Eglise fut la soumission ou la désobéissance aux autorités ecclésiastiques»; L. Kolakowski, *ibid.*, p. 101: « La communication de M. Manteuffel a confirmé pleinement la définition de M. Morghen: « est hérétique celui qui est déclaré hérétique par les autorités ecclésiastiques ». C'est la seule définition utilisable pour un historien ». Il criterio della disobbedienza non era stato sufficiente: Enrico IV era stato scomunicato, non dichiarato eretico.

(4) Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna...* cit., pp. 262-63.

catare <sup>(5)</sup>. Se questo significa dare per scontato che l'eresia si ponga sul piano istituzionale come antichiesa, non si possono tuttavia tacere le tante incertezze — probabilmente destinate a rimanere tali — non solo sulla reale consistenza di quelle chiese, ma anche sull'interpretazione da dare sia a molti principi dottrinari, sia ai miti catari, sia ai riti peculiari del *consolamentum*, della riverenza, della *fractio panis*, dell'*endura*. Per quanto indicativo di una certa disposizione mentale, non basta, vogliamo dire, un elenco di nomi a fare un'istituzione. O non è vero quel che diceva lo stesso Borst, che cioè l'albero ereticale si disseccò senza frutto, che il catarismo non incise né attinge dalla cultura, dalla filosofia, dall'arte né dall'economia? <sup>(6)</sup>. E quando si consideri la legislazione antiereticale, soprattutto al più alto livello, si vede come in conclusione si finisca per par-

(5) A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953 in *Schriften der Monumenta Germaniae historica*, 12, pp. 231-39.

Sulla mimetizzazione vedi E. Dupré Theseider, *Problemi di eresiologia medievale*, « Boll. Soc. Studi Valdesi », 56 (1957), ora in Dupré Theseider, *Mondo cittadino... cit.*, p. 220, e sulle diverse chiese catare Dupré Theseider, *Gli eretici nel mondo comunale italiano*, « Boll. Soc. Studi Valdesi », 62 (1963), ora in Dupré Theseider, *Mondo cittadino... cit.*, p. 244: « Si sarebbe tentati di fissare sulla carta d'Italia le città che furono sedi di vescovi catari e le relative « circoscrizioni diocesane »; ma anche questa carta non ci sarebbe di alcun effettivo aiuto e poi è assai dubbio che si possa mai delinearla, ché la figura stessa di quei vescovi è assai vaga, la loro connessione con le città è almeno dubbia e vere diocesi non vi furono certamente, ma si trattò di « calchi », di imitazione delle diocesi cattoliche; al più, furono aree di predicazione e di proselitismo, dove una certa « cura di anime » sarà stata in qualche modo riservata ai rispettivi « vescovi »; sulla gerarchia ereticale vedi Dupré Theseider, *Le catharisme languedocien et l'Italie*, in *Cahiers de Fanjeaux*, 3, Toulouse, 1968, pp. 301-02: « on pourrait assimiler les heretici vestiti ou perfecti aux prêtres catholiques. On peut parler vraiment d'une intention d'imiter les institutions catholiques ». Nella trad. it., in *Mondo cittadino... cit.*, p. 347, è caduta la seconda frase. Si sottolinei, infine, il caso di Aresina, condannata perché morta « in exercendo officium hereticorum » (G.B. Verci, *Storia della Marca Trevigiana e Veronese*, Venezia 1786-91, II, doc. 181): per l'inquisitore è naturale intendere l'eresia nei suoi caratteri istituzionali.

(6) Borst, *Die Katharer* cit., pp. 225-29; lo ripete R. Manselli, *L'eresia del male*, Napoli 1963, p. 294.

lare di altro, non di eresia in senso stretto, come ha mostrato un recentissimo studio di Ovidio Capitani sulla *Vergentis* (7).

Allora è l'eterno problema: « Torniamo alle fonti! », è il ricorrente grido battagliero dello storico insoddisfatto, che si sente echeggiare anche nei lavori dei più giovani eresiologi, da Orioli e Paolini a Merlo, al sottoscritto (8). Ma con quale fondamento, e con quale speranza? Risponderò per me solo.

Se si accetta per buona la definizione di cui si è detto, bisogna dire che molte volte l'eretico è stato presentato negli atti inquisitoriali per quello che non fu assolutamente. Basti pensare ai reiterati appelli di Benedetto XI e di Clemente V agli inquisitori della Marca Trevigiana perché la smettessero di molestare senza ragione gli antichi sostenitori dei due fratelli da Romano (9). Non sarebbe quindi neppure lecito parlare di una « storia dell'eresia », ma solo di una « storia di come venne presentata l'eresia », e si può ammettere l'esistenza dell'eretico solo quando e in quanto inteso come pericolo per il sistema. Cioè l'eretico obiettivamente non esiste, ma si crea volta per volta.

Suggestivo, ma francamente mi sembra un po' troppo.

(7) O. Capitani, *Legislazione antiereticale e strumento di costruzione politica nelle decisioni normative di Innocenzo III*, « Boll. Soc. Studi Valdesi », 140 (1976), pp. 31-53.

(8) R. Orioli, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo. II. L'eresia dolciniana*, Roma 1975 (*Studi Storici*, 93-96); L. Paolini, *L'eresia a Bologna fra XIII e XIV secolo. I. L'eresia catara alla fine del duecento*, Roma 1975 (*Studi Storici*, 93-96); Paolini, *Il « De officio Inquisitionis ». La procedura inquisitoriale a Bologna e a Ferrara nel Trecento*, Bologna 1976; Paolini, *Gli ordini mendicanti e l'Inquisizione. Il « comportamento » degli eretici e il giudizio sui frati*, « Mém. Rome », 89 (1977), pp. 695-709; G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, Torino 1977; G. Zanella, *Armano Pungiluppo, eretico quotidiano*, « Atti Accad. Scienze Bologna, Cl. di scienze morali, Rendiconti », 66 (1977-78), pp. 153-64; Zanella, *Malessere ereticale in Valle Padana (1260-1308)*, « Riv. Stor. Lett. religiosa », 14/3 (1978), pp. 341-90.

Che si tratti di un ritorno non è dubbio, visto che il materiale adoperato in tutti questi contributi era già noto da tempo.

(9) Mariano d'Alatri, *Due inchieste papali sugli inquisitori veneti (1302- e 1308)*, « Collect. Francisc. », 39 (1969), p. 177; Mariano d'Alatri, *'Eresie' perseguite... cit.*, pp. 217-18; Zanella, *Malessere... cit.*, p. 343.

Se però adattiamo la definizione del Morghen, le cose ci si mostrano sotto una diversa veste, per noi più chiara: l'eretico è colui che sollecita con il suo comportamento che l'autorità si pronunci su di esso. Con il che — mutando in attiva una frase passiva — non ci pare proprio di aver detto nulla di sconvolgente. La « molla » però ha cambiato di segno, quella che prima poteva esser vista solo come offesa ora diventa anche difesa, la repressione può diventare anche persuasione, o autopersuasione, ricerca di chiarezza e di identità; se la Chiesa prima comprendeva tutti, ora essa distacca se stessa dall'eretico; l'esistenza autonoma dell'eretico è salva.

E si noti subito come in questo modo siano chiaramente comprensibili certe ricorrenze della prassi inquisitoriale, fino ad ora di incerta interpretazione, ad esempio l'abbondanza di sentenze *post mortem*. Non perché nella penuria di eretici vivi si condannino i morti <sup>(10)</sup>, ma perché un eretico che non crea problemi a nessuno da vivo, può diventare pericoloso nella memoria che di lui si mantiene, sia perché il cadavere è sepolto in luogo sacro, simbolicamente all'interno della chiesa mistica, sia perché i cimiteri sono non come oggi in luoghi isolati e discosti, ma nel recinto stesso delle chiese, e la loro frequentazione è assolutamente normale, tanto che vi sorgono anche edifici di abitazione e vi si svolgono spettacoli <sup>(11)</sup>. E si noti ancora come l'eresia solleciti a prendere posizione non solo sui punti dottrinari (anzi questo è l'aspetto tutto sommato meno rilevante, stante l'inconsistenza e la confusione dottrina del catarismo italiano, e non solo italiano), quanto piuttosto ad elaborare un modello di vita che si risolve non certo in un approfondimento culturale, in una catechesi, ma in una pratica corrente di tipo generalmente devozionale <sup>(12)</sup>, tutta tesa a risolvere sul piano dell'attività materiale i problemi esistenziali dell'individuo e di quei gruppi particolarmente incapaci di cogliere la « rapidità » della vita sociale, del suo progressivo ra-

(10) Mariano d'Alatri, *Una sentenza dell'inquisitore fra Filippo da Mantova (1287)*, « Collect. Francisc. », 37 (1967), p. 143.

(11) Ph. Ariès, *Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, Milano 1978, pp. 26-32.

(12) Paolini, *Gli ordini...* cit., p. 707; Zanella, *Malessere...* cit., p. 389.

zionalizzarsi ed istituzionalizzarsi, della ricerca affannosa, pur tra non pochi travagli e sbandamenti, di stabilità, di riproduzione quasi automatica degli organismi di potere, che giungono fino alla tirannia. Quali sono stati gli strumenti escogitati per questo compito, è noto: decretali, statuti cittadini, inquisizione-ordini mendicanti, confraternite; quello che continua ad essere per lo più poco conosciuto è proprio chi stava dall'altra parte, non chi si presumeva che ci fosse.

A ben guardare, tuttavia, la definizione che abbiamo proposto non si attaglia esclusivamente all'eretico, perché non implica che il pronunciamento sia di condanna, potrebbe anche essere invece di approvazione. Non solo: la condanna deve essere per eresia, cioè per deviazione da una tradizione di magistero. E qui si dovrà fare attenzione a non credere che sempre e comunque sia necessaria una posizione dottrinale di contestazione: si pensi ad Ezzelino da Romano oppure ai Colonna dichiarati eretici da papa Bonifacio, per fare due esempi macroscopici. Il « magistero » quindi comprende non esclusivamente i principi di un credo, ma anche, ed alle volte di più, un sistema di relazioni fra popolo dei fedeli ed autorità ecclesiastica fondato su una piuttosto rigida gerarchia di compiti, a sua volta dimensionata su una valutazione piramidale del potere decisionale sulla comunità.

L'eretico è, dunque, colui che con il proprio comportamento, ritenuto non in armonia con il magistero della chiesa, rende necessaria una sua condanna da parte dell'autorità ecclesiastica per eresia.

Ma ancora non ci siamo, per i nostri eretici. Nel corso del secolo XIII si assiste ad una progressiva caratterizzazione degli organismi preposti a combattere gli eretici: dal clero secolare l'inquisizione passa nelle mani degli ordini mendicanti, che ricevono le direttive in proposito direttamente dal papato — la si è detta inquisizione monastico-papale<sup>(13)</sup> —, e, all'interno degli ordini, l'inquisizione viene riservata sempre più a pochi elementi specializzati, e quasi sempre a quelli. Se tutti devono col-

(13) Ilarino da Milano, *L'istituzione dell'inquisizione monastico-papale a Venezia nel secolo XIII*, « Collect. Francisc. », 5 (1935), pp. 177-212.

laborare a sconfiggere il nemico comune, solo all'ufficio inquisitoriale spetta il compito di condannarlo.

L'eretico è colui che con il proprio comportamento, ritenuto, dall'autorità ecclesiastica delegata ad inquisire sull'eresia, eretico, rende necessaria una sua condanna per eresia. Le endiadi si sprecano, ma finalmente la definizione ci pare onnicomprensiva, come dev'essere una buona definizione. Se l'eretico viene identificato attraverso il suo comportamento, di per sé non necessariamente colpevole, viene tuttavia condannato per eresia, che invece comporta automaticamente una sanzione<sup>(14)</sup>. Qui, credo, tocchiamo la specificità del momento nella storia dell'eresia. Origene e Sant'Agostino erano eretici o no? — chiedeva polemicamente il Morghen<sup>(15)</sup>, e la risposta era evidentemente no, perché non erano stati riconosciuti tali, mentre i catari sì. Il punto è sapere perché quelli no e questi sì, cioè perché fosse *necessario* riconoscere eretici solo questi ultimi.

Evidentemente diverso era il grado di pericolosità riconosciuto, ed è ben naturale, perché se Armano Pungiluppo sta

(14) Non si confonda tuttavia il comportamento con l'eresia, l'uno è spia dell'altra, come ci sembra leggere in Paolini, *Gli ordini...* cit., pp. 700, 701: « ... il concetto di eretico, che ha assunto contorni non più solo dottrinali, ma di comportamento », e 709.

(15) Nella discussione alla relazione di M. D. Chenu al congresso di Royaumont, in *Hérésies et sociétés...*, cit., pp. 15-17. Allo stesso convegno il Morghen poi si rispose da solo nella sua comunicazione, *Problèmes sur l'origine de l'hérésie au Moyen Age*, *ibid.*, pp. 130-31: « Les hérésies médiévales ont été complètement différentes des hérésies anciennes parce qu'elles furent surtout inspirés par de motifs moraux et se répandirent spécialement parmi le bas-peuple formé d'homme humbles et non cultivés, tandis que les anciennes hérésies avaient surtout des préoccupations intellectuelles et théologiques et s'étaient répandies dans des milieux ecclésiastiques cultivés ». E se confermerebbe il giudizio del Morghen il fatto che C. Thouzellier escludesse dalla sua comunicazione (*Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale*, *ibid.*, p. 105) i vari Berengario di Tours ed Abelardo, non si può non consentire con E. Delaruelle quando osserva che « le mot « évangelisme » est absolument équivoque » (*ibid.*, p. 137, e cfr. anche p. 118). L'offensiva contro un dogma distinta da quella contro una morale del clero sono difficilmente distinguibili, cfr. H. Grundmann, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Age*, *ibid.*, soprattutto p. 213.

a Berengario di Tours come Bonigrino da Verona sta ad Abelardo, il potere epidemico di una « mentalità » sta all'influenza esercitata da un intellettuale come l'imminente pericolo di sfaldatura di un sistema sta ad una sua crepa anche profonda. Ovvero il quotidiano è più difficile da governare del geniale. Se geniale e quotidiano coincidono, com'è delle grandi ideologie, niente e nessuno può alla lunga contrapporvisi; se non è così, com'è per il moribondo catarismo, non c'è che da affrontare il quotidiano.

Potrà sembrare strano sostenere questo dopo aver indicato i caratteri di marginalità del movimento ereticale<sup>(16)</sup>, ma se abbiamo tenuto precedentemente a rilevare il peso di quella marginalità nel suscitare simpatie ereticali, la sua cifra genetica, vorremmo dire, vogliamo ora con uguale testardaggine sottolineare che proprio quell'insicurezza, instabilità, mobilità, vennero riconosciute e combattute chiaramente, non perché siamo soliti proseguire un discorso per pura inerzia, ma per ovvi motivi di ulteriore chiarezza e giustificazione.

Vediamo allora di definire le ragioni del pericolo ereticale, e partiamo dal complesso dottrinale, prendendo lo spunto da alcune osservazioni di carattere generale contenute nel libro di Merlo. « La sfida ereticale alla chiesa cattolica non si poneva in modo né esclusivo né prevalente a livello teorico-dottrinale e teologico, quanto piuttosto si esprimeva nello sforzo pratico-esistenziale di fedeltà e di annuncio del messaggio divino, « tradito » dal clero e dalle gerarchie ecclesiastiche. Importante è allora accertare in modo più articolato e completo di quanto sia stato finora fatto, quale sia il contenuto della critica alla chiesa cattolica e la contemporanea proposta di alternativa ecclesiale, senza ricercare né giustapporre un'organicità ad un complesso di dottrine che organiche non erano affatto, o almeno tali non appaiono »<sup>(17)</sup>. È evidente come qui Merlo consenta — l'uso della parola « tradimento » è sintomatico — con l'interpretazione data da Miccoli<sup>(18)</sup>: critica

(16) Zanella, *Malessere...* cit.

(17) Merlo, *op. cit.*, p. 22, ed analoghe osservazioni a p. 25.

(18) G. Miccoli, *La storia religiosa*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, 2. *Dalla caduta dell'Impero Romano al secolo XVIII*, Torino 1974, per quel che ci

e proposta alternativa, cioè, nascono dalla delusione nel constatare una mancanza di coerenza in chi propugna un insegnamento di per sè buono ed accettato. La disorganicità dottrina-  
ria viene dunque dalla diversa condizione sociale, ambientale in genere, di questi delusi: « Perché pretendere da artigiani, contadini e montanari l'esemplare rigore dottrinale che a buon diritto si potrebbe esigere da un teologo di professione? »<sup>(19)</sup>. A questo rigore gli eretici ne contrappongono un altro: « Totum posse ecclesie reputant esse in ipsis qui faciunt penitentiam et mandata Dei »; ad una gerarchia un'altra, riducono il ritualismo all'essenziale<sup>(20)</sup>. L'eresia va intesa « come "moto di cultura", di cultura "cristiana" — se si vuole, ma forse con un significato oggettivamente più ampio —, non senza venature e implicazioni di protesta sociale; una presa di coscienza critica che mette in discussione e cerca di superare *quel cristianesimo*, prodotto dal complesso incontro ed intreccio di messaggio evangelico, tradizione ecclesiastica, influssi culturali eterogenei e compromessi mondani e che cerca di spezzare la lunga egemonia intellettuale del corpo sacerdotale della chiesa cattolica »<sup>(21)</sup>.

La nostra impressione è che tutto questo sia forse più detto che dimostrato; non ci pare che basti — e, si badi, dopo aver sottolineato le contraddizioni ed incongruenze dottrinarie<sup>(22)</sup> — tentare un recupero totale sulla base di accenni che

interessa soprattutto le pp. 671-734, su cui, e sull'uso di « tradimento », vedi O. Capitani, *Crisi epistemologica e crisi di identità: appunti sulla ateoreticità di una medievistica*. « Studi Med. », ser. III, 18 (1977) *Excursus: Impressioni generali minime su di un'opera recente*, pp. 455-60 (ora in *Medioevo passato prossimo*, Bologna 1979, pp. 350-356).

(19) Merlo, *op. cit.*, p. 22.

(20) *Ibid.*, pp. 26-53.

(21) *Ibid.*, pp. 58-59.

(22) Preso atto che il problema dell'eresia è un problema di lettura delle fonti, Merlo si propone cautela e di accertare volta per volta l'attendibilità della testimonianza documentaria, scontando che i tratti dottrinari risulteranno « parziali e schematici », perché in quel caso il filtro inquisitoriale si fa più evidente (pp. 9-15); ciò comporta il riconoscimento di un « complesso eterogeneo di credenze e di riti che è stato definito, non a torto, un « vero e proprio sincretismo eretico » (p. 17), da intendere come « circolarità della cultura » e da motivare coi « nessi tra fat-

crediamo non molto significativi<sup>(23)</sup>; ma soprattutto ci riesce difficile vedere non solo l'incidenza che avrebbe avuto quel

tore religioso e ambienti sociali di diffusione» (p. 18). Constatata poi la assenza di una definizione soddisfacente di valdismo (pp. 18-19), Merlo fa a sua volta un tentativo in tal senso: « Pluralità di esperienze eterodosse e sincretismo ereticale, dunque, che si esplicano in gruppi più o meno omogenei o addirittura nell'esperienza personale di un singolo individuo: ma con il denominatore comune dell'opposizione alla chiesa cattolica, opposizione che sembra conoscere nel corso del Trecento un processo di radicalizzazione, nella tensione verso un'esperienza religiosa, individuale e comunitaria, alternativa rispetto ai modelli e alle proposte offerte dall'istituzione ecclesiastica » (p. 20). Il termine di riferimento sembra essere una lettura esasperatamente letterale della Bibbia, che provoca negativamente il rifiuto di alcune pratiche di culto che non trovano riscontro nel testo sacro (giuramento, culto dei santi, suffragi per i defunti), e positivamente uno « sforzo di fedeltà al messaggio divino, loro affidato, che diventa esempio personale », così che « la sfida è soprattutto esistenziale » (p. 25). A questo punto, tuttavia, Merlo non può esimersi dal citare esempi di dottrine e miti estranei al messaggio scritturale: confusione dell'eretico? « Traduzione » secondo formule collaudate operata dall'inquisitore? La risposta è impossibile (pp. 25-26). Ma allora a noi viene da osservare che ci è difficile capire il senso del sincretismo dottrinario. Se di fronte alle contraddizioni (si vedano altri esempi ancora — e relative perplessità di Merlo — a proposito delle persone della Trinità, dell'esistenza del Purgatorio, del culto dei santi a p. 31) ci si deve chiedere se l'inquisito ha fatto confusione o se l'inquisitore ha sovrapposto il suo bisogno di sistemazione organica e consequenziana, non risulta quella del sincretismo un'etichetta, non solo priva di significato — visto che tutto allora può entrarci — ma soprattutto generalizzante, invece che il segno di una possibilità di aggregazione, che cioè illumini le variazioni rispetto ad un nocciolo centrale? Sottolineata la divaricazione esistente fra apparato repressivo ed eretici (Grundmann insegna), l'assenza di un dialogo dottrinale fra i contendenti, la ricerca delle costanti nel movimento eterodosso difficilmente è da condurre sotto il segno della dottrina. Se iniziamo col definire una dottrina ed ogni volta che incontriamo un'affermazione in contraddizione con quella definizione la squallifichiamo come anomala o come dovuta ad un intervento esterno — postulata una minima coesione dottrina —, è ovvio che quella stessa definizione venga ogni volta rimessa in discussione. Se il valdese Martino *de Presbitero* non può sostenere principi dualisti poiché aveva rifiutato di far parte di un gruppo cataro, e dualista deve invece essere la visione dell'inquisitore (p. 30), nessuno può toglierci il sospetto che anche quel rifiuto potrebbe derivare da mancanza di chiarezza nell'eretico, o dal desiderio dell'inquisitore di veder definite con precisione di confini le sette ereticali. Se si mette in discussione la fonte, non lo si può fare una

« moto di cultura », e già Borst l'aveva recisamente negata <sup>(24)</sup>, ma neppure la consistenza di un tale « moto », tanto che Merlo è costretto poi a sottolineare a più riprese « una chiara tendenza ad assumere il problema della salvezza come impegno personale, liberato da ingombranti e devianti mediazioni clericali » <sup>(25)</sup>; ma allora, aggiungiamo noi, da qualunque mediazione, anche da quella ereticale. Ma i nostri motivi di perplessità aumentano quando si cede alla tentazione di tutto comprendere ed integrare a proposito delle infiltrazioni folkloristiche: rifiutata la convinzione di Ginzburg che sia stata necessaria l'invenzione della stampa e la Riforma perché un mugnaio pensasse di dire la sua sulla chiesa e sul mondo, si prosegue così: « Se proprio si vogliono individuare elementi di continuità nella religiosità (e nella cultura) popolare considerata nel lungo periodo, direi che uno è costituito dall'appropriazione critica e alternativa del messaggio evangelico nel tentativo di opporsi alle idee dominanti e, raramente in modo consapevole ed espli-

riga si ed una no senza spiegarne le ragioni: la mediazione inquisitoriale va accettata così com'è, non sovrapponendovi un'altra mediazione. Altrimenti quel moto di controultura in cui crede Merlo non solo comporta « fenomeni non privi di ambiguità » (p. 38), ma è pura ambiguità. « E' sintomatico che le oscurità riguardano prevalentemente la cosmogonia, mentre le « sicurezze » sono quelle che sottolineano la contraddittorietà del comportamento dei « clerici », quasi a indicare — anche al di là da iterazioni formulistiche del modesto e ovvio patrimonio dottrinale del catarismo — il modello da respingere nel campo specifico della condotta pratica dell'uomo », ha scritto Capitani (*Medioevo ereticale cit., Introduzione*, p. 21); perché allora non abbandonare la via insicura, per quella sicura?

(23) Merlo, *op. cit.*, p. 60: « Libri, scuole, corrispondenze epistolari, dibattito dottrinale, desiderio di apprendere sono tratti comuni ai gruppi ereticali subalpini e stanno ad attestare che il « moto di cultura » non si è ancora spento del tutto e perdura anche in questa estrema regione d'Italia », il che, fra l'altro, postula che anche altrove sia riscontrabile comunque l'uso di quegli strumenti culturali, il che non è; ma anche se fosse, proprio non riusciamo a vedere come è stato possibile rilevare non dico la reale influenza di quel moto culturale, negata da Volpe, da Borst, da Manselli, da Dupré, ma neppure la sua cifra reale, tranne che nel quasi insondabile mondo della psiche.

(24) Vedi nota 6.

(25) Merlo, *op. cit.*, p. 53.

cito, ai rapporti di potere e di classe che a quelle idee si connettono »<sup>(26)</sup>. Opposizione, pur inconsapevole, ai rapporti di potere e di classe? Francamente ci riesce difficile constatarla, se è vero, com'è, che gli eretici non entrano mai in concorrenza con le forme istituzionali del potere, né consapevolmente né inconsapevolmente, e che il loro reclutamento è verticale, interclassista; cose ormai accettate da tutti, e si pensi solamente alla tiepidissima applicazione degli statuti comunali contro gli eretici. A meno che non si voglia dire che proprio quel loro essere ai margini rappresenta per il potere un pericolo di eversione, ma allora si può ancora parlare di critica e proposta « alternativa »?

Vogliamo dire che se si vede l'eresia esclusivamente come « rifiuto » di una serie di cose, non si comprende proprio dove stia un'alternativa. Accettare la definizione del Morghen, e dire che « gli eretici subalpini — e certo non solo essi — cominciano ad esistere quando il potere ecclesiastico decide di reprimerli »<sup>(27)</sup>, significa da un lato l'assunzione di un paradigma univoco di lettura delle fonti, ma anche dall'altro preclusione della possibilità di una identificazione degli eretici che non sia subordinata alle esigenze della repressione; non vuol dire metter tra sè e le fonti un filtro ulteriore, dopo quello attuato già dalla mediazione inquisitoriale? Per esemplificare, non significa scoprire un'identità degli eretici in relazione alla loro capacità di « rivoluzione », non significa accettare per buona la favola (tale almeno a me pare!) dell'efficienza inquisitoriale<sup>(28)</sup>?

(26) *Ibid.*, p. 60.

(27) *Ibid.*, p. 75.

(28) Si vedano le molte pagine dedicate all'apparato repressivo, il che ci pare sintomatico, poiché, al fondo, la tentazione di giudicare due schieramenti rigidi è fortissima anche in Merlo, il quale tuttavia si rende ben conto che alcuni motivi ritenuti propri di uno strato sociale non lo sono poi tanto: « la cautela non è mai troppa, perché le stesse espressioni, individuate dagli inquisitori presso gli uomini della campagna e della montagna, che fanno pensare ad un razionalismo, scetticismo e materialismo di origine contadina, si ritrovano attribuite a uomini di città, persino a persone di alta cultura e di altissimo livello sociale » (p. 61).

La ragione principale della scomparsa del catarismo viene individuata da Merlo nel fatto che non si verificò una « drastica frattura sociale fra

Dopo quanto detto fin qui, è evidente che noi non crediamo che sia la via della dottrina la più redditizia, nonostante la grande preoccupazione dell'inquisitore nell'identificare chiese e sette ereticali, che i sottoposti ad inquisizione non hanno mai sentito nominare <sup>(29)</sup>.

Armano Pungilupo identifica il consorzio dei credenti con la comunità ecclesiale <sup>(30)</sup>; non ha affatto la convinzione che ci possa essere una antichiesa; lo stesso vale per Bonigrino da Verona <sup>(31)</sup>. Senza che questo comporti che non si possa giudicare della condotta dei ministri della chiesa. La *ecclesia Dei* è diversa dalla chiesa romana; non è credibile che la seconda

il clero e le classi dirigenti laiche» (la citazione è tratta da Miccoli), visto che la presenza ereticale «era necessariamente alternativa anche dal punto di vista istituzionale» (p. 114); «la fede eterodossa è un importante elemento di identità per i montanari, ma non tale, per i suoi aspetti ideologici e per il quadro socio-politico in cui si inserisce da farli diventare dei «rivoluzionari» o dei «rivoltosi» (p. 119).

Nonostante che gli atti inquisitoriali siano visti come «l'indispensabile e solido strumento per garantire continuità d'azione tra un inquisitore e l'altro» (p. 125), altre osservazioni ci fanno pensare che le cose andassero diversamente: scarsa fu la collaborazione dei parroci con lo inquisitore (pp. 131-35); un secolo di attività inquisitoriale diede «un magro bottino» (pp. 135-38); il potere politico non impedì, ma neppure favorì l'inquisitore (pp. 131-35); esempi di scarso coordinamento, quando non di aperto contrasto, vengono rilevati numerosi fra gli stessi inquisitori (pp. 138-39); si veda il caso dell'inquisitore Antonio di Settimo che rimane nove giorni in un paese aspettando inutilmente una denuncia di eretici che sa numerosi nella zona, e che infine se ne deve andare senza aver nulla concluso (p. 153): altro che efficienza inquisitoriale! In un caso anche Dupré (*L'eresia a Bologna...* cit., p. 299) aveva notato «un tipico e spassoso episodio della sorda rivalità che vi era fra i due ordini [mendicanti], e proprio a proposito dell'inquisizione». Cfr. ancora quanto dicevamo in Zanella, *Malessere...* cit., pp. 357-59, 370 e relative note.

(29) Esempio il caso di Bompietro, per cui cfr. Paolini, *L'eresia a Bologna...* cit., p. 122, e si noti che lo stesso termine *catharus* è molto raro nelle fonti italiane, cfr. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna...* cit., p. 270.

(30) Come tale era stato giudicato dal vescovo, dai sacerdoti ferraresi che venerandone la memoria l'avevano sepolto dietro l'altar maggiore della cattedrale, e tale fama aveva attirato folle di devoti.

(31) Paolini, *L'eresia a Bologna...* cit., pp. 96-110, ora anche in *Medioevo ereticale* cit., pp. 213-27.

sia depositaria di un messaggio di salvezza, visto che i frati hanno fama di arraffatori. Ma su che base viene stilato il giudizio? Nella piena ortodossia: Armanno ha ben vivo il senso del peccato, della penitenza, della contrizione, della assoluzione, del perdono, non rifiuta la pratica della confessione e della comunione, riconosce l'importanza della scansione dei tempi liturgici, Natale, Quaresima, Pasqua <sup>(32)</sup>. L'eresia per lui non esiste.

Ad altro quindi ci si deve rivolgere.

L'espressione « boni homines » ricorre frequentissima in ogni atto inquisitoriale. Che significa? Per l'inquisitore è l'esplicita dichiarazione dell'appartenenza ad una setta: « Punzilupus erat bonus homo, intelligens de bonitate hereticorum » <sup>(33)</sup>.

(32) Si legga la deposizione di Zambono, arciprete della chiesa di Gaibana: « sunt sex anni vel quinque, quod ego stabam sicut capellanus cum venerabili patre domino Alberto, Dei et Apostolica gratia nunc et tunc Ferrariensi Episcopo. Et me existente capellano dicti domini Episcopi, ut dictum est, Armannus, qui dicebatur vulgariter Pungilupus, pluries venit ad me, dicens et protestans, quod volebat confiteri peccata sua cum predicto domino Episcopo Ferrariensi. Sed idem dominus Episcopus pluribus occupationibus impeditus erat, propter quas commode habere non poterat, ipse Armannus stans devote ac reverenter ante me etiam genibus flexis sicut homo, qui videbatur valde contritus, et auferens capellinam, quam gerebat in capite, in signum reverentiae, quinque vicibus aut sex, sicuti firmiter credo de vicibus, generaliter peccata sua temporibus diversis mihi confessus fuit incipiendo a peccatis, quae contraxerat ante adolescentiam, scilicet in pueritia, et in ipsa adolescentia, et etiam post. Et etiam confitendo peccata sua, quae contraxerat, et commiserat temporibus antedictis. Postulabat insuper de peccatis suis sibi a Deo et a me poenitentiam et indulgentiam exhiberi. Auditis autem confessionibus illius temporibus diversis in foro poenitentiali, et videns quod exinde tristis esset, et vere contritus atque confessus, secundum qualitatem et quantitatem excessuum, eidem iniunxi et iniungebam poenitentiam competentem. Et insuper a peccatis suis, ut moris est, absolvi et absolvebam eundem » (L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi*, V, coll. 111-12). A chi ci dice che Armanno dissimulava ci pare di dover rispondere che non era necessario chiedere di confessarsi al vescovo, far venire un sacerdote presso la moglie inferma (*ibid.*, col. 113), ma soprattutto confessarsi e comunicarsi poco prima di morire (*ibid.*, coll. 113-14) per dissimulare.

(33) Muratori, *Antiquitates...* cit., col. 119; cfr. anche Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna...* cit., p. 275.

Per l'eretico è una credenziale di ortodossia: erano i frati « lupi rapaces qui destruebant bonos homines » (34).

Che sia diffuso un metro di giudizio della credibilità *indipendente* da una qualificazione nella gerarchia delegata ad indicare le vie della salvezza è, di fatto, un pericolo eversivo della gerarchia stessa. Ma proprio questo fanno gli eretici: Bonigrino

« interrogatus si Romana Ecclesia erat caput christianitatis et fidelium Christi, et si papa erat capud Romane Ecclesie Christi, respondit quod et papa et alii de Romana Ecclesia qui servabant mandata Christi et erant boni homines, erant capud Ecclesie, alias non ».

« Interrogatus si sacerdotes romane Ecclesie sacrificabant corpus Christi dicendo missam et si poterant absolvere et ligare, respondit quod si erant boni homines et in statu penitentie poterant sacrificare et absolvere et ligare, alias non. Item dixit quod etiam omnes alii homines qui sunt boni christiani possunt a peccatis absolvere et ligare et sacrificare » (35).

(34) Muratori, *Antiquitates...* cit., col. 134: un teste « audivit Punzilupum dicentem quod Fratres Minores et Eremitae erant mali homines, et Fratres Praedicatorum erant peiores, et quod ipsi erant lupi rapaces, qui destruebant bonos homines, qui faciebant bona opera, loquendo de Patariis ». Teniamo a sottolineare che Armanno non se la prende con « i cattolici », come da questa stessa testimonianza desumeva Dupré (*L'eresia a Bologna...* cit., p. 273), ma solo con i Minori e gli Agostiniani, e che al professionismo del mal fare di quelli contrappone le *bona opera dei boni homines*.

(35) Paolini in *Medioevo ereticale* cit., pp. 222-23. La posizione di Bonigrino a questo proposito pur « personale » (Capitani, *Introduzione*, ibid., p. 21) viene assunta come tipica degli eretici in un trattato come quello di Moneta, cfr. R. Morghen, *L'eresia nel Medioevo*, in *L'eresia medievale*, a cura di O. Capitani, Bologna 1971, p. 119.

Si veda il caso citato dal Dupré (*L'eresia a Bologna...* cit., p. 283) di quei due eretici di Perugia che cercano di spiegare la « fides paterinorum... quam hactenus credebamus fuisse catholicam », e ci pare scarsa di significato l'osservazione del Dupré che si trattava di due esempi tra molti di penetrazione dell'eresia tra gli « ingenui e incolti ». Si ricordi Bonaventura da San Giorgio che accompagna una volta Armanno a Vicenza ed assiste all'incontro fra Armanno e l'eretico Francesco: « Et tunc dictus Punzilupus fecit magnam reverentiam dicto Francisco, et genufluxit ante eum dicendo haec verba: Benedicite, bene, bone Christiane. Et tunc dictus Franciscus levabat ipsum blandiendo multum. Et instruebat etiam me Bonaventuram dictus Punzilupus facere tales reverentias, et

Dove è chiarissimo che l'appellativo di *bonus* non è affatto esclusivo dell'eresia.

Quella considerazione di « *bonus homo* » è fortissimamente legata all'individuo, tanto da far passare in secondo piano il contenuto del messaggio: si è disposti ad accettare un eretico anche se « *multa dicebat que ipse nesciret dicere vel explicare et de quibus non recordatur* »<sup>(36)</sup>.

Armanno un giorno, fermato da un ufficiale dell'Inquisizione, chiede a proposito dell'eucarestia: « *Quid credidit [!] vos?* », ed alla risposta: « *Ego credo quod sit vere Corpus Christi, postquam sacrificatum est per Sacerdotem, sicut credo,*

*dicere talia verba. Quod et feci, nesciens quid facerem* », cioè senza nemmeno sospettare di far qualche cosa di non ortodosso (Muratori, *Antiq. ... cit.*, col. 122); e se per Bonaventura si può invocare proprio l'ingenuità, lo stesso non si può fare per quella donna che incarcerata esclamava: « *Heu quam parum stavi in ista poenitentia! Nam fueram facta bona Christiana ab illo benedicto Armanno, qui tunc temporis [!] dicebatur esse Sanctus apud Ferrariam, et dicebatur facere miracula, quum esset mortuus* » (*ibid.*, col. 126), e poiché ciò avvenne nel 1284 si deve pensare che la donna avesse cominciato a venerare Armanno ben dopo la sua morte, avvenuta nel 1269, quando già grande era la sua fama di santo, e il catarismo negava il culto dei santi! « *L'hérétique a conscience d'être orthodoxe* » (Thouzellier, *Tradition... cit.*, p. 106).

E si pensi ai casi numerosissimi di eretici che incolpano di eresia l'inquisitore, o il papa (cfr. a puro titolo indicativo gli esempi riportati dal Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna... cit.*, p. 298) e dicono che i frati fanno tutto per denaro (*ibid.*, p. 300): sarà veramente la scoperta dell'acqua calda, ma allora come si può parlare di scelta alternativa proclamata dagli eretici quando essi hanno ben chiaro che l'universo della chiesa va mondato di *coloro* che operano male? Ovvero quando la distinzione fra eresiologia ed ecclesiologia non esiste? Il che fra l'altro spiega ottimamente i numerosissimi casi di eretici dipinti come assassini ma condannati per lo più a pene pecuniarie modeste e modestissime. Si ricordi ancora la formula del Borst del catarismo come « *chiesa del ceto medio* » (*op. cit.*, p. 228) e una conclusione del Dupré, che « *non il vigente ordinamento della società politica-civile desta il loro malcontento, dettato dal « semplice senso morale della folla [Volpe]. Essi sono malcontenti della Chiesa* »: e questo è vero, anche se noi abbiamo tenuto a rilevare come in generale sia proprio il disadattamento culturale a generare l'eresia, e la sua marginalità (Zanella, *Malessere... cit.*).

(36) Orioli, *op. cit.*, p. 127.

quod debeo mori », risponde a sua volta: « Et ego amore vestri ita volo credere ab hinc in antea »<sup>(37)</sup>.

Anche questo è un pericolo.

Infine, se il « bonus homo » è tale, lo è perché compie opere buone<sup>(38)</sup>: altra materia da disciplinare, altro motivo di potenziale eversione.

Qual'è la risposta a questa reale 'alternativa'? Certamente è esatto dire che il sistema non prevede alternative di comportamento<sup>(39)</sup>, ma soprattutto quando canoni di comportamento siano già stati elaborati, il che, nel momento e negli aspetti che ci interessano — ci occupiamo qui solo dei gruppi ereticali attivi sul finire del XIII secolo ed all'inizio del XIV; diverso dovrebbe essere il discorso per le origini del catarismo, fino alla metà del Duecento —, avviene *durante* l'offensiva ereticale, non prima, anzi proprio come reazione ad una proposta comportamentale che viene non dall'autorità, ma al di fuori di essa, e questo si verifica mediante la contemporanea messa in linea di strumenti giuridici, decretali e statuti, ed istituzionali, inquisizione e confraternite, i quali tutti svolgono una funzione analoga a quella dei penitenziali dei secoli centrali del Medioevo<sup>(40)</sup>.

I punti principali sono due:

— nessuno presuma di poter predicare se non autorizzato: « siano ammessi alla predicazione solo i frati Predicatori o Minori o coloro che possiedono lettere apostoliche o del Patriarca », impongono le costituzioni del patriarcato di Aquileia<sup>(41)</sup>;

— le pratiche devozionali e di carità vengano regolamentate<sup>(42)</sup>.

(37) Muratori, *Antiquitates ...* cit., col. 124, sottolineatura nostra.

(38) Zanella, *Armano...* cit., p. 161.

(39) Capitani, in *Medioevo ereticale* cit., *Introduzione*, p. 22.

(40) Capitani, *Spiritualità e cultura religiosa*, in *Il Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Venticinque anni di attività. 1952-1977*, Spoleto 1977, p. 104.

(41) P. S. Leicht, *La lotta contro gli eretici in Friuli nel sec. XIII*, « Mem. stor. forogiuliesi », 20 (1924), pp. 134-41; cfr. anche Zanella, *Malesere...* cit., pp. 352-56.

(42) Paolini, *Gli ordini...* cit., p. 707; Zanella, *Malesere...* cit., pp. 389-

In questo modo da un lato il sistema si difende, l'Inquisizione, dall'altro 'inventà' gli ordini mendicanti e le confraternite laiche. Il momento negativo è parallelo a quello positivo, l'istituzione nel suo complesso è *costretta a rafforzarsi*.

Questo abbiamo tenuto a dire, perché anche noi crediamo che « quell'aspetto religioso che non sappia farsi istituzione (ovviamente non in senso meramente normativistico, ma storicistico), che non sappia magari mutare profondamente l'istituzione — ma deve legarsi a forze operanti nella storia, non efficaci sui piani di attese esclusive — non solo è destinato ad essere — come fu — perdente, ma è condannato a non dirci nemmeno molto o addirittura a non dirci nulla di quello che era l'oggetto del rifiuto e del perché del rifiuto, della devianza »<sup>(43)</sup>. È verissimo che per lo storico ha valore la sola indagine sul significato ed il giudizio sull'incidenza, non importa

90; E. Delaruelle, *Dévotion populaire et hérésies au Moyen Age*, in *Hérésies et sociétés...* cit., p. 155: « Les confréries doivent être spécialement mentionnées: hérétiques des anciennes *conjuraciones* toujours suspectes de complot et dont les *potations* s'inspirent d'une morale et d'une mystique païenne, elles ont été à la fin du Moyen Age, les lieux les plus traditionnels de la dévotion populaire et ont gardé de toute autre hérésie, jusqu'à la Réforme protestante, que d'ailleurs elles n'avaient rien fait pour prévenir, le peuple chrétien ».

(43) Capitani, in *Medioevo ereticale* cit., *Introduzione*, p. 15, e cfr. anche Capitani, *Le istituzioni ecclesiastiche medievali: tra ideologia e metodologia: Appunti*, « Riv. Stor. Chiesa Italia », 30/2 (1976), pp. 349-50: « ... la conflittualità tra le istituzioni e le forze operanti al di fuori di una programmazione (dacché nella storia non certamente tutte le forze attive si coagulano in un'istituzione) non si risolve mai lasciando immobile la sostanza delle istituzioni, come pure è stato scritto, ma determina una fluidità delle istituzioni stesse che si coglie nella coscienza di quelle istituzioni al livello di sistema », e G. Tabacco, *Lo studio delle istituzioni medievali in Italia*, in *Convegno dell'Associazione dei Medioevalisti Italiani, Roma, 31 maggio/2 giugno 1975*, Bologna 1976, pp. 19-25, e C. Violante, *Le istituzioni ecclesiastiche*, in *Il Centro Italiano...* cit., p. 81: « Per questo comune, stretto rapporto della spiritualità e del sistema istituzionale con l'ecclesiologia, ogni movimento spirituale aderisce a un'istituzione, presuppone un sistema istituzionale, o tende a mutarlo, a crearne uno nuovo; ed anche quando respinge tale impegno per le istituzioni, tuttavia promuove obiettivamente la formazione di un nuovo sistema: se non altro, la provoca come reazione ».

se di lungo o breve periodo, sul piano culturale di un fatto, di pensiero o di azione, di un singolo o di un gruppo; non è men vero che molto spesso la storiografia sull'eresia l'abbia fatto scontando l'incomprensione di quello che la scelta eterodossa poteva aver significato come regresso, come incapacità di immettersi nel 'grande alveo della storia', come impossibilità a partecipare ad un dibattito impostato su temi accessibili a pochi, come « buco » nero, un vuoto. Questo non ci siamo sentiti di fare, proprio oggi che è così di moda lo studio di ogni 'crisi', di ogni 'frangia' e di ogni movimento sotterraneo, magico, folklorico, di 'cultura alternativa'. Ad un solo patto: che non si imbrogolino le carte, affibbiando aprioristicamente a ciò che si vuole una forza di coagulo ideologico, valido solamente al presente — e probabilmente neppure — e giustificandone l'inconsistenza al massimo con l'etichetta di 'prodromo'. La storia è quella che è: rivoltandola non si fa saltar fuori una rivoluzione da ogni disadattamento.

Non abbiamo voluto assolutamente fare polemica, e chiediamo scusa del tono, che può apparire più saccente che meditato; ma era nostra intenzione solo riflettere su alcune linee storiografiche, ad evitare di cadere in un'impostazione di grossolana valutazione delle 'positività' della storia, qualunque sia il segno adottato. Se concordiamo con il giudizio di inconsistenza ideologica pronunciato sull'eresia, questo non significa per noi che proprio quel tipo di inconsistenza non abbia giocato un ruolo determinante nella definizione di ben altre 'consistenze' sul fronte opposto — ma era proprio opposto? —, per cui ci sembrerebbe importante che si esplorasse senza pregiudizi il vero contenuto di quel 'modello alternativo' che fu il catariamo, non perché lo crediamo veramente — e tanto meno coscientemente — raffigurato, quanto per saggiarne la validità come stimolo per il mondo nel quale l'eretico si trova a vivere, per recuperare quella che non fu solo un'occasione di riflessione; un insignificante fortemente reattivo.

GABRIELE ZANELLA

(Univ. Bologna)