

## Capitolo sesto - L'Internazionale dell'eresia: il Catarismo

Siamo nel 1143, quando a Colonia viene scoperto un gruppo di eretici dei quali si nota subito la solida organizzazione e la profonda fede. Da molti anni ormai l'eresia dilaga in Europa, e questo non è che l'ennesimo, preoccupante episodio. Sinora, la difensiva razionalista ha alternato i suoi soliti giudizi sull'alterità e/o diabolicità del nemico, il quale è un rozzo ignorante le cui opinioni non possono esser discusse -né egli sa esporle in latino o affrontare un contraddittorio con dotti teologi- o è un seguace di Satana da lui ispirato, o viene dal buio dell'altrove, lungo le ineffabili vie seguite da una congiura "manichea". A nessuno sembra esser venuto il dubbio che vi siano ragioni "altre" rispetto a quelle della cultura egemone, che coincide con l'ideologia del potere.

Neppure Evervino di Steinfeld è capace di giungere a tanto dubbio; tuttavia, dinnanzi a quel che avviene a Colonia, sente il bisogno di scrivere a S. Bernardo per avere lumi, ma anche per esporre a se stesso qualcosa che sembra sbalordirlo, la presa di coscienza che *l'altro c'è*, e sembra avere, contro ogni "logica", una coscienza anche lui.<sup>1</sup>

Scrivendo dunque Evervino che fu scoperto un gruppo di eretici, alcuni dei quali, fortunatamente, tornarono all'ovile. Due di loro tuttavia, uno dei quali si diceva loro "vescovo", e l'altro era suo "socio",<sup>2</sup> difesero con energia la propria fede, e preferirono morire piuttosto che abiurare. Non era la prima volta che ciò accadeva, e, di solito, si dava la colpa al demone che li aveva totalmente asserviti.

Quel che è più mirabile, dice però ora Evervino, è che essi non soltanto affrontarono la sofferenza atroce del rogo "cum patientia", ma anche, ciò che più stupisce, "cum lætitia". Com'è possibile, chiede il sant'uomo al grande Bernardo interrogato per aver lumi, che il demone abbia dato loro tanta forza nell'eresia, quanta difficilmente se ne incontra in coloro -che, pure, son religiosi- nei confronti della fede cristiana?

Lo stupore, ecco la reazione della logica razionalista: altre volte lo abbiamo incontrato, altre ancora lo incontreremo. Se ciò che è "altro", che è fuori della Ragione, è folle, irrazionale e sciocco; meglio, è ontologicamente nullo: come può dar tanta forza? La malvagità è fuori dal piano della Verità, per l'intrinseca malafede che deve sostenerla se il Male è *privatio boni*; essa perciò deve pur arrendersi davanti al rogo, *per convenienza*. Perché dunque, ciò che non può essere vero -la Ragione lo nega- *testimonia* col martirio la propria verità, la propria ragione?

Evervino passa poi a descrivere l'eresia del gruppo. I miscredenti di Colonia pretendono di essere i veri Cristiani e conducono una vita austera di preghiera e di lavoro; si contrappongono perciò al clero come persone *non di questo mondo*, in opposizione alla mondanità del clero stesso. Non si cibano di prodotti animali, carne o latte che sia; per giunta condannano le nozze, per ragioni che Evervino dice di non aver potuto investigare. Quanto ai sacramenti, li rifiutano; in particolare sostituiscono il battesimo con l'imposizione delle mani, un rito che introduce nella schiera degli Eletti in grado di imporre le mani a loro volta; quanto alla comunione, sembra che essi la consumino ripetendo la consacrazione di cibo e bevande fatta da Cristo nell'ultima cena. Gli eretici di Colonia rifiutano i suffragi per i defunti, dividendo gli uomini in giusti e peccatori; conseguentemente negano il purgatorio.

Ciò detto, veniamo al fatto nuovo. Evervino, che già in precedenza aveva lamentato in un inciso la tremenda diffusione degli eretici, rende noto che i martiri avevano affermato di far parte di una vasta comunità, diffusa in tutta la terra, estesa a molti preti e monaci; e che la loro religione era antica, sempre esistita in Grecia e in altre regioni. Essi avevano inoltre un loro "papa".

Questo è dunque l'atto di nascita del Catarismo: l'eresia bogomilo/pauliciana è giunta in occidente e vi dilaga. I grandi fermenti ereticali che qui insorgevano da circa due secoli come emergenze locali di un vagante incendio sotterraneo di vaste proporzioni, hanno trovato la loro salda configurazione dottrinale e danno inizio all'ultima e più nota manifestazione neo-agnostica. Mancano, è vero, nella lettera di Evervino molti elementi caratteristici del Catarismo, che saranno noti soltanto più tardi, negli ultimi decenni del secolo, grazie all'apostasia di Bonaccorso e al dibattito di Lombers; ma il riferimento all'origine greca non lascia dubbi.

In questo senso si può ritenere sostanzialmente definitiva la posizione del Puech, che connette il quinto decennio del secolo con un'intensa circolazione di dottrine bizantine raccolte dai crociati nel corso delle loro spedizioni.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Evervinus Steinfeldensis, *Epistula ad S. Bernardum de hæreticis sui temporis*, M.P.L. 182, c. 676 sgg.

<sup>2</sup> Forse il vescovo era il "Figlio maggiore", secondo le gerarchie catarie? (cfr. *infra*).

<sup>3</sup> *Catharisme médiéval et Bogomilisme*, cit., p. 78. Si può pensare, anche senza prove, che l'eresia occidentale avesse preso la sua veste catara già da qualche anno prima di manifestarsi: ciò sembra quasi ovvio. Certamente però, alla data del 1143, l'eresia è *già* catara. Anche Borst, cit., assume questa datazione. Il Puech (pp. 64-65) fa riferimento alla Crociata del 1147 per datare l'evento sintetizzato così da Anselmo di Alessandria: "Postea francigenæ iverunt Constantinopolim et subiugarunt terram et invenerunt istam sectam.....Postea francigenæ, qui iverant Constantinopolim, redierunt ad propria et predicaverunt, et multiplicati constituerunt episcopum Francie." (cfr. A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, cit., A.F.P. XX, 1950, p. 308, dove è riportato il *Tractatus de hereticis* di Anselmo). È tuttavia lecito ritenere che i contatti avvenuti nel corso della seconda crociata non siano stati i soli nei cinquant'anni trascorsi dal tempo della prima. La Thouzellier, *Hérésie et*

Nel frattempo le evidenze si moltiplicavano, mostrando che il fenomeno doveva essere molto vasto e in rapida diffusione. Mentre rinviamo ai testi citati per una visione completa di essi,<sup>4</sup> ricordiamo qui tre episodi che abbiamo scelto perché a nostro avviso significativi.

Il primo di essi riguarda cinque Catari arrestati a Colonia nel 1163:<sup>5</sup> qui accade un fatto singolare. Il gruppo è composto da quattro uomini e una giovinetta provenienti dalle Fiandre, che si sono alloggiati clandestinamente in un magazzino. Poiché non vanno mai alla messa, sono facilmente sospettati,<sup>6</sup> arrestati e interrogati; non avendo voluto abiurare, sono condannati al rogo. Si spera tuttavia di poter redimere la giovinetta, che perciò viene risparmiata; mentre il rogo arde questa però si divincola dai carcerieri e si getta di spontanea volontà tra le fiamme.

Il secondo riguarda il fallito sbarco in Inghilterra riferito da William of Newburg<sup>7</sup> e avvenuto in data imprecisata attorno al 1165. Narra il cronista che sbarcarono in Inghilterra poco più di trenta tra uomini e donne di lingua tedesca per propagarvi l'eresia dei Publicani.<sup>8</sup> Erano tutti gente rozza, tranne un certo Gerardo, che tenevano per loro capo. Gli eretici avevano appena convertito una donnicciola (solito luogo comune) quando furono identificati e arrestati. Interrogati ad Oxford, confessarono la propria eresia e rifiutarono di abiurare. Vennero allora marcati a fuoco, cacciati nudi dalla città, e venne proibito a chiunque di dar loro asilo; in quelle condizioni, morirono di freddo per il gelido inverno. La donnicciola tornò alla giusta fede.

William of Newburg sembra molto orgoglioso di annotare che l'Inghilterra rimase estranea al grande moto ereticale che percorse l'Europa; ciò che è vero e che conferma, se ne fosse bisogno, che le eresie non nascono dalle "idee", ma dalle specifiche situazioni.<sup>9</sup>

Il terzo episodio lo abbiamo già narrato e commentato altrove,<sup>10</sup> ma vogliamo sottolinearne qui i tratti essenziali, perché, a nostro avviso, significativi. Ralph di Coggeshall narra un episodio accaduto al famoso Gervasio di Tilbury attorno al 1175.<sup>11</sup> È la vicenda di una ragazza che viene identificata come Publicana dall'arcivescovo di Reims, per aver rifiutato le lubriche proposte del canonico Gervasio: i Catari si astenevano dal sesso. La narrazione mette in luce: il martellamento dottrinale su una contadina che non è in grado di rispondere, ma indica per questo scopo una donna più esperta di lei; la generica definizione di perversione per giustificare le risposte di quest'ultima, che non vengono però riferite; il disprezzo di questa donna per la cultura egemone dei curiali: ella rifiuta i loro discorsi dotti -e il rogo- e si dilegua volando come Simon Mago (il cronista non sa spiegare meglio l'accaduto: è in presenza di un'incomprensibile *diversità*). Infine la povera ragazza è portata al rogo, non senza che prima abbia dovuto respingere tentativi di corruzione (danaro in cambio dell'abiura); là muore come una santa martire e Ralph se ne domanda stupefatto la ragione, sottolineando la differenza tra lei e i martiri, che si sacrificavano sì, ma per una diversa causa! (*scil.*: quella "giusta"). Dalle forme del dialogo al commento degli eventi, una cosa soltanto emerge: la totale *incapacità di capire*, che si direbbe "geneticamente" inscritta nella struttura razionalista della cultura egemone.

Anche nel caso di Colonia, questa cultura non capisce: il suo non-capire è lo stesso dei funzionari romani dinnanzi ai martiri. Chi vive entro un modello ideologico grazie al quale riesce a sviluppare la propria realtà di uomo, non riesce a comprendere che si son create situazioni per le quali ad altri ciò è impossibile, e che perciò, per costoro, la morte diviene preferibile ad un'esistenza insanabilmente contraddittoria.

Qualche anno dopo, Ecberto di Schongau invia all'arcivescovo di Colonia i suoi *Sermoni* contro i Catari, dai quali si evince qualche altro elemento dottrinale:<sup>12</sup> sappiamo infatti da lui che, per i Catari, le anime degli uomini sono angeli decaduti imprigionati nei corpi, dove, *per le buone opere*, potranno salvarsi.<sup>13</sup> Emerge inoltre, che personaggi di un certo rilievo potrebbero far parte della setta.<sup>14</sup> Intanto, al concilio di

---

*Croisade au XIIe siècle*, R.H.E. 49, 1954 (riprodotto in *Hérésie et hérétiques*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1969, p. 37) elabora uno schema che pone l'inizio di sporadici rapporti subito dopo la prima Crociata.

<sup>4</sup> Duvernoy, *L'Histoire*, e Borst, *citt.*

<sup>5</sup> Cfr. *Chronica regia coloniensis*, S.R.G., Hannover, Hahn, 1880, p. 114.

<sup>6</sup> Esiste dunque un clima generalizzato di sospetto, che, del resto, abbiamo visto esistere già un secolo prima, quando Vasone accenna ai fedeli mandati al rogo erroneamente a causa dell'aspetto emaciato.

<sup>7</sup> *Cit.* pp. 131-134.

<sup>8</sup> I Catari furono noti col nome di Publicani o Popelicani (possibile deformazione di Pauliciani); Catari (cioè, puri); Tessitori (per la forte presenza di questa professione tra loro); Bulgari (per l'origine dell'eresia); Piphles, nelle Fiandre (per il Borst, *cit.*, p. 247, e per il Duvernoy, *La religion*, *cit.*, p. 306, possibile contrazione di Popelicani). Sui tantissimi nomi delle sette catare cfr. Borst, *cit.*, pp. 240-253.

<sup>9</sup> Un'ulteriore riprova della vacuità dell'antica tesi, stancamente ripetuta, che le eresie medievali siano nate dalla corruzione della Chiesa, la si nota nel caso dell'Inghilterra, la cui Chiesa non era meno corrotta (cfr. *The Oxford History of England*, ed. by G. Clark, vol. III, by A.L. Poole, 2nd Ed., 1955, pp. 224-230) ma dove il Catarismo non attecchì: un solo eretico apparve a Londra nel 1210, dove fu "prontamente bruciato" (*ivi*, p. 230). Anche A.L. Poole sembra molto orgoglioso dell'efficienza inglese. La notizia è riportata anche in Duvernoy, *Histoire*, *cit.*, p. 150, e in Wakefield-Evans, *cit.*, p. 724.

<sup>10</sup> *La Gnosi*, *etc.*, *cit.* pp. 230-233.

<sup>11</sup> Radulphi de Coggeshall, *Chronicon anglicanum*, London, Longman-Trübner, 1875, pp. 121-125.

<sup>12</sup> Eckberti Schonaugensis, *Sermones*, M.P.L. 195.

<sup>13</sup> *ivi*, c. 16 B.

<sup>14</sup> *ivi*, c. 26 D; c. 84.

Lomers (1165) si era appurato che i Catari rifiutavano l'Antico Testamento.<sup>15</sup> La prima piena conoscenza delle loro dottrine arriva con la *Confessio* di Bonaccorso, un Cataro pentito.<sup>16</sup>

L'eresia catara, diffusa dal mondo slavo alla Catalogna, dalle Fiandre e dalla Germania sino in Umbria, è un fenomeno così particolare nella storia del dissenso, che non abbiamo trovato modo migliore per definirla se non come "Internazionale dell'eresia"; definizione già da noi usata altrove ma che, francamente, non sapremmo sostituire. Ciò che la caratterizza infatti, come ogni "Internazionale", è il comune fondamento dottrinale delle varie Chiese, ancorato all'ascendenza bogomilo/pauliciana, unito all'indipendenza locale delle Chiese stesse, ciascuna con una propria tradizione e tutte in continuo contatto tra di loro, con circolazione di uomini e d'idee.<sup>17</sup> Tuttavia, parlare del Catarismo significa soprattutto parlare di quel fenomeno assolutamente particolare che fu il Catarismo in Occitania, sconfitto soltanto grazie ad una vera e propria guerra perché assunse i caratteri di un autentico movimento indipendentistico locale.

Quando ci si riferisce alla dottrina, si deve però considerare il Catarismo in modo globale, perché la sovranità locale delle singole Chiese si traduce in una grande varietà di dottrine, non sempre reciprocamente riconosciute, anzi, fonte di acuti, reciproci dissidi: ciò che costituisce, a ben vedere, la ragione stessa di ogni logica gnostica, strettamente legata all'indipendenza di giudizio.

Come nota il Dondaine commentando gli Atti del concilio di S. Felice di Caraman,<sup>18</sup> vi era anche un non riconoscimento reciproco degli atti liturgici: così, un fedele che cambiasse Chiesa, doveva ricevere nuovamente l'imposizione delle mani da parte di un ministro della nuova Chiesa di appartenenza.

Differenze religiose esistevano, del resto, anche all'interno delle Chiese di cui parla Niceta (di Romania, di Drugunthia o Dragovitzza, di Melenguia, di Bulgaria e di Dalmazia)<sup>19</sup> al punto che lo stesso viaggio di Niceta potrebbe esser stato determinato, secondo il Dondaine,<sup>20</sup> dal desiderio di portare nella propria orbita, quella della Chiesa di Dragovitzza, le importanti comunità dell'occidente. Ciò che separava la sua Chiesa da quella di Bulgaria, era la dottrina relativa a Satana: se egli fosse cioè coeterno al Dio buono, ovvero fosse null'altro che la sua creatura ribelle.<sup>21</sup> Noi riteniamo tuttavia di dover accogliere l'opinione di quegli studiosi che, con molte e valide ragioni, hanno sottolineato il carattere artificioso della divisione dei Catari in due diverse dottrine; sia perché non vi sono adeguate motivazioni storiche in tal senso; sia perché le due dottrine si riconducono l'una all'altra nell'ambito di un processo di riflessione sulla natura del Male; sia perché sappiamo

<sup>15</sup> Sul concilio di Lomers, cfr. Duvernoy, *L'Histoire*, cit., pp. 209-213.

<sup>16</sup> La *Confessio* dovrebbe precedere la *Manifestatio* che il Manselli colloca in data incerta tra il 1160 e il 1200: cfr. *Alle origini della "Manifestatio haeresis Catharorum quam fecit Bonaccursus"*, B.I.S.I.M.E. 67, 1955, p. 191. Il Manselli (pp. 206-211) riporta e raffronta il testo della *Confessio* e quello della *Manifestatio*. Sulla *Manifestatio* cfr. inoltre Ilarino da Milano, *Manifestatio haeresis Catharorum quam fecit Bonaccursus, etc.*, *Ævum* 12, 1938.

<sup>17</sup> Per una conoscenza della diffusione geografica del Catarismo, rinviamo al Duvernoy, *L'Histoire*, cit., pp. 49-192. Esso è presente in tutta l'Occitania, nella Francia e Germania renane, nell'Italia settentrionale e centrale, in Dalmazia, Bosnia e Serbia. Il Duvernoy tende tuttavia a collocare all'interno del Catarismo anche manifestazioni dell'XI secolo, per le quali è lecito pensare piuttosto a fenomeni "spontanei" che, anche quando dottrinalmente più complessi, non sono da porre in relazione con l'ascendenza bogomila. Tali manifestazioni indicano tuttavia il sostrato sul quale quest'ultima si imposta in continuità, come mostra il sistematico ripetersi dei luoghi nei quali si manifesta l'eresia dell'XI e XII secolo. Le connotazioni che assume il Catarismo localmente sono tra loro diverse e legate a problemi locali: così, in Italia, la storia del movimento cataro tende a confluire in quella dei Ghibellini: cfr. J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition*, Paris, Picard, 1935-1938, 2 voll., dove sono diffusamente narrate anche le storie locali dei Catari italiani.

<sup>18</sup> A. Dondaine, *Les actes du concile albigeois de Saint-Félix de Caraman*, Misc. G. Mercati, vol. 5°, Città del Vaticano 1946, pp. 331-332. Il concilio rappresenta l'atto di costituzione del Catarismo: alla presenza di un vescovo bogomilo (Niquinta o Niceta, vi è una certa oscillazione nel nome) si riuniscono nel 1167 i rappresentanti delle singole Chiese, le cui aree di competenza vengono colà definite. Niceta spiega loro la consuetudine delle Chiese bogomile -ciascuna con una propria sovranità, ma in pace tra loro- stabilisce eguali rapporti tra quelle presenti (Francese, Lombarda, Albigese, di Carcassona, di Agen) e le costituisce all'interno della grande famiglia.

<sup>19</sup> Cui si deve aggiungere la Chiesa di Slavonia o di Bosnia, che però è forse la stessa Chiesa di Dalmazia della quale riferisce Niceta. Della Chiesa di Melenguia si sa praticamente nulla. Il Dossat, *À propos du concile Cathare de Saint-Félix: les Milingues*, C.F. 3, 1968, trae spunto da questa vicenda poco chiara per ritornare alla vecchia tesi, superata col Dondaine, secondo la quale gli Atti del concilio di San Felice sarebbero un falso del XVII secolo.

<sup>20</sup> Cit., p. 345.

<sup>21</sup> Questa distinzione fa sì che molti studiosi, in base ad una partizione accademica introdotta nel secolo scorso, seguitino ad ipotizzare due filoni contrapposti nel Catarismo, contrassegnati con l'etichetta di "dualismo assoluto" e "dualismo relativo", che si vorrebbero far risalire ad un influsso rispettivamente pauliciano e bogomilo. Al primo apparterebbero tutti i Provenzali e gli Albanenses di Desenzano tra i Lombardi; al secondo i Lombardi di Concorezzo e Bagnolo e, a detta del Sacconi, i Francesi. Noi riteniamo, sulla scorta di quanto più volte sottolineato dal Bianchi, che tale divisione sia del tutto artificiale, perché i due possibili aspetti del "dualismo" rappresentano semplicemente due possibili sbocchi alternativi di una comune riflessione sulla malvagità del mondo. Si vedono, del resto, "dualisti assoluti" trasformarsi in "mitigati" nel corso di una continua riflessione e di rapporti dottrinali con le Chiese del mondo bizantino. Moneta da Cremona, che fornisce la più ampia descrizione della dottrina catara, si limita a definirli, in un processo tassonomico che gli è comodo per l'esposizione, "quelli che pongono due principi" e "quelli che pongono un principio" senza farne due religioni diverse in qualcosa, semplicemente elencandone le divergenze. Sulle Chiese bogomile e pauliciane menzionate dai documenti sui Catari, cfr. Obolensky, *The Bogomils*, cit., p. 156 sgg.; l'Obolensky considera le due diverse tendenze come derivanti dalle diverse dottrine di Bogomili e Pauliciani, e identifica "Drugunthia" con il fiume Dragovitzza, presso Plovdiv, città popolata da Pauliciani. La tesi è ripresa dal Puech, cit., p. 60. Ricordiamo infine che già Evervino (cit., c. 678) aveva segnalato dissensi dottrinali tra gli eretici. Il Loos, *Certains aspects du Bogomilisme byzantin des 11e et 12e siècles*, BS. 28, 1967, dopo aver sottolineato l'evoluzione dottrinale del Bogomilismo, che acquisisce strutture più raffinate e complesse al suo diffondersi nel mondo bizantino, e dopo aver rilevato che il nome "Cataro" è di origine greca, affronta il problema dei differenti "dualismi" all'interno del Catarismo come risultato di questa continua elaborazione e discussione proseguite in occidente. Egli nega -a nostro avviso a piena ragione- una differenziazione originaria delle due soluzioni nell'ambito del Bogomilismo, sottolineando la loro comune origine all'interno dello stesso mito cosmo/antropogonico, che resta comunque centrato sull'inganno con il quale Lucifero si introduce nel mondo celeste. Quanto alla presunta opera di propaganda di Niceta a favore del cosiddetto "dualismo assoluto" (coeternità di Dio e Satana) secondo un'ipotesi avanzata dal Dondaine, è da sottolineare il dubbio di Dossat, cit., il quale ricorda che nessun atto di conversione dall'una all'altra dottrina è menzionato in coincidenza con il concilio di San Felice.

che alcune comunità catare hanno cambiato dottrina nel corso del tempo; sia, infine, perché, come sopra segnalato, le variazioni dottrinali complessive sono moltissime, e mostrano la presenza di una costante riflessione. Nella nostra ottica, del resto, ciò che interessa è la globalità del fenomeno come grande riflessione sul problema del Male e sull'ottimistica razionalità di questo mondo, in un momento nel quale vari strati sociali esperivano traumatiche trasformazioni.

Questa riflessione si articola sempre, come nello Gnosticismo ed in stretta dipendenza dal Bogomilismo, attorno ad un mito cosmo/antropogonico il cui senso consiste nella contrapposizione dell'esperienza storica all'aspirazione utopica, del fattuale al buono e giusto; onde il fattuale non può che assumere i connotati della malvagità. L'esperito non è quindi comprensibile e giustificabile in base ad un saputo che, nell'ingenua subordinazione al Razionalismo, attribuisce un valore necessariamente positivo alla storia, ciò che rende necessario *ribaltare in cielo la vera storia* e fare della condizione umana uno stato di transitoria derelizione, quindi di inevitabile sofferenza dalla quale occorre riscattarsi. Si tratta dunque dell'eterno schema gnostico del quale torniamo a sottolineare la subordinazione ingenua al Razionalismo egemone; ingenua perché, assumendo come "vero" uno schema più terrestremente ideologico, non si può mantenerne la "verità" se non dislocandolo in Utopia e consegnando la storia all'azione di forze malvage.<sup>22</sup>

La dottrina catara, come abbiamo già detto, conosce numerose varianti nell'ambito dell'unità di fondo conferitale dal mito bogomilo dal quale essa dipende. Questa variabilità è accentuata anche dalla duplice veste nella quale essa può conformarsi: da un lato la speculazione "dotta" portata sui temi testamentari, sorretta con ampio uso di esegesi scritturale; dall'altro il suo radicarsi nella cultura "folklorica". Questo secondo aspetto fa sì che nel mondo cataro trovino posto, accanto alle dottrine elaborate dai "dottori", molteplici miti che danno luogo a varianti di quello fondamentale o vi si aggiungono come "dottrine segrete" di piccoli gruppi. Quando, a seguito delle persecuzioni, il Catarismo, sconfitto, perderà l'apporto degli strati sociali più elevati, per radicarsi quasi esclusivamente nell'emarginazione, questo mondo mitico sembra restare come estremo supporto ideologico dei superstiti.

Sotto questo profilo, oltre ai testi sopravvissuti,<sup>23</sup> un'importante fonte documentaria sul Catarismo è costituita dagli atti degli interrogatori condotti dall'Inquisizione in Linguadoca,<sup>24</sup> dai quali emergono per l'appunto i miti circolanti tra gli ultimi Catari. Essi completano il quadro che si era andato delineando ad opera degli eresiologi e tramite le rivelazioni degli eretici rientrati nella fede cattolica, consentendo un'ampia informazione sulla dottrina e i miti catari.<sup>25</sup>

Diamo qui di seguito sommari cenni sulla religione catara, rinviando alla letteratura citata per un esame più approfondito delle molte varianti.

Il Catarismo considera il mondo come una creazione malvagia operata da Satana, il quale tuttavia può esser visto alternativamente come una creatura ribelle del Dio buono, conformemente al mito bogomilo, ovvero come principio malvagio coeterno a Dio stesso. La prima opinione era tenuta dai Catari italiani, salvo quelli di Desenzano detti Albanenses, e dai "Francesi"; la seconda dagli Albigesi, cioè dal grande corpo dell'eresia provenzale, oltrechè dai citati Albanenses.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Il disinteresse per la storia da parte dei Catari fu già notato dal Ricchini nelle note da lui apposte al trattato di Moneta da Cremona (*Adversus Catharos et Valdenses Libri Quinque, etc.*, ed. T.A. Ricchini, Roma, 1743, nota 69 a p. 409). Su questo argomento cfr. Schmitz-Valckenberg, *Grundlehren Katarischer Sekten des 13. Jahrhunderts*, München, Schönning, 1971, p. 207 sgg., che sottolinea l'insensatezza e l'inessenzialità della storia per i Catari. Essa rappresenta l'intermezzo tra il passato e un futuro che coincide con quello, secondo il modello dei due stati e dei tre tempi. Lo schema storico/mitico che sostiene la ricerca catara della salvezza è sottolineato molto bene a p. 175 sgg. (in particolare a pp. 177-178); non ci tratteremo tuttavia ulteriormente su di esso perché ciò significherebbe semplicemente ripetere lo schema gnostico sul quale ci siamo più volte dilungati: la storia vera è in un "prologo in cielo" e nell'epilogo che pone fine alle sue conseguenze, ristabilendo l'ordine; la storia terrena viceversa non è che un fugace riflesso di tutto ciò. Nel mito cataro, che altro non è che quello bogomilo, manca tuttavia l'alto livello speculativo degli Gnostici, per i quali si adombra, ancorché mai chiaramente espresso, il sospetto di un'inadeguatezza iniziale del divino, le cui conseguenze son pagate dall'uomo chiamato in qualche modo a sanarla. Il mito cataro è più ingenuo, rivelando una radice "popolare": per esso il Male è una realtà inesplicabilmente estranea, e si comprende quindi la facile, frequente evoluzione in "dualismo assoluto", che pone Satana coeterno a Dio.

<sup>23</sup> Oltre alla *Interrogatio Iohannis*, cit., testo bogomilo che fu portato in Italia da Nazario nel 1190, sono rimasti il testo di Giovanni di Lugio detto *Liber de duobus principiis* che definisce il "dualismo assoluto" degli Albanenses di Desenzano (cfr. *Livre des deux principes*, Intr., texte crit., trad., et notes par Ch. Thouzellier, Paris, Cerf, 1968) e un rituale relativo alla fondamentale pratica del *Consolamentum*, imposizione delle mani tramite la quale si operava la ricongiunzione salvifica dell'anima con lo Spirito: cfr. *Rituel cathare*, Intr., texte crit., trad., et notes par Ch. Thouzellier, Paris, Cerf, 1973.

<sup>24</sup> Cfr. *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier*, ed. Duvernoy, Toulouse, Privat, 1965, 3 voll. vedi anche Bernardi Guidonis, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, ed. C. Douet, Paris, Picard, 1886. Il Guy è inquisitore a Tolosa tra il 1306 e il 1323; il Fournier a Pamiers dal 1318 al 1325.

<sup>25</sup> Mentre rinviamo, per una trattazione più completa, a Duvernoy, *La religion*, cit. e a Schmitz-Valckenberg, cit., facciamo qui riferimento, oltre all'opera del Moneta, anche ai due testi riportati dal Dondaine (*De hæresi catharorum et Tractatus de hæreticis*) ne *La Hiérarchie cathare*, cit.; alla *Manifestatio* di Bonaccorso, cit.; alla *Summa de Catharis* di R. Sacconi (in F. Sanjek, *Raynerus Sacconi O.P. Summa de Catharis*, A.F.P. 44, 1974); al *Liber contra Manichæos* (cfr. Ch. Thouzellier, *Une somme anti-cathare. Le Liber contra Manichæos de Durand de la Huesca*, Louvain, S.S.L., 1964); al trattato edito dalla Thouzellier come *Un traité cathare inédit du XIIIe siècle*, Louvain, B.R.L.E., 37, 1961; al *Liber supra Stella* (cfr. Ilarino da Milano, *Il Liber supra Stella del piacentino Salvo Burci contro i Catari e altre correnti ereticali*, *Ævum*, 16, 17, 19, 1942, 1943, 1945); alla *Manifestatio* e al *De confessione* pubblicati dal Dondaine in appendice a *Durand de la Huesca et la polemique anti-cathare*, A.F.P. 29, 1959; alla *Brevis Summula*, pubblicata da C. Douais in *Somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIe siècle*, Paris, Picard, 1896.

<sup>26</sup> Sulla complessità della situazione italiana e sulle sue vicende dottrinali, cfr. Dondaine, *La Hiérarchie, etc.*, cit., che ne ricostruisce sia le vicende "politiche" che le successioni vescovili. I Catari italiani erano divisi in sei Chiese: quella di Desenzano, appartenente all'ordine di Dragovitz, alla quale si deve il *De duobus principiis*; quella di Concorezzo, appartenente all'ordine di Bulgaria, che possedeva come testo segreto la *Interrogatio Iohannis*; quella di Mantova-Bagnolo, quella di Vicenza e della Marca Trevigiana (queste due appartenenti al cosiddetto

Tra questi ultimi esistevano due linee di pensiero; quella tradizionale risalente al vescovo Belesmanza (anche: Belesinanza) percorreva l'antica linea mitica con la variante che, ritenendo il dio malvagio coeterno con quello buono, poneva la creazione dell'uomo a seguito di un assalto al cielo da parte di Satana, nel quale egli avrebbe fatto suoi un terzo degli angeli, racchiudendoli poi come anime nel corpo degli uomini.

Giovanni di Lugio percorreva viceversa una strada più "razionalista".<sup>27</sup> Secondo la sua scuola, la creazione di questo mondo era opera del dio malvagio (che è il padre di Satana) e, parallelamente ad esso, esisteva anche un mondo creato dal Dio buono.<sup>28</sup>

Sul tema della duplicità dei mondi, i Catari sviluppano la loro logica sino all'inverosimile nel tentativo di mantenersi coerenti;<sup>29</sup> tuttavia il senso fondamentale della loro dottrina appare chiaro: essi respingono *questo* mondo e ritengono ne esista un altro migliore cui aspirano; ritengono il Male incompatibile con il Bene e perciò sono rigidamente predestinazionisti, negando per conseguenza ogni forma di libero arbitrio, anche negli angeli caduti dal cielo. Essi ritengono che il raggiungimento della salvezza passi attraverso il compimento della *syzygie* anima/Spirito, in mancanza della quale anche gli angeli/anime destinati a salvarsi, seguitano a migrare di corpo in corpo sino alla fine del mondo, che sarà però soltanto la fine di un ciclo, eterno essendo l'antagonismo di Bene e Male. Per conseguenza, non v'è Giudizio finale -né tantomeno Resurrezione dei corpi, che sono opera demoniaca- essendo ciascuno già giudicato *ab aeterno*; l'inferno quindi altro non è che *questo* mondo il quale, costituendo una transizione, è al tempo stesso anche il purgatorio, la cui realtà ultraterrena è negata dai Catari.<sup>30</sup>

Lasciando a parte le premesse mitiche, che interessano soltanto come modello nel quale s'inquadra l'esperienza, questa originale posizione catara, secondo la quale l'inferno è il nostro mondo, sembra di grande rilievo. Qui infatti, l'esperienza dell'emarginazione e il dissenso non potrebbero essere espressi in modo più chiaro; la percezione gnostica vi è tradotta in termini formalmente cristianizzati, perché ciò che le anime/angeli debbono scontare in questo mondo è la colpa di aver ceduto alle lusinghe di Satana. Le testimonianze di Salvo Burci e di Rainero Sacconi, pur con le precauzioni necessarie per il loro schieramento in campo avverso, mostrano nei Catari un amaro pessimismo, una disperazione esistenziale, una mancanza di carità che è anche mancanza d'amore, una frigidità umana e un'astrettezza di pensiero unite ad un'ascesi disperata, tale da configurarvi un quasi totale disinvestimento affettivo nei confronti della vita. Si deve quindi ritenere che a monte di tutto ciò debba esservi una fondamentale impossibilità di comprenderne il senso attraverso gli schemi ideologici del sapere saputo, d'onde il ritiro in se stessi alla ricerca di un sapere non di questo mondo. Questo è il sapere che viene ad indicare il Cristo dei Catari, un Cristo rigorosamente docetista.

Sulla figura di Cristo vi sono molteplici opinioni, ma tutte convergono su questa fondamentale concezione, con la quale concorda il significato attribuito dai Catari alla sua venuta, che è quello di rivelare alle anime dei giusti la via della redenzione, che consiste nella riunione di ciascuno con il proprio Spirito Santo.

Secondo i Catari, Cristo può essere alternativamente il Figlio di Dio o un angelo da lui inviato, che diviene suo figlio;<sup>31</sup> in ogni caso egli ha un corpo spirituale<sup>32</sup> e passa o si adombra in Maria<sup>33</sup> che a sua volta è

---

ordine di Slavonia: sulla Chiesa di Slavonia cfr. *infra*); quella di Firenze e quella della Valle di Spoleto, attiva sin nel viterbese. Di queste ultime due si sa soltanto che i suoi fedeli appartenevano ai cosiddetti "mitigati", cioè consideravano Satana una creatura ribelle.

<sup>27</sup> Il suo *De duobus principis* è un trattato alquanto insipido, ispirato ad un modesto e ingenuo aristotelismo, in ciò del tutto subalterno al Razionalismo della cultura egemone. Giovanni vi si propone di dimostrare razionalmente che il Bene e il Male non possono non avere radici diverse.

<sup>28</sup> Cfr. la *Summa de Catharis*, cit. È interessante notare che questo mondo parallelo esisteva presso i Catari come mito folklorico, con tutte le caratteristiche del Paese di Cuccagna: cfr. la *Manifestatio* del manoscritto di Reims riportata in appendice a Dondaine, *Durand de la Huesca*, etc., cit., pp. 268-271. In essa il Duvernoy (*La Religion*, cit., p. 100) vede -a nostro avviso del tutto immotivatamente- una calunnia. Occorre al riguardo non dimenticare, viceversa, l'importanza del mito di Cuccagna come fondamento di quella cultura subalterna che, emergendo con il "folklore", rappresenta il *pendant* dello spiritualismo gnostico come tensione libertaria verso un mondo di pienezza, dal quale scaturisce, a nostro avviso, l'avventura che porta alla fondazione della modernità nel corso del Medioevo. Sulla scorta di un grande studioso della religiosità popolare del Medioevo, e sulla base delle spinte ereticali che corrono dall'XI al XVI secolo, riteniamo che l'elemento "folklorico" abbia un ruolo determinante nella costruzione di questa religiosità, così come lo ha il mito gnostico.

<sup>29</sup> Su questi temi, vedi p.e. il *Liber supra Stella* e il *Traité Cathare inédit*, cit. I due mondi hanno comunque una radicale diversità in senso "gnostico": quello "buono" è invisibile e immateriale, mentre *questo* mondo materiale è malvagio; il dio malvagio fu colui che creò i quattro elementi. Sul problema della creazione della materia vi sono tuttavia opinioni diverse. Moneta da Cremona, cit., p. 5 e p. 109, riferisce che, secondo i Catari che pongono l'esistenza di un solo principio (i cosiddetti "mitigati") Dio creò la materia come *materia prima* indistinta, e Satana ne separò gli elementi avviando la creazione. Questa sottigliezza dottrinale è molto interessante, perché non soltanto ripete il vecchio tema gnostico che identifica il Male con la *distinzione* (e viceversa, il Bene con uno stato pleromatico di indifferenziazione) ma anche perché, negli stessi luoghi e negli stessi anni del Catarismo, lo stesso tema prenderà corpo nel cabballismo occitano attraverso i libri *Bahîr* e *Zohar*. Riguardo ai quattro elementi, la *Brevis Summula*, cit., p. 116, dà una notizia interessante: alcuni ritengono che sopra i quattro elementi "materiali" vi sia il loro archetipo invisibile. Questa struttura è abituale nei sistemi neoplatonico/gnostici.

<sup>30</sup> Sulla rigida consequenzialità logica degli Albanenses e sull'eternità del conflitto, che traggono origine dal concetto che la creazione può essere soltanto buona quando viene dal Bene, soltanto malvagia quando viene dal Male, principi reciprocamente incompatibili, cfr. in particolare Ilarino da Milano in *Ævum* 19, 1945, pp. 281-292, e i relativi passi del *Liber supra Stella* da lui citati e riportati nell'edizione parziale che segue. Per l'identificazione dell'inferno con questo mondo, cfr. Moneta, cit., p. 381. Non tutti sono però di quest'opinione, che è degli "assoluti". I Catari inoltre, contrariamente alla Chiesa, ma conformemente agli eretici che li precedono in occidente, ritengono che beati e dannati avranno tutti eguale premio e uguale pena (cfr. Moneta, cit., p. 383). Il Moneta confuta per ben cinque pagine tanta democrazia.

<sup>31</sup> I Catari sono in tal senso monarchiani, perché il Dio buono è superiore al Figlio e allo Spirito Santo, che sono sua creazione. Nel fondo del loro Docetismo si nasconde tuttavia, come abbiamo visto in altri casi, un sostanziale Adozionismo. Questo bel mito emerse nel corso del terzo interrogatorio di Antonio Cicredi, a Pamiers (*Le registre*, etc., cit., II, 45-46): quando Dio vide che tanti angeli erano stati trascinati via da Satana, si mise a scrivere un libro la cui composizione durò quarant'anni; lo espose poi in cielo e disse: chi realizzerà ciò che v'è scritto sarà mio figlio. Molti vennero, ma quando lessero le vicissitudini che avrebbero dovuto correre, rinunciarono. Il Padre disse allora: nessuno vuol essere mio

anch'ella un angelo,<sup>34</sup> come può anche esserlo Giovanni Battista, che tuttavia può essere anche una figura demoniaca.<sup>35</sup> Quest'ultima alternativa non deve stupire; anche riguardo ai profeti dell'Antico Testamento esistono opinioni contrapposte, ma tutte hanno una loro logica.<sup>36</sup>

Ciò che Cristo insegna, la riunione con lo Spirito Santo che i Catari praticano attraverso l'imposizione delle mani (e anche del Vangelo) o *Consolamentum*<sup>37</sup> trova giustificazione tanto nel mito quanto nell'esegesi scritturale,<sup>38</sup> e sta a precludere ad una resurrezione che è concepita entro un corpo spirituale, quindi

---

figlio? Si alzò un angelo di nome Giovanni, ma quando lesse il libro svenne per tre giorni e tre notti; poi pianse e disse che avrebbe fatto tutto ciò ch'era previsto e sarebbe stato il figlio di Dio. In tal modo i Catari, dando anche un senso tutto loro alla figura di Giovanni, facevano del puro Adozionismo. La vicenda dell'angelo/Cristo che diviene figlio di Dio accettando il sacrificio è narrata anche da altri eretici (cfr. Duvernoy, *La religion*, p. 78).

<sup>32</sup> Nonostante le molte divergenze e sottili variazioni, il tema fondamentale della cristologia catara verte sull'estraneità di Cristo al mondo materiale. Così il suo corpo è un corpo spirituale, e anche Maria era un angelo; per alcuni Cristo portò questo corpo dal cielo e la sua nascita è un comparire accanto a Maria, la cui gravidanza diviene così una finzione. Alcuni ritengono Maria nata da padre e madre, altri da sola donna. Nel primo caso però non ritengono che Cristo si sia formato dalla carne di Maria, nel secondo, sì; però in ogni caso si tratta di una carne particolare, non di Adamo. In ogni caso poi, la carne di Cristo si sarebbe formata non *de matre*, ma soltanto *ex matre*. Per alcuni Cristo fu un angelo umanato che salì in cielo senza il corpo di carne. I Catari di Concorezzo conoscono anche loro due posizioni decisamente diverse: se Nazario porta con sé la *Interrogatio Iohannis* e quindi, assieme ai suoi seguaci, è un rigido docetista che accoglie il grazioso mito della gravidanza e del parto di Maria attraverso l'orecchio, il suo Figlio maggiore, Desiderio, considera Maria una vera donna, Cristo aver assunto un vero corpo di carne umana e con quello aver veramente sofferto ed essere asceso al cielo; tuttavia lungo il percorso Cristo abbandonò questo corpo, che riprenderà provvisoriamente nel giorno del Giudizio, dopo di che esso sarà distrutto come tutto ciò che appartiene al mondo della materia. Un'altra divergenza tra Nazario e Desiderio riguardava il possesso di un'anima umana da parte di Cristo: Desiderio, unico tra i Catari, lo ammetteva. Come si ricorderà, questo punto costituisce un problema sin dai tempi della prima cristologia e del Monofisismo. Per gli aspetti della cristologia catara citati, cfr. Moneta, cit., pp. 232-248; Sacconi, cit.; il trattato *De hæreticis* in Dondaine, *La hiérarchie*, etc., cit., A.F.P. 20, 1950.

<sup>33</sup> Oltretutto nel noto mito della gravidanza per l'orecchio, il Docetismo cataro si esprime anche attraverso l'espressione tecnica dello "adombrarsi". Che cosa significhi dire che Cristo "si adombrò" in Maria, lo apprendiamo nel lungo rapporto su Beatrice di Lagleize, un vero e proprio romanzo tutto da leggersi (*Le registre etc.*, I, 214-250): "come un uomo che si trovi all'ombra di una botte ne è contenuto senza nulla riceverne, così Cristo abitò nella Vergine Maria senza prender nulla da lei, fu soltanto in lei come il contenuto nel contenitore". (p. 230).

<sup>34</sup> Cfr. alla n. 32 *supra*, e in particolare Moneta, cit., pp. 232-233 e 247-248.

<sup>35</sup> Cfr. Moneta, cit., pp. 227-231. Coloro che considerano il Battista un inviato di Satana, fanno riferimento al suo battesimo con l'acqua, un trucco per ostacolare la diffusione del vero battesimo, quello ricevuto da Cristo con lo Spirito Santo. Non si dimentichi che il ruolo dello Spirito Santo è centrale in tutte le eresie a partire da quelle giudaizzanti, perché il nodo di tutto è sempre il rapporto umano/divino che si stabilisce a partire dall'evento Cristo.

<sup>36</sup> Per i Catari, l'Antico Testamento parla di un dio malvagio per motivi che sono più o meno sempre gli stessi dai tempi di Marcione: il dio che vi si descrive è incostante, crudele e mendace, ed inoltre l'Antico Testamento è in contraddizione con il Nuovo (cfr. Moneta, cit., p. 143; Schmitz-Valckenberg, cit., p. 95 sgg.). Sulla natura dei profeti però le loro opinioni si dividono: coloro che pongono due principi affermano che i profeti furono buoni; coloro che ne pongono uno, che furono generalmente malvagi, ma che occorre distinguere caso per caso (Moneta, cit., p. 6; p. 109); in particolare fu buono Isaia (p. 218). I Catari posseggono l'*Ascensione di Isaia* quale testo fondamentale, come i Bogomili; da esso mutuano molti elementi dottrinali. Essi pongono inoltre l'inizio della predicazione di Isaia con l'inizio della scrittura del libro ad opera del Dio buono (cfr. la deposizione di Arnaldo Sicre a Pamiers). Queste diversità hanno una loro logica. I "dualisti assoluti", predestinazionisti, devono ammettere la presenza in questo mondo di angeli "buoni", sedotti, da contrapporre agli angeli "malvagi", cioè a quelli che seguirono Satana; i "mitigati", che non hanno motivo di essere predestinazionisti, possono condannare alla malvagità tutto ciò che precede la venuta di Cristo....salvo eccezioni. Altra importante diversità d'opinioni tra i Catari, che pure ha una sua precisa logica, concerne il giudizio sul matrimonio e la procreazione. Per coloro che pongono un solo principio infatti, tutto ciò che conduce al protrarsi delle generazioni non fa che protrarre uno stato di decadimento destinato a finire con il ritorno delle anime/angeli allo stato originario; per coloro che pongono due principi la cosa ha minor rilevanza, perché comunque chi è destinato a salvarsi, si salverà (e chi no, no). D'altra parte non si può sottovalutare che, in una logica di metempsychosi, la vita è destinata a prolungarsi sinché tutte le anime non si siano riunite con il proprio Spirito; anche il "mitigato" Desiderio assumerà posizioni più morbide in materia di procreazione. Naturalmente, come nel caso dei Bogomili, la rigidità delle norme vale soltanto per i Perfetti; questo è un tratto che, pur escludendo possibili parentele, li accomuna ai vecchi Manichei. A proposito di migrazione delle anime (i Catari sono Traducianisti) è interessante ricordare che, secondo un mito cataro che vede in Adamo un angelo, tutte le anime discendono da quella di Adamo *ex-traduce* (Moneta, p. 129). Tutto ciò è interessante perché ha un corrispondente nel mito cabbalista dell'Adam Qadmon, nella cui anima erano implicite tutte le anime degli uomini a venire. Il mito di Adamo e di Cristo come "secondo Adamo" esiste presso i Catari nella seguente forma, come interpretazione esoterica della parabola del buon Samaritano: Adamo scese dal cielo e s'imbatté negli spiriti maligni che lo spogliarono della sua luce, facendolo il sole, la luna e le stelle. Passò Melchisedec, e non lo soccorse. Passò Cristo, e per sua misericordia lo raccolse, cioè assunse la carne; fasciò le sue piaghe, cioè mise freno alla concupiscenza (il peccato di Adamo era stato la lussuria, consumata con Eva sedotta da Satana); vi versò sopra olio e vino, cioè la penitenza e lo Spirito Santo; e lo caricò sulla propria cavalcatura, cioè lo salvò con il proprio corpo (Moneta, p. 110). Cristo dunque, come secondo Adamo, rigenera la discendenza del primo; i Catari "mitigati" sostengono dunque che per suo tramite fu ricreato il mondo, gli uomini, le cose (Moneta, pp. 219-220). Questo "ricreare" si connette all'interpretazione dei miracoli (negati dai Catari come azione materiale) che hanno il significato di ritorno delle cose all'originaria spiritualità (ricordiamo il tema citato, di una creazione "spirituale" parallela a quella di questo mondo).

<sup>37</sup> Cfr. l'ampio studio della Thouzellier e il testo stesso del Rituale in *Rituel cathare*, cit. Il rito è strettamente simile a quello descritto da Eutimio della Peribleptos.

<sup>38</sup> Il mito cataro che fonda l'esigenza della *syzygie* anima/Spirito, è ingegnoso. Gli angeli furono creati da Dio in corpo (spirituale) anima e Spirito; quando essi furono sedotti da Satana la loro anima fu imprigionata nell'uomo, il loro corpo (spirituale) rimase senza vita, e il loro Spirito iniziò a vagare. Questa scissione dei tre elementi è anche simbolizzata dal numero degli angeli decaduti: un terzo del totale (Moneta, p. 4). Soltanto la ricongiunzione dell'anima allo Spirito tramite l'imposizione delle mani, fa sì che la *syzygie* torni ad animare il corpo (spirituale) rimasto in cielo, ricostituendo l'angelo originario. Questo mito costituisce la lettura esoterica di *Ezechiele* 37, la visione cioè della valle celeste colma di ossa secche, che l'Eterno farà rivivere facendo entrare in loro lo Spirito: le ossa secche sono i corpi (spirituali) degli angeli rimasti senza vita dopo la caduta delle loro anime (*Brevis Summula*, cit., p. 122). Secondo i Catari dunque, esistono due "Spiriti Santi": quello personale del quale abbiamo detto, ed uno Spirito Santo "principale" che è quello più grande ed ineffabile che si prega assieme al Figlio (Moneta, pp. 4-5). Quest'ultimo tuttavia, conformemente al monarchismo cataro, è creatura di Dio e, come il Figlio, a Lui inferiore (*ivi*, p. 264). Quanto all'anima, occorre far attenzione all'uso che i Catari fanno della parola; sotto tale nome essi intendono infatti sovente non già l'elemento angelico (che può chiamarsi anche Spirito, creando confusione con lo Spirito Santo personale: cfr. le dichiarazioni di Pierre Maury, *Le registre*, etc., cit., III, 222-223) ma un elemento vitalistico che lo stesso Satana dette ai corpi creati dai quattro elementi (*Brevis Summula*, p. 116). Questo elemento può entrare e uscire dalla bocca dell'uomo durante il sonno, come dichiara lo stesso Pierre Maury (che lo definisce "malvagio" in quanto d'origine demonica) e come racconta con immagini gustose Filippo di Talayrac (*Le registre*, III, 152). Questo tema di un'anima vitale che esce ed entra dall'uomo si troverà ancora nell'antropologia di Paracelso, dove è detta *Geist*, spirito. Ora, se per Paracelso si potrebbe pensare ad una reminiscenza del *Phantasticum* agostiniano, ciò non vale davvero per Maury; è interessante allora ricordare che la teoria delle due anime, una

equivalente ad un ritorno allo stato angelico. È tuttavia di grande interesse notare che viene di nuovo postulata l'antica *syzygie* di Taziano, la stessa delle sette giudaizzanti, che abbiamo visto legata al tema del ritorno ciclico della profezia in Elchasaiti e Manichei; e il ritorno ciclico della profezia lo troveremo ancora nelle eresie islamiche. Prende corpo dunque ancora una volta un aspetto fondamentale dell'utopia gnostica: la consustanzialità dell'anima con il divino.<sup>39</sup> Questo è un elemento fondante di tutte le eresie neoplatoniche del Libero Spirito, che proprio in quegli anni iniziali del XIII secolo si vanno manifestando con il movimento Amalriciano.<sup>40</sup> È certamente rilevante che nel XIII secolo si trovino a convivere, in Provenza, il Catarismo, il Gioachimismo e il movimento del Libero Spirito, perché ciò sottolinea la peculiarità del secolo e il comune terreno sul quale germina un dissenso diverso nelle forme, ma costante nel significato: la divinità dell'uomo non può essere conculcata da normative e gerarchie. Anche se ragioni espositive ci inducono a trattarne in sequenza, non si deve dunque dimenticare la contemporaneità di queste manifestazioni.

Sotto questo profilo ci sembra interessante notare che, tra le diverse opinioni dei Catari relative al Giudizio universale e alla fine del mondo, ve ne sono anche di quelle che propendono per l'Apocatastasi, cioè per il ritorno finale in Dio di tutta la creazione, un tema importante nella logica del Neoplatonismo che, in ambito cristiano, aveva avuto illustri rappresentanti da Origene a Scoto Eriugena. Il Neoplatonismo è la corrente di pensiero alla base di tutte le eresie non soltanto in ambito cristiano, perché in esso trova una risposta logica e coerente quell'anelito del molteplice all'Uno che, in ambito religioso, si traduce nell'identità dell'anima umana con il divino; e il Neoplatonismo ereticale origina da un tratto che esso ha in comune con il Catarismo: la creazione non avviene *ex nihilo*, come nell'ortodossia cristiana, ma dalla stessa sostanza divina (o del Dio buono e di quello malvagio, per i "dualisti assoluti").<sup>41</sup>

Certamente il Catarismo è fondato sull'estraneità della materia allo Spirito, onde non è possibile un "ritorno a Dio" di questo mondo materiale destinato a scomparire tra le fiamme; tuttavia non soltanto le anime sono destinate ad un ritorno, sia pur sofferto, nel divino, ma esiste un serio interrogativo sul destino di tutto ciò che è spirituale, incluso il mondo demoniaco inteso come "decaduto": segno evidente di una continua discussione che rende improponibile una divisione dottrinale (se non per mera comodità espositiva) tra "dualisti assoluti" e "mitigati".

Molti sono i riferimenti significativi in proposito. Così, ad esempio, la *Brevis Summula*<sup>42</sup> riporta che i Catari affermano: Dio non dannò per l'eternità. La stessa nota credenza che l'inferno sia null'altro che *questo* mondo transeunte, parla in tal senso. Sibilla Peire afferma che dopo la fine del mondo, che brucierà, tutti andranno in Paradiso, tutti egualmente felici e in armonia generale, *et omnes erunt unum*.<sup>43</sup> Giovanni Maury<sup>44</sup> riporta i dubbi del vescovo cataro Guglielmo Belibasta sulla sorte del mondo demoniaco: non è certo il destino finale degli angeli ribelli nel giorno del Giudizio, se cioè essi torneranno in cielo: *hoc est unum de secretis Dei*. Lo stesso afferma, del resto, che se il corpo umano è opera del diavolo, lo Spirito è opera di Dio; ciò egli lo

---

delle quali meramente vitalistica, è comune nel mondo arabo, e in particolare in Abù Ma'sar, che alla metà del XII secolo influenzò la dottrina di Ermanno di Carinzia (cfr. C.F. Burnett, *Herrmann of Carinthia's Attitude toward his Arabic Sources, in particular in Respect to Theories on the Human Soul*, L'homme et son univers au Moyen Âge, VII Congrès Int. de Philos. Médiévale, éd. par Ch. Wenin, Louvain la Neuve, Peters, 1986, vol. I). È vero che questo aspetto sembra poco recepito da Ermanno (*ivi*, p. 320), ma non bisogna sottovalutare il ruolo dei contatti e sopravvalutare quello delle traduzioni, come notava il Corbin. Il tema poteva quindi essere in qualche modo noto e diffuso.

<sup>39</sup> La possibilità emerge dal concetto cataro di creazione, che non è *ex nihilo*; perciò Dio trae dalla sua propria sostanza gli angeli, tra i quali Adamo, dal quale derivano le anime umane. Si consideri questo passo di Stefano di Borbone (A. Lecloy de la Marche, *Anecdotes historiques etc. d'Étienne de Bourbon*, Paris, Renouard, 1877, p. 294): "sicut ego inveni ex confessionibus fere omnium perfectorum aliorum, anima primi hominis esse divine substancie porcionem et ipsa Dei spiritum, vel de eo esse". Lo stesso Stefano è più preciso a p. 297: lo spirito di un buono che muore "est idem quod spiritus Dei et ipse Deus"; molti infatti ritengono che nel mondo celeste vi sia un sol tipo di sostanza spirituale, quella divina, e che l'anima altro non sia se non Dio stesso, e che "non sit in celo alia anima nisi Deus vel que non sit Deus". L'argomento sembra non dar luogo a dubbi interpretativi; ancora a p. 298 Stefano ripete di aver appreso nelle confessioni che ogni buono è figlio di Dio come Cristo, onde non c'è altra anima se non Dio o lo Spirito Santo, che è Dio. Secondo la *Brevis Summula*, p. 127, le anime avranno, dopo la morte, la stessa gloria di Cristo.

<sup>40</sup> Tratteremo nella Seconda parte il complesso dei moti ereticali che si imposta direttamente sul Neoplatonismo; qui vogliamo soltanto sottolineare che il neo-Gnosticismo cataro ha con quei movimenti una parentela ricordata da Schmitz-Valckenberg, cit., pp. 185-186, parentela che nasce dal comune sostrato neoplatonico della cultura del XII-XIII secolo (cfr. J. Hirschberger, *Platonismus und Mittelalter*, Ph. J. 63, 1955, pp. 57-58 e le sue puntualizzazioni sul noto saggio di C. Baeumker, *Platonismus im Mittelalter* del 1916, ristampato in B.G.Ph.Th.M.A., Bd. XXV, Heft 1-2, 1927, Münster, 1928). Il Borst, cit. pp. 113-114 ritiene che il sistema amalriciano sia "per così dire" l'alternativa al Catarismo. Come cercheremo di mostrare, nonostante la storicizzazione del movimento trinitario in Gioacchino sembri antitetica all'indifferenza catara per la storia (e infatti Gioacchino detestava i Catari) vi sono tuttavia strette convergenze tra chi colloca l'utopia nel ritorno al passato, e chi la pone in un futuro certo perché già da sempre inscritto nel divino.

<sup>41</sup> È quel che nota Moneta, cit., p. 70.

<sup>42</sup> Cit., p. 126.

<sup>43</sup> *Le registre*, et., cit., II, 411. Armando Gelis, che ha l'abitudine di parlare con i defunti che incontra mentre conducono la loro ordinaria esistenza nell'aldilà (le anime hanno una forma, un corpo spirituale identico nell'aspetto a quello terreno, antichissima concezione rimasta nel "folklore" e che ritroveremo in Paracelso; per i Catari cfr. *ivi*, III, 245) apprende da loro che nessun uomo sarà dannato, perché Cristo ha redento tutti con il suo sangue, e ci ha costituiti così a sua propria somiglianza (I, 129-130). La riacquisizione della "somiglianza" grazie a Cristo, sia pure per vie diverse, è un tema di lunga durata: lo ritroveremo negli Anabattisti e in Paracelso. Il Gelis ha poi conferma, sempre dai defunti, che l'Inferno è per i soli demoni, perché, per gli uomini, l'Inferno è questo mondo (I, 136). Aggiunge ancora (I, 139) che né Giudei né pagani saranno dannati: questa posizione la ritroveremo nello Spiritualismo riformato quale ricerca di una religiosità *del cuore* posta in antitesi alla letteralità. Si noti, in ciò, l'aderenza a un fondamentale tema neotestamentario recuperato.

<sup>44</sup> *Le registre*, et., II, 490.

afferma nel contesto della narrazione di un mito, quello noto presso i Bogomili e ampiamente diffuso nell'area asiatica, di una collaborazione di Dio e Satana nella creazione.<sup>45</sup>

La presenza di una continua discussione sul ruolo iniziale di Satana è testimoniata anche da Durand de la Huesca,<sup>46</sup> ed è confermata dalla presenza del mito del cambiamento di nome di Satana dopo la caduta: per i Bogomili esso muta da Satanael (nome celeste) a Satana; per i Catari, da Lucibel a Lucifero.<sup>47</sup>

Se insistiamo su questo punto, non è per inserirci in una superata diatriba accademica che non ci interessa, ma per sottolineare una struttura fondante di tutto il Catarismo, "assoluto" o "mitigato" che sia. Questa struttura ruota attorno al mito d'una perdita "Gerusalemme celeste"<sup>48</sup> che diviene la sola vera e pensabile Gerusalemme, tuttavia calpestata da *questo* mondo. Il Male, sia esso in una decadenza seguita ad una ribellione, o in una sua indefinita coeternità col Bene (che alcuni, più pessimisti, pensavano coeternamente ciclica) è comunque realtà estranea all'uomo e ne umilia la dignità, che sarà restaurata soltanto con l'espiazione e il ritorno, l'annullamento o la separazione. Il destino dell'uomo è *altro*, non è *questo*, è nel suo passato divino che nessuna circostanza può cancellare, può soltanto temporaneamente offuscarsi. I Catari appartengono alla grande tensione utopica che aspira a cambiare il mondo in nome di un messaggio che essi vedono contraddetto dalla realtà, e la cui "verità" sostengono con miti antichi quanto l'uomo;<sup>49</sup> la loro negazione della storia non è concettualmente diversa -né ci sembra diversa nelle ragioni di fondo- da quell'altra più sottile negazione operata dai millenaristi, la cui certezza di realizzare in terra ciò ch'è scritto in cielo equivale comunque ad un rifiuto della storia stessa. A questo stesso rifiuto di una situazione impropria appartiene la riconsacrazione dell'Antico Testamento e della normativa ad esso connessa: *et dicunt quod per legem nulla est salvatio*.<sup>50</sup>

Il Borst ha fortemente sottolineato la radice cristiana del Catarismo, anche se il Cristianesimo non è dualista; una radice che affonda nella contrapposizione -che il Cristianesimo aveva illuminato per un millennio- tra il mondo e la salvezza, così come essa si dà nella figura di Cristo.<sup>51</sup> Le diversità dottrinali e l'indiscutibile unitarietà del movimento hanno origine, secondo il Borst, precisamente in questo duplice legame col Cristianesimo e col dualismo. Il Catarismo non è un "sistema chiuso" rigidamente conseguente con una qualche tradizione; al contrario, è un "catena malferma" di apporti diversi, i quali tuttavia confluiscono in una comunità che non è coacervo di sette diverse, al contrario, è caratterizzata da una prassi e da una dottrina costanti sotto la mutevolezza degli enunciati e delle circostanze storiche.<sup>52</sup>

Abbiamo già più volte accennato alla presenza di miti a fondamento della concezione catara del mondo e dell'uomo; miti senza i quali non è pensabile la contemporanea elaborazione dottrinale "razionale", e in funzione dei quali deve essere compresa la fitta esegesi allegorico-esoterica delle Scritture messa in atto dai Catari. In altre parole, come abbiamo sempre sostenuto in generale, vale per i Catari ciò che vale per ogni reale rapporto col mondo che investa l'interezza dell'individuo -vale a dire per ogni religione: alla base di ciò che si presenta come razionale nella vita quotidiana vi è sempre un mito.<sup>53</sup> Né importa che la connessione logica del mito sia evidentemente fragile dinnanzi ad una critica razionalista; il mito infatti narra sempre qualcosa che, come ogni narrato e ogni vissuto, va al di là di ciò che può contenersi in un schema razionalista: e tuttavia ha *una sua ragione*.

Il mito fondamentale del Catarismo è quello che abbiamo già conosciuto presso i Bogomili, cioè quello della *Interrogatio Iohannis*; poco importa in tal senso la distinzione tra "mitigati" e "assoluti", né la presenza del testo citato soltanto presso i Catari di Concorezzo. Nelle sue molteplici varianti il mito resta sempre lo stesso<sup>54</sup> come ha notato la Bozóky<sup>55</sup>

Infatti, sia che vengano postulati due principi coeterni, ovvero uno solo, con Satana/Lucifero in veste di angelo ribelle; sia che l'attacco al cielo e la seduzione degli angeli siano opera del principio esterno che di quello ribelle; sia che il principio del Male sia quello che seduce gli angeli, sia che esso sia padre del Lucifero seduttore (che può praticare un inganno per entrare, ma anche essere accettato e poi ingannare); sia che la ribellione nasca dalla superbia, sia che essa sia istigata da uno strano mostro malvagio *da sempre esistente nella natura ma incapace di creare*,<sup>56</sup> cosa cui si presterà Lucifero; in ogni caso il tema resta concettualmente

<sup>45</sup> *ivi*, p. 493, ed inoltre, I, 228; III, 223.

<sup>46</sup> In Dondaine, cit., p. 247.

<sup>47</sup> Cfr. lo stesso Giovanni Maury a p. 492. La cosa è stata oggetto d'attenzione da parte del Puech, *Le traité, etc.*, cit., pp. 189-190 in nota.

<sup>48</sup> Nel mito cataro il "gregge d'Israele" sono le anime degli angeli caduti; il mondo in cui vivevano era la loro celeste Gerusalemme: cfr. Thouzellier, *Un traité cathare inédit*, cit., pp. 111-112; *Brevis Summula*, cit., p. 117.

<sup>49</sup> Nei Catari è fortissima la tensione, discendente da Isaia, verso un nuovo cielo e una nuova terra; cfr. *Un traité cathare*, cit., pp. 105-111. La terra del *Deus alienus* è "terra non nostra" (*ivi*, p. 108). Questa precisa percezione di trovarsi di passaggio in un mondo diverso da quello che si porta impresso nell'anima (il contrasto tra realtà e utopia, tra ciò che è e ciò che dovrebbe, anzi, *deve* essere) viene sorretta e fondata con l'uso di miti ereditati dal "folklore".

<sup>50</sup> *Brevis Summula*, p. 127.

<sup>51</sup> Borst, cit., p. 142.

<sup>52</sup> *ivi*, p. 143.

<sup>53</sup> Ricordiamo quanto accennammo sin dall'inizio citando Kurt Hübner e le sue argomentazioni, che già accogliemmo ne *Il mito e l'uomo*, cit.: lo stesso fondamento del razionalismo scientifico non ha nulla di razionale.

<sup>54</sup> Per un raffronto sulle variazioni del mito cfr. Duvernoy, *La religion*, cit., pp. 72-76.

<sup>55</sup> *Le livre secret*, cit., p. 102.

<sup>56</sup> Il mito dei Bagnolensi e dei Garattensi, entrambi "mitigati", di "Slavonia" i primi, di "Bulgaria" (Concorezzesi) i secondi, immagina una materia coeterna e in essa uno spirito quadrifronte (uomo-uccello-pesce-animale) incapace di creare, che seduce Lucifero facendone il ribelle che

uguale. Il punto è: una realtà malvagia comunque originata, si insinua nel regno celeste e ne sottrae una parte dei sudditi, trascinandoli nel regno del Male che prende corpo nella materia.<sup>57</sup>

Di questo mito abbiamo già tracciato i lineamenti e accennato qui sopra le possibili varianti; per conseguenza rinviando, per un maggior dettaglio, alla Bibliografia già citata,<sup>58</sup> nella quale gli eresiologi espongono la sua struttura “razionalizzata”. Noi preferiamo viceversa fornire qualche esempio della sua versione “narrata” dagli eretici, allo scopo di mostrare direttamente l’apporto “folklorico” nella “diversità” catara. Ciò che infatti non dobbiamo perder di vista è lo scontro di culture -ben notato dal Manselli- nel quale la diversità può apparire in sé e per sé “esoterismo” (magari riferito a ipotetiche tradizioni conventicolari) qualora si pretenda di “razionalizzare” ciò che di per sé è radicato piuttosto in una diversa esperienza, e perciò in un diverso mito.<sup>59</sup>

Ecco dunque il mito fondamentale in una delle sue versioni, così come narrato da Arnaldo Sicre a Pamiers.<sup>60</sup> Il Padre stava tranquillo in cielo coi santi spiriti, quando Satana, volendone turbare l’ordine, giunse alla porta del Paradiso e vi restò in attesa 32 anni, perché non lo facevano entrare; un portiere però, impietosito, gli aprì finalmente la porta. Satana si nascose allora tra i buoni spiriti per non farsi scorgere da Dio, e li sobillò: tutto qui il divertimento che vi si offre? Tutto qui, rispondono. Allora Satana: se venite nel mio mondo giù in basso vi divertirete molto di più. Incuriositi, i buoni spiriti domandarono a Satana cos’aveva da offrire. E lui: campi, vigne, acqua, prati, frutti, oro, argento e tutti i beni materiali, persino le mogli. Poi spiegò loro che con queste ci si poteva divertire davvero, carnalmente. La cosa sembrò interessare moltissimo i buoni spiriti, che chiesero dettagli; al che Satana rispose che poteva mostrar loro una donna, affinché potessero aver chiaro di che cosa si trattava; dovendo però tornare in terra per prenderla, si fece promettere che gli avrebbero riaperto la porta. Tornò con una donna adorna d’abiti e di gioielli, e la nascose in Paradiso affinché il Padre Santo non la vedesse. I buoni spiriti si eccitarono talmente a quella vista, che per nove giorni e nove notti scapparono a grappoli in direzione della terra, seguendo Satana e la donna attraverso un buco del Paradiso. Cadevano in terra in tal quantità, che il Paradiso rimase vuoto sino al trono del Padre, il quale, stupefatto, domandò che cosa accadesse, e gli si rispose raccontandogli l’amara verità: gli spiriti buoni erano fuggiti dietro la donna fatta conoscer loro da Satana. Il Padre Santo s’inquietò davvero: corse a chiudere il buco del Paradiso con un piede e giurò che se qualcuno dei rimasti si fosse mosso, non gli avrebbe dato requie per l’eternità; giurò anche nessuna donna avrebbe messo mai più piede in Paradiso. Quanto agli spiriti fuggiti si pentirono presto, e supplicarono il Padre di farli ritornare; al che Satana pensò di chiuderli entro “tuniche” -cioè nei corpi- perché dimenticassero il loro passato. Da allora gli spiriti, allorché escono dal corpo, corrono velocissimi verso il primo buco che trovano, entrano cioè nel primo ventre femminile disponibile, sia esso di donna o d’altro animale: nel primo entrano gli spiriti che non fecero del male, negli altri coloro che ne fecero. Se i primi entrano in una donna disposta al bene, possono poi trasformarsi in uomini -perché le donne non entrano in Paradiso- raggiungendo così il luogo delle origini: cosa che avviene in un modo ancor più diretto se entrano in un uomo disposto al bene. Perciò non si possono uccidere gli animali a sangue caldo, perché in essi può celarsi un’anima; mentre si può mangiare il pesce, che non ha questo problema. Il mondo finirà quando tutti gli spiriti saranno tornati in cielo transitando per donne e uomini catari; essi allora entreranno in un mondo nel quale vi sarà tutto ciò che si vede crescere in terra -le biade, le viti, le palme, gli alberi- e tuttavia queste piante non faranno frutti, ma egualmente nasceranno, cresceranno, fioriranno. Segue, a titolo di esempio, la narrazione di un altro mito: l’anima d’un uomo malvagio trasmigrò, alla morte, in un bue che ebbe vita dura; alla morte del bue, passò in

---

creerà. Questa inattività della materia doveva essere un tema comune a Concorezzo; riferisce Moneta (cit., p. 347). “Dixit etiam Desiderius haereticus, quod corpus nullam remunerationem haberet, quia nihil voluntarie facit, sed coacte”. La mancanza di volontà e libero arbitrio nella materia è tema antico che troviamo in Bardesane.

<sup>57</sup> Occorre far bene attenzione a questo punto: la materia non tanto è in sé “il Male”, quanto ne diviene lo strumento, perché, nella sua seducente passività (e questo è antichissimo tema ermetico) consente al principio malvagio di crearsi un proprio mondo, nel quale imprigionare parte degli abitanti del regno celeste. In questa sua creazione, alla fin fine, il principio malvagio non fa che imitare la capacità creatrice del Dio buono ad un livello ontologicamente inferiore; e questa capacità egli la possiede precisamente in quanto divino egli stesso. Si noti quindi che, se si elimina il tema gnostico dell’incompatibilità e perciò dell’antagonismo tra i due mondi, qui siamo al modello neoplatonico di un mondo “formale” divino che “informa” la materia (in tal caso simpatetica) restandone tuttavia “altro” in quanto modello ineffabile che traspare nella realtà sensibile. La struttura ontologica che prendono a prestito i Catari è perciò la stessa del neoplatonismo cristiano, stravolta tuttavia nelle conseguenze da una radicale alternativa esistenziale: la realtà storica viene recepita come irrimediabilmente malvagia. Il nocciolo è qui: una “ragione” altra come ideologizzazione di un’esperienza altra, espressa dal mito.

<sup>58</sup> Cfr. Moneta; Sacconi; *De haeresi Catharorum*; *Brevis Summula*; Guiraud; Duvernoy, *La religion*; Schmitz-Valckenberg, cit.

<sup>59</sup> Ricordiamo la conclusione della polemica della Thouzellier, *Points de vue sur le Catharisme*, A.E.S.C. 24, 1969, condotta contro coloro che tendono a ridurre il Catarismo a una “filosofia”: “le catharisme n’est pas une philosophie: il est et reste une religion que ses adeptes ont énergiquement défendue au prix de leur vie. On ne meurt pas pour une philosophie” (corsivo dell’autrice). Per una religione si muore, vorremmo aggiungere, perché essa supera i confini del razionalizzabile; essa si fonda su un’esperienza di vita alla quale non si può rinunciare senza rendere insensata la vita stessa; quanto al suo nucleo, esso si esprime attraverso un mito perché soltanto un racconto può rendere la totalità di un’esperienza che nessuno schema razionale può racchiudere. Per questa ragione riteniamo anche di dover dissentire dal Manselli allorché egli assegna al mito una funzione puramente ausiliare e riconduce, sulla linea del Morghen, il fenomeno ereticale ad una ricerca di vita evangelica (cfr. *Églises et théologies cathares*, C.F. 3, cit, pp. 154-155); laddove lo stesso Manselli, *La religione popolare nei secoli XII e XIII*, Problemi di Storia della Chiesa, Milano, Vita e Pensiero, 1976, parlando dei miti catari vede in essi la spia di uno scontro con il razionalismo dell’ortodossia, inteso come scontro di culture (p. 185).

<sup>60</sup> *Le registre*, cit., II, 33 sgg. La narrazione espone il mito raccontato ad Arnaldo da Belibasta, cui Arnaldo era stato introdotto da Pierre Maury. Questo è il mito fondamentale dei Catari, pur nelle sue numerose versioni. Cfr. al riguardo il Manselli, *Per una storia della fede albigea nel secolo XIV: quattro documenti dell’inquisizione di Carcassona*, Studi sul Medioevo cristiano, cit.

un cavallo ben nutrito d'un alto signore. Di lì, alla morte del cavallo, entrò in un feto umano e, cresciuto, fu "buon cristiano" (cioè Cataro) e ritrovò il luogo dove, da cavallo, aveva perduto un ferro.<sup>61</sup>

Il mito principale, nella narrazione del Sicre, segue con la vicenda già da noi esposta, relativa al libro scritto da Dio e del sacrificio volontario dell'angelo Giovanni che divenne figlio di Dio.

Lo stesso mito è narrato in modo più o meno completo da altri inquisiti, sempre con particolari sapidamente folklorici. Qua e là compaiono elementi dottrinali, con qualche deduzione che lascia riflettere. Così Pierre Maury espone in termini chiari la dottrina della *syzygie* tra anima e Spirito<sup>62</sup> ma, a detta di Arnaldo Sicre, avrebbe affermato che il Perfetto Belibasta era lo Spirito Santo in persona.<sup>63</sup> Forse si fa confusione? Oppure siamo in presenza di una chiara affermazione della divinità originaria dell'uomo, che il Perfetto riconquista?

Un'altra interessante intrusione folklorica nell'ambito della struttura dell'*Ascensione di Isaia* (che è elemento importante nella religione catara) lo si trova sempre nella deposizione del Sicre, nel seguito della sua lunga esposizione dottrinale (qui in parte omessa) relativa alla lezione appresa dal Belibasta.<sup>64</sup> Un uomo pio, per concessione del Padre, viene condotto da un angelo nell'ascesa ai sette cieli.<sup>65</sup> Alla fine ottiene anche di sostare innanzi a Dio ma, dopo poco, è obbligo che ridiscenda, essendo ancora in un corpo di carne. Il sant'uomo protesta perché è stato dinnanzi al Padre per due ore soltanto, ma l'angelo gli fa notare che sono trascorsi 32 anni, come avrebbe potuto constatare al suo ritorno in terra. Ora, questo tema della diversa dimensione del tempo nel mondo terreno e nell'aldilà, è elemento fondante di infinite leggende relative al mondo delle fate, e ha il suo esempio più noto nel celebre viaggio di Bran,<sup>66</sup> un pilastro dell'immaginario celtico.

Leggendo le testimonianze rese davanti al Fournier, che delineano uno straordinario spaccato della società dell'Ariège all'inizio del XIV secolo in tutti i suoi aspetti della vita quotidiana, si ha l'impressione che la vita quotidiana di questi eretici fosse non troppo in armonia con i precetti del Catarismo, primo tra tutti quello relativo alla castità; come norma generale i Catari di Montailou non si pentono di nulla, e neppure restituiscono ciò che rubano.<sup>67</sup> Nulla poi sembra più lontano da loro del sospetto del peccato in materia sessuale: ciò che conta è far tutto spontaneamente e con piacere, come mostra l'*éducation sentimentale* ricevuta dalla pepata Beatrice a cura del curato Pierre Clergue, eretico, per così dire, "in incognito". Essi, comunque, non praticano la confessione e rispondono di ciò che fanno direttamente a Dio. Il fatto è, come ha notato il Le Roy Ladurie,<sup>68</sup> che il *consolamentum* provvede sistematicamente a ripristinare, in virtù di un suo magico automatismo, la *syzygie* con il perduto Spirito Santo personale, ragione per la quale l'eretico non teme di morire in peccato e, nell'attesa, vive una vita non troppo dissimile da quella dei cattolici, confortata da una sostanziale incredulità nei confronti dei dogmi<sup>69</sup> che gli conferisce una certa disinvoltura.

Vediamo dunque quali sono le strutture interne della comunità e della Chiesa catara, fenomeni complessi sia perché investono strati sociali e livelli culturali diversi, sia perché sottintendono un'organizzazione quasi istituzionale, stante la vastità del fenomeno e la relativa libertà con la quale esso poté manifestarsi, sia pure per breve periodo e limitatamente a quelle aree del sud della Francia nelle quali fu, se non maggioritario, quantomeno in grado di mostrarsi apertamente.

I Catari conoscevano al proprio interno una precisa distinzione, che separava una gerarchia sacerdotale -la sola che potesse amministrare i sacramenti- dalla massa dei fedeli e dei simpatizzanti. I primi

<sup>61</sup> *ivi*, p. 36. Il Le Roy Ladurie, nel suo vasto saggio sociologico sulla comunità oggetto dell'Inquisizione di Fournier (*Montailou, village occitan*, Paris, Gallimard, 1975) interpreta tale mito nella chiave della società tripartita del Medioevo: *laboratores* (bue); *bellatores* (cavallo); *oratores* (Perfetto cataro): cfr. pp. 454-455.

<sup>62</sup> *Le registre*, III, 149.

<sup>63</sup> *ivi*, II, 49.

<sup>64</sup> *ivi*, pp. 50-51. L'importanza dell'Apocrifo (usato dal Belibasta) nel Catarismo di Linguadoca, e la sua diffusione in Spagna e Portogallo, e in generale nell'area già priscilliana, è stata esaminata da M. Delcor, *L' "Ascension d'Isaïe" à travers la prédication d'un évêque cathare en Catalogne au quatorzième siècle*, R.H.R. 185, 1974.

<sup>65</sup> Sui 7 cieli, cfr. anche *Le registre*, III, 245.

<sup>66</sup> Sulla leggenda di Bran cfr. C.J. Guyonvarc'h, *La navigation de Bran fils de Febal*, OGAM, 9, 1957. Per le leggende melusiniane, ed in particolare per quella di Guingamor, dove il tema è esplicitato, cfr. le raccolte di H. Lecouteux, *Mélusine et le chevalier au Cygne*, Paris, Payot, 1982, p. 288 sgg. e della Harf-Lancner, *Melusina e Morgana. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989, p. 73 sgg. Per i viaggi nella terra delle fate del leggendario irlandese, cfr. A. D'Arbois de Joubainville, *Cours de littérature celtique*, vol. 1, t. II (*Le cycle mythologique irlandais*) e vol. 3, t. V (*L'épopée celtique d'Irlande*), Paris, Fontemoing, 1884 e 1892. Alcuni accenni al problema dell'incompatibilità spaziotemporale tra questo mondo e l'altro nel leggendario medievale ne *Il mito e l'uomo*, cit., pp. 273-277.

<sup>67</sup> *Le registre*, cit., III, 249.

<sup>68</sup> Cit., pp. 535-542. Nei tempi precedenti tuttavia, la confessione era praticata dai Catari, e si chiama *apparelamentum*.

<sup>69</sup> Le Roy Ladurie, cit., p. 528. È constatazione frequente (cfr. S. Burci, R. Sacconi, cit.) da parte dei polemisti, che il Cataro non si pente dei propri peccati: vi è in lui una notevole aridità di cuore descritta a lungo dal Burci (cfr. *Liber supra Stella*, A.F.P. 19, p. 299 e pp. 336-337). Come nota il Vicaire, *Les cathares vus par les polemistes*, C.F. 3, cit., pp. 125-127, il predestinazionismo cataro rende questi eretici estranei al concetto di peccato; tuttavia essi s'interrogano angosciosamente su altro, sulla propria appartenenza "genetica" al numero degli eletti o dei dannati. Nota anche il Dossat, *Les Cathares après les documents de l'Inquisition*, C.F. 3, cit., p. 102, che nella larga base dei fedeli l'eresia è assunta in modo alquanto superficiale, non marca una distinzione profonda dai cattolici. Ciò trova conferma nel citato studio sociologico del Le Roy Ladurie sulla comunità di Montailou. Lo stesso Dossat, pp. 93-98, descrive situazioni di convivenza, se non di connivenza, a livello locale, tra clero ed eresia, pur nell'ambito di uno stato formale di persecuzione. Per quanto concerne pentimento e confessione, va tuttavia tenuto conto che, presso la comunità di Montailou, non esisteva un diacono (non lo era neppure Pierre Autier) che potesse esercitare l'*apparelamentum*: cfr. Duvernoy, *L'histoire*, p. 326.

erano detti Perfetti, i secondi, credenti; i primi dovevano rispettare pesanti obblighi, i secondi avevano un'esistenza decisamente più facile.<sup>70</sup> Soltanto i primi, infatti, dovevano rispettare tutte le astinenze (dal sesso, dai cibi animali, etc.) imposte dalla fede catara, perché, se fossero caduti in peccato, i sacramenti da loro impartiti non avrebbero avuto validità.

Gli altri, viceversa, tendono a comportarsi più liberamente in attesa di assumere in punto di morte il fondamentale sacramento del *consolamentum*, quale viatico al paradiso, certi ormai di non poter più peccare.<sup>71</sup> I credenti sono tuttavia a loro volta un gradino più in alto dei semplici simpatizzanti perché, pur non avendo ricevuto il fondamentale sacramento, hanno tuttavia ricevuto un'istruzione (*entendensa de be*, capacità di distinguere il bene) e praticano il *melhoramentum*, un rito che consiste nell'inchinarsi dinnanzi ai Perfetti, ai quali si chiede benedizione e intercessione. Ad esso segue la *caretas*, triplice bacio di pace. Il credente stipula anche la *convenenza*, consistente nell'impegno a ricevere il *consolamentum* in punto di morte.

I Perfetti rappresentano la base della gerarchia sacerdotale catara, costituita da tre ordini: gli anziani, i diaconi, i vescovi. I primi sono coloro che dirigono i gruppi dei Perfetti; ad essi si deve particolare rispetto. Essi inoltre partecipano, con un proprio ruolo, al rito del *consolamentum*. Al di sopra di essi inizia la vera e propria gerarchia sacerdotale: i diaconi, eletti ma successivamente confermati dai vescovi, dirigono comunità importanti, assolvono dai peccati veniali nel corso dell'*apparellementum*, e si prendono cura della propria comunità. Al di sopra dei diaconi è il vescovo, capo della Diocesi e figura elettiva, al vertice di una complessa articolazione di tre dignità: il vescovo stesso, il "Figlio maggiore" e il "Figlio minore". Quando il primo muore, il secondo gli succede ricevendo l'ordinazione dal terzo; questi diviene a sua volta il "Figlio maggiore" e si elegge un nuovo "Figlio minore".

In materia di dottrina era competente il concilio, che vedeva riuniti i Perfetti; sui concilii si hanno tuttavia scarse notizie. Quanto alla quasi leggendaria figura di un ipotetico "Papa" cataro, nulla ne convalida l'esistenza. Forse il titolo competeva ai vescovi delle Chiese Madri di Bulgaria, Dragovitza e Slavonia.

La Chiesa catara prevedeva anche altre figure in campo organizzativo. Così i *questores* provvedevano, prima del crollo di Montségur, alla notevole struttura finanziaria della collettività. I proventi erano raccolti, in danaro o in natura, dall'intera collettività, ed utilizzati secondo le emergenze. Anche dopo Montségur l'organizzazione continuò ad operare; per suo tramite, all'epoca della grande emigrazione in Italia (dopo il 1245, e ancor più dal 1270) furono fatte giungere laggiù ingenti somme di danaro.<sup>72</sup>

Quando il Catarismo, sconfitto e perseguitato, entrò in clandestinità, presero rilievo le figure dei *ductores* e dei *receptores*. I primi facevano da guida, in luoghi sovente impervi, a coloro che, per motivi d'ufficio religioso o a causa di persecuzione, dovevano spostarsi e raggiungere determinati luoghi sfuggendo alla sorveglianza; i secondi davano o procuravano rifugio ai confratelli braccati.<sup>73</sup> Accanto a loro i *nuncii* mantenevano i contatti tra le gerarchie sacerdotali alla macchia e i credenti.<sup>74</sup>

L'evoluzione del Catarismo, sotto il profilo sia della sua diffusione in termini numerici, sia della sua sociologia, segue bene l'evolvere di situazioni generali e locali, mostrando, se ve ne fosse bisogno, la connessione del fenomeno ereticale con situazioni che riguardano, a seconda dei casi, l'evoluzione interna della società o l'evoluzione del potere politico. La scelta catara può infatti esser vista in connessione con un dissenso individuale, che tuttavia si articola entro fenomeni di trasformazione sociale che riguardano tanto le strutture sociali, quanto i rapporti tra poteri centrali e poteri locali. Intendiamo con ciò tornare ancora una volta sull'inconsistente alternativa che abitualmente si pone tra il fenomeno religioso e spirituale, certamente frutto di una maturazione individuale che trova espressione nella disputa dottrinale, e le situazioni sociali o geografiche nelle quali esso matura. La diffusione di un fenomeno di dissenso attraverso i diversi strati della società non toglie nulla alle sue radici sociali: ciò equivarrebbe a negare le radici sociali del marxismo del XIX-XX secolo soltanto perché esso ha interessato uomini di tutte le estrazioni. La sua identificazione soltanto parziale con gli interessi economico-politici di una regione nel suo contrasto col potere centrale, non significa che essa non sia espressione di un tale contrasto. Il suo conservatorismo, il suo rifiuto dei cambiamenti in atto, l'evidente assenza di un qualunque programma rivoluzionario nel senso moderno della parola, non significa che esso non rappresenti un'opposizione al potere. Non lo significa perché questi movimenti sono sempre stati avvertiti, di fatto, come pericolosi dai poteri centrali; dal tempo dell'Impero romano, persiano o bizantino, sino a quelli del *Bauernkrieg* e dell'Anabattismo. Il contrasto tra movimenti culturalmente dissidenti e poteri centrali è sempre esistito, e si è sempre invocata contro quei movimenti la "salvezza" ad opera della Ragione.

<sup>70</sup> Riprendiamo le notizie relative alla Chiesa e alla liturgia catara dal Duvernoy, *La religion*, cit.

<sup>71</sup> Attorno a questa consuetudine ruota la pratica dell'*endura*, della quale si sa poco di certo. Essa consiste nel lasciare il moribondo senza cibo -con sola acqua- per evitargli di peccare dopo la riunione col proprio Spirito Santo. Si tratterebbe di un vero e proprio omicidio/suicidio rituale, secondo alcune ipotesi anche cruento. Quanto vi sia di vero, lo si ignora; il De Capellis, autore della *Appendice* a Bazzocchi, *L'eresia catara*, Bologna, Zanichelli, 1920, a p. CXXXIX dubita del fatto stesso in base alla propria diretta esperienza degli eretici: disposto a credergli sembra il Manselli, *Un'abiura del secolo XII e l'eresia catara*, B.I.S.I.M.E. 67, 1955. Egli tuttavia non manca di sottolineare (*Dolore e morte nell'esperienza religiosa catara*, V Conv. del Centro di Studi sulla Spiritualità Med., Todi 1962, ivi, Accademia Tudertina, 1967) che la sofferenza e il martirio costituiscono un elemento fondamentale per la salvezza dell'anima -ad imitazione di Cristo- nella religiosità catara.

<sup>72</sup> Dossat, cit., pp. 90-91; Dupré-Thésider, *Le catharisme languedocien et l'Italie*, C.F. 3, cit., pp. 306-307.

<sup>73</sup> Dossat, cit., pp. 89-90.

<sup>74</sup> *ivi*, p. 92.

Venendo in particolare al Catarismo, ciò che occorre tentar di comprendere, quanto meno in termini molto generali (ogni affermazione troppo recisa non troverebbe supporto nella documentazione storica, e troppe storie del Catarismo proposte sono chiaramente parziali) è non soltanto la congiuntura nella quale esso si sviluppa, ma *perché* un fenomeno di dimensione europea raggiunge particolari sviluppi in alcuni luoghi soltanto, e con peculiari caratteristiche locali. Né si debbono dimenticare due cose: la prima, che la fine del Catarismo segna anche la fine di un'epoca e di una cultura; la seconda, che l'agitazione religioso-sociale proseguirà con forme diverse, ma tutte in qualche modo imparentate, sino al XVI secolo, accompagnando cioè la formazione dello Stato moderno, accentrato. Inoltre, ferma restando la natura religiosa del dissenso, che tale è perché soltanto la differenza religiosa può veicolare un progetto esistenziale alternativo (e viceversa) va tenuto presente che il ruolo repressivo del potere politico è sovente ben più radicale di quello della Chiesa - come avvenne già dai tempi di Prisciliano - alla quale esso si affianca nel comune interesse accentratore e nella conseguente ideologia razionalista. La Chiesa, sotto questo riguardo, non è che una delle espressioni di un più vasto campo ideologico, del quale fanno parte, nella storia, anche suoi nemici acerrimi: ad esempio quel Lutero e quel Calvino che, dopo aver rivendicato il proprio diritto al dissenso, si istituzionalizzano al fianco del potere politico, per reprimere gli sviluppi di tale diritto con una ferocia, verbale e materiale, che non ha nulla da invidiare a nessuno. Ciò accade sempre per la stessa ragione: la paura sociale. E dunque, dopo avere delineato gli aspetti religiosi del Catarismo, desideriamo spendere alcune parole sulle possibili ragioni del suo emergere e della sua sconfitta.

Le regioni per le quali è più copiosa l'informazione sul movimento cataro sono due: la Francia meridionale e l'Italia; in entrambe, pur in rapporto ad eventi di natura diversa, esso iniziò a declinare attorno alla metà del XIII secolo, per estinguersi con i primi decenni del XIV. Tuttavia è in Linguadoca che il fenomeno assunse le sue dimensioni più significative, dando luogo persino ad una Crociata, la ben nota "Crociata degli Albigesi", e ad una successiva ripresa di ostilità che assunse vagamente i tratti di una guerra regionale.<sup>75</sup>

Qui l'eresia era già un fenomeno radicale nel XII secolo; nel 1177 Raimondo V, conte di Tolosa, invia una lettera ai Cistercensi nella quale descrive la situazione della città in termini drammatici: l'eresia dilaga come un fiume in piena e coinvolge tutta la popolazione, al punto che lui stesso, con l'uso di tutte le proprie forze, è impotente ad arrestarne il corso.<sup>76</sup>

Essa riguarda tutti i ceti sociali: i Catari reclutano principalmente i propri fedeli tra i mercanti e gli artigiani, ma anche contadini, intellettuali (alcuni *troubadores*) e soprattutto la piccola nobiltà, sono presenti tra le sue file;<sup>77</sup> dopo le paure di Raimondo V la situazione cambia anche al vertice: i suoi successori saranno alleati (opportunisti) dei Catari e comunque, all'inizio del XIII secolo, l'eresia è presente nelle maggiori famiglie nobiliari.<sup>78</sup>

Nell'esaminare gli aspetti sociologici del Catarismo, il Duvernoy<sup>79</sup> ha messo in luce un tratto che accomuna il comportamento sociale dei Catari a quello dei più tardi movimenti evangelici, come le fratellanze anabattiste: i Catari, predicatori di austerità, si arricchiscono. In effetti la Chiesa catara è ricca per l'apporto volontario da parte dei nuovi adepti; per di più i Catari, che devono vivere del proprio lavoro manuale se Perfetti, danno un notevole impulso all'artigianato, particolarmente tessile, e al miglioramento delle tecniche. La ricchezza resa così disponibile è a sua volta impiegata sul mercato, nel commercio o nella finanza, fruttando ulteriori utili.

Un simile quadro è, naturalmente, una ricostruzione indiziaria, tuttavia fondata tanto sui dati disponibili quanto sugli argomenti di critica dei cattolici; è comunque provato che tra i Catari, nel momento dell'espansione, erano presenti uomini di notevole iniziativa e di buone risorse economiche; una borghesia, dunque, molto attiva.<sup>80</sup> Sotto il profilo del rapporto con la società v'è tuttavia ancora molto da comprendere per quanto riguarda il Catarismo, come pure per quanto riguarda i diversi atteggiamenti al suo interno.

<sup>75</sup> In Italia il Catarismo, che coinvolge tanto la piccola e media borghesia artigianale e professionale, quanto la piccola nobiltà cittadina, assume una fisionomia del tutto particolare, perché costituisce un elemento delle lotte comunali tra Guelfi e Ghibellini. Per conseguenza i Catari vi sono relativamente forti e indisturbati, appoggiandosi al partito imperiale: l'imperatore infatti, cui spettava il potere politico, si guardava bene dall'asseccare sul piano esecutivo le condanne della Chiesa. Naturalmente la ragion politica andava dove le circostanze richiedevano, motivo per il quale successivi accordi tra Federico II e il papa intervennero a mutare la situazione, senza che tuttavia l'imperatore mostrasse troppo zelo. Vi furono anche circostanze apparentemente paradossali: così, quando il papa e Milano furono alleati contro l'Impero, il primo chiuse un occhio sul fatto che la città fosse il principale rifugio dei Catari, e questi sul fatto che Milano fosse alleata col Papa. La fine degli Svevi e l'avvento degli Angioini mutarono radicalmente il quadro a sfavore dell'eresia, che non trovò più un *ubi consistam* dopo l'inizio del XIV secolo; sino alla fine del XIII fu tuttavia abbastanza forte da poter garantire protezione ai transfughi d'Occitania. L'eresia sembra esser stata essenzialmente cittadina: cfr. Manselli, *L'eresia del Male*, cit., pp. 308-327 e 346-355. Il Borst, cit., p. 137, segnala casi sporadici ancora sin verso la fine del XIV secolo, e l'esistenza di rapporti, nel 1340, tra i Catari rifugiati tra le montagne del Piemonte e i Catari di Bosnia. Il ruolo avuto dagli Angioini nella repressione giustifica le successive speranze negli Aragonesi, diffuse anche in Linguadoca all'inizio del XIV secolo: cfr. *Le registres, etc.*, cit., II, 63. Esiste un rapporto attestato tra gli ultimi Catari occitani e la Sicilia, ove sopravvivono nuclei di eretici all'inizio del XIV secolo: cfr. Duvernoy, *L'Histoire*, cit., p. 191 e p. 325.

<sup>76</sup> Gervasio di Canterbury, *Chronicon*, ed. by W. Stubbs, London, Longman & Trübner, 1879, pp. 269-271.

<sup>77</sup> Borst, cit., pp. 105-107 e 124-125.

<sup>78</sup> Duvernoy, *L'histoire*, cit., p. 337.

<sup>79</sup> *La religion*, cit., pp. 245-265.

<sup>80</sup> *ivi*, p. 253: l'esodo verso l'Italia è costituito da uomini di buona posizione economica. Sulla presenza della borghesia tra i Catari, cfr. anche Guiraud, cit., vol. II, pp. 340-341.

Molti dati sembrano infatti a prima vista contraddittori. Abbiamo già segnalato, per ciò che concerneva la comunità di Montailhou, il contrasto apparente tra la dottrina ascetica e la realtà della vita sessuale, che si vorrebbe poter comprendere con la decadenza della vita religiosa: l'ultimo Perfetto di questa comunità, Belibasta, che fu consacrato da Pierre Authier, non sembra brillare per virtù catara. Questo però non è il solo punto. È attendibile infatti ritenere che una delle ragioni dell'atteggiamento filocataro della piccola nobiltà provenzale, una nobiltà sempre più impoverita dallo sbriciolamento dei patrimoni,<sup>81</sup> sia da ricercarsi nell'esigenza di una più libera prassi matrimoniale endogamica, fortemente osteggiata dalla Chiesa. Qui siamo dunque di fronte ad una classe che, disprezzando o no il mondo malvagio opera del demonio, in *questo* mondo sembra intenzionata a propagarsi con tanto di patrimonio; essa non ha nulla di ascetico, ma è vicina ai Catari perché in collisione con gli interessi della Chiesa.<sup>82</sup>

Analoga apparente contraddizione per quanto riguarda la politica. I Catari, come nota il Borst, in base alla coerenza della dottrina sono nemici dello Stato in quanto istituzione mondana,<sup>83</sup> eppure, se si guarda alle vicende dei Catari italiani,<sup>84</sup> ci si rende conto che essi sono coinvolti nella politica come più non si potrebbe, partecipando animosamente alle contese sociali.

Per quanto riguarda la loro cultura, il Borst -che mostra in molti suoi giudizi di non amarli neppure un po'- sottolinea giustamente il contrasto tra il mondo della cultura "laica" e gli interessi religiosi dei Catari,<sup>85</sup> e sostiene che il Catarismo fu assolutamente estraneo ad ogni cultura. Prescindendo dal concetto restrittivo che il Borst ha della cultura, tutto ciò, "teoricamente" ineccepibile, viene contraddetto dalla presenza, nel Catarismo, di non pochi esponenti della cultura, ancorché "marginali", quali furono i *troubadores*.<sup>86</sup>

Queste apparenti contraddizioni, che sembrano destinate a rimanere incomprensibili o ad essere catalogate nella "malafede" denunciata dagli avversari, fanno pensare a quanto di apparentemente contraddittorio avevamo notato per le più antiche eresie, a partire dallo Gnosticismo; con la differenza che, essendo qui la documentazione storica non più evanescente o anche del tutto assente, al contrario, essendo essa sovente dettagliata, è necessario tentar di comprendere la realtà al di là degli schemi.

Quali che fossero in astratto le dottrine predicate dai Perfetti, non c'è dubbio infatti che nell'ambito del Catarismo si schierò una società *reale*: di uomini e donne che praticavano il sesso e procreavano, di borghesi piccoli e grandi che praticavano le professioni e si arricchivano; di nobili -soprattutto minori e povere- che si sforzavano di maneggiare gli eventi del mondo, e, in generale, di abituali frequentatori di ogni genere di "peccato", non troppo diversi dai Cattolici. Vi si schierarono, al seguito dei nobili, intellettuali dalle idee diverse ma dagli obiettivi forse non dissimili; vi si schierarono tantissime donne, sesso ufficialmente spregiato dai Catari, in realtà promosso perché in condizione di accedere al grado di Perfetto e di discutere di teologia in volgare, il latino essendo stato eliminato dai testi sacri.<sup>87</sup>

L'impressione che si ha è che, allorquando particolari situazioni locali (come lo sviluppo delle libertà comunali in Italia e, molto di più, lo strumentale appoggio della nobiltà in Linguadoca) forniscono un appiglio,

<sup>81</sup> Cfr. J. Duvernoy, *La noblesse cathare en Languedoc*, ristampato in *Cathares, Vaudois et Béguins, dissidents du Pays d'Oc*, Toulouse, Privat, 1994, p. 70. In questa nobiltà non vigea il maggiorascato, istituzione viceversa presto introdotta in Francia dalla nobiltà feudale per evitare la dispersione del patrimonio. Di qui l'interesse al matrimonio endogamico.

<sup>82</sup> Il Griffe, *La Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, Paris, Letourey & Ané, 1980, insiste molto sul contrasto d'interessi tra la Chiesa e la piccola nobiltà impoverita, che vuol mettere le mani sui beni ecclesiastici.

<sup>83</sup> Cit., p. 227 in nota.

<sup>84</sup> Oltre al Manselli, cit., cfr. Guiraud, cit.

<sup>85</sup> Cit. pp. 225-226. Il Borst parte tuttavia da un'ottica deformata, identificando la cultura *tout court* con l'umanesimo, laddove esiste una grandissima tradizione culturale profondamente religiosa e antiumanistica che percorre l'occidente sino ai nostri giorni. Esiste una vecchia illusione, che è parte integrante dell'ideologia dell'Occidente e che visse una brevissima stagione con il Rinascimento: quella che il Cristianesimo e il razionalismo classico siano conciliabili. L'eresia, come tutta quella enorme tradizione culturale definita "Antirinascimento", mostrano il volto opposto di questo rapporto, la dirompente rottura di ogni olisticità (di norma, accademica).

<sup>86</sup> Cfr. Duvernoy, *La religion*, cit., pp. 271-279. Sul rapporto labile tra Catari e *troubadores* vedi però R. Nelli, *Le Catharisme vu à travers les troubadours*, C.F. 3, cit. Il Nelli si concentra molto sulle evidenti divergenze teoriche tra gli uni e gli altri e sul carattere strumentale della partecipazione degli intellettuali, legata a quella dei nobili loro protettori. Anche i borghesi furono attratti nell'orbita catara, nonostante evidenti divergenze d'idee. Prescindendo dal piano ideologico; resta il fatto che il Catarismo ha comunque attratto i più diversi strati sociali (come mostra anche l'estrazione dei seguaci) evidentemente rappresentando il coagulo di una speranza di cambiamento.

<sup>87</sup> Il ruolo della donna nel Catarismo a fronte degli aspetti dottrinali, è stato esaminato dalla Shahar nel contesto del secolo in *De quelques aspects de la femme dans la pensée et la communauté religieuses au XIIe et XIIIe siècles*, R.H.R. 185, 1974, alle pp. 55-65. Pur tenendo conto della negatività del ruolo femminile, la Shahar conclude (p. 75) che vi fu, di fatto, una promozione della donna nel Catarismo. Tale promozione non è però da sopravvalutare: né le religioni del Libro, né le loro eresie, hanno dato la parità alla donna nella società occidentale (p. 77). Della questione femminile si è interessato anche G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin, Akademie, 1962. Egli critica la leggerezza con la quale il Grundmann e il Borst hanno liquidato il rapporto tra eresia e situazione femminile (p. 31) perché per il Catarismo valgono le stesse considerazioni fatte per le Beghine; le sue istituzioni conventuali femminili hanno cioè lo stesso significato, dare un ruolo sociale a tutte quelle donne di media condizione, nubili o vedove, che ne erano escluse (p. 32). Egli considera il ruolo che la donna raggiunge *di fatto* nel Catarismo come una promozione nell'ambito di un generale problema sociale; in particolare, nel sud della Francia vi era una situazione difficile per la donna, in rapporto con il grave fenomeno dello sbriciolamento della proprietà (p. 181). Per quanto concerne il ruolo delle donne nel Catarismo, molto interessante e originale appare infine l'articolo di M. Barber, *Women and Catharism*, in *Crusades and Heretics 12th-14th Centuries*, London, V.R., 1995. Il ruolo femminile vi è analizzato in modo molto concreto, anche in rapporto alle caratteristiche della società meridionale, che per contingenti ragioni storiche ed economiche, nonché per tradizione culturale, offriva alla donna un ruolo sociale ben maggiore, sia sul piano legale, che su quello professionale e culturale. D'altronde, le ragioni stesse del reclutamento dei fedeli, rendevano la Chiesa catara molto legata alle strutture familiari e ai costumi di questa società, tra l'altro poco amica delle gerarchie ecclesiali. Il ruolo della donna nel Catarismo fu dunque molto rilevante, ma ciò non tanto per il Catarismo in sé, quanto perché questa religione raccoglieva il consenso di una società nella quale il ruolo della donna era, considerati i tempi, di tutto rispetto.

e meglio ancora un appoggio, il Catarismo si rivela una scelta ideologica in grado di coagulare energie disparate che cercano uno sbocco proprio, anche particolaristico, fuori dalle pastoie delle grandi istituzioni ove queste possano essere vulnerabili per la loro distanza. È forse un caso che il Catarismo sia assente in Inghilterra o a Parigi? che si diffonda tra le lotte comunali in Italia o che attragga politicamente e militarmente per breve tempo i conti di Tolosa, pronti poi a rientrare nel nuovo corso della monarchia francese quando questa decide di intervenire in base alla propria politica di formazione del nuovo Stato?

Anche se riferito al periodo della decadenza finale e limitato alla ristretta regione dell'Ariège, molto interessante è lo studio sociologico della comunità di Montailou condotto dal Le Roy Ladurie. Egli ha messo in luce come il Catarismo costituisse un cemento che consentiva l'amministrazione, la mediazione e la presenza attiva degli interessi locali e dei poteri locali di *clan*, nei confronti di altri poteri e di altri interessi esterni e centralisti che operavano nella regione attraverso i loro rappresentanti.<sup>88</sup> Tra gli uni e gli altri si costituisce un giro di corruzione e di complicità, che tuttavia garantisce un equilibrio; questo equilibrio sarà spezzato, dando origine a feroci lotte e nuove egemonie locali nell'ambito di diversi equilibri, allorché i poteri "lontani" intervengono recisamente con uomini nuovi.<sup>89</sup>

Sovviene, a questo punto, il concetto che avevamo espresso all'inizio: il Catarismo è una Internazionale, è un insieme di corpi separati e indipendenti con un'ideologia comune e perciò con abituali mutui rapporti, ma già in principio destinato a rappresentare situazioni locali, perciò istituzionalmente alieno da una logica centralista. In questo, il Catarismo guarda al tempo stesso avanti e indietro, cercando le proprie ragioni nelle Scritture e nei miti ma traendo i propri fedeli da una società reale, ubicata nell'*hic et nunc*. I "marginali" che in esso accorrono, sono tanto i nuovi ricchi quanto i nuovi poveri di una società in rapida evoluzione, culturalmente estranei al razionalismo tanto dell'alto clero quanto dei poteri centrali, avvertiti l'uno e gli altri come estranei e invadenti rispetto ad assetti locali messi in crisi dalla trasformazione. A noi sembra che quest'ultima sia la vera causa scatenante di un provvisorio coagulo pronto a disfarsi per i divergenti percorsi di chi va integrandosi e di chi tende a soccombere e scomparire assieme al vecchio ordine. Il Catarismo come dottrina in sé va a scomparire perché distaccato dalla ragion politica, come nota con una punta di malvagità il Borst,<sup>90</sup> ma per un periodo di almeno un secolo parla un linguaggio familiare a molti: a coloro che si affidano soltanto alle proprie capacità per salire o per sopravvivere, parla il linguaggio evangelico del guadagnarsi la vita con le proprie mani; con entrambi odia il potere, che frena gli ambiziosi e manda in crisi i deboli quando non se ne afferrono i tortuosi percorsi.

Il Le Roy Ladurie<sup>91</sup> ha sottolineato che il Catarismo si muove a proprio agio entro l'area balcanica e mediterranea, mentre i suoi successi nel Nord dell'Europa, ove dette luogo a numerose emergenze, furono effimeri. Questo è indubbiamente vero, anche se avremo modo di vedere che le correnti eretiche che scuotono l'Europa dal XIII al XVI secolo hanno col Catarismo molti punti in comune nel giudizio sul mondo -a prescindere dal doteismo- discendendo tutte da una cultura e da una critica che si formano sul riesame delle Scritture e del messaggio evangelico.<sup>92</sup> Certamente tuttavia il Catarismo, là dove ha successo, parla un linguaggio *locale*, fatto di una razionalità elementare di *bonshommes*<sup>93</sup> mescolata a cultura "folklorica". È lecito, in questo senso, distinguere la fede ascetica dei Perfetti, che sono, al tempo stesso, non soltanto i sacerdoti, ma anche i *veri intellettuali* del Catarismo, coloro che hanno compiuto la scelta irreversibile sino al sacrificio; e la massa dei credenti che dà la dimensione del fenomeno.

I primi infatti, al momento della massima espansione furono, a detta del Sacconi che sapeva quel che diceva, "soltanto" 4000.<sup>94</sup> ma questo numero, rapportato alla totalità dei Catari, può significare centinaia di

<sup>88</sup> Il Le Roy Ladurie usa abitualmente i termini "mafia" e "mafioso" quasi ad indicare l'improponibilità e l'inaccettabilità delle strutture di potere locali, peraltro inevitabili e indispensabili. Lo stesso autore rileva tuttavia il ruolo essenziale degli Authier nell'amministrazione della comunità (p. 539), un ruolo che sembra simile a quello rilevato dal Brown, cit., per le figure di "uomo santo" in Siria.

<sup>89</sup> Il punto di rottura dell'equilibrio è indicato nell'arrivo del Fournier, che pretende il pagamento integrale delle decime (pp. 408-409) negato in diritto dai Catari, ma in realtà oggetto di trattative sotterranee e mediazioni tra questi e l'Inquisizione di Carcassonne, grazie ad una rete di duplicità e complicità.

<sup>90</sup> Cit., p. 142.

<sup>91</sup> Cit., p. 443.

<sup>92</sup> Ci sembra che questo sia stato ben colto da J.L. Biget, *L'extinction du Catharisme urbain: les points chauds de la répression*, Effacement du Catharisme?, C.F. 20, Toulouse, Privat, 1985, allorché egli afferma (p. 328) che il Catarismo, rivolto al Cristianesimo delle origini, ha ugualmente caratteri molto moderni e risponde in modo precoce alle esigenze spirituali delle élites urbane. Il Biget ritiene quindi che l'avvento degli ordini mendicanti abbia dato la giusta risposta sottraendo al Catarismo queste élites. È possibile che questa conclusione contenga del vero: tuttavia le "inquietudini spirituali" non finiscono con la "moralizzazione" della Chiesa, perché la domanda costante che si pone tutta la modernità, nelle sue apparenti eversioni, riguarda sempre il rapporto diretto dell'individuo con Dio. Una vecchia domanda gnostica, che dal Catarismo si trasferisce nel Libero Spirito e nell'Anabattismo.

<sup>93</sup> Il Duvernoy, *La religion*, cit. p. 269, ha sottolineato l'aspetto che più colpisce nella speculazione catara (e che viene sottolineato in negativo dal Burci, cit.): l'exasperata "razionalità" (ingenua proprio perché tale) della critica e della costruzione dottrinale; la teologia catara, dice il Duvernoy "apparaît beaucoup plus comme une conviction que comme une foi". Il Catarismo, come tutte le dottrine gnostiche, ha bisogno di spiegarsi un mondo che razionalmente non comprende, perché assume ingenuamente come "logico" ciò che è semplicemente ideologico. Il mondo non è né buono né razionale: *in base a questa constatazione* la teologia catara nega il mondo, *ma per questa ragione* il Cataro pragmatico ci vive meglio che può, eludendone le normative, salvo conformarsi al comportamento effettivo e *tradizionale* della propria comunità.

<sup>94</sup> In Sanjek, cit., p. 50.

migliaia di credenti,<sup>95</sup> come sembra evidente dai turbamenti che il moto provocò, e dalla sua storia militante. Un tale numero può essere giustificato soltanto con una pratica della vita quotidiana sufficientemente distante dalla rigida conseguenzialità con le norme dottrinarie. Il Catarismo può offrire perciò, forse, una vaga idea di ciò che può significare in concreto la critica gnostica alla normativa razionalista; e con ciò anche una risposta ai giudizi astrattamente costruiti contro gli Gnostici in base ai soli enunciati dottrinari. In fondo, se ci si rivolge alle affermazioni degli avversari, le accuse più o meno assurde che vennero rivolte ai Catari ricalcano i *clichés* che vennero applicati agli Gnostici, sui quali troppo ci si è formalizzati in mancanza di una realtà storica testimoniata.

La presenza di una documentazione storica su individui e comunità consente viceversa, dopo gli squarci già aperti qua e là su Pauliciani e Bogomili, di constatare ora come una visione radicalmente pessimista sul mondo e sulla storia, non comporti necessariamente un'esistenza folle, o quantomeno bizzarra. Quanto all'intuizione della possibile divinità di ogni individuo, empia e blasfema per la logica normativa, non si può certo negarne il ruolo di fermento utopico nella storia. Ecco dunque che si delinea una logica esistenziale del tutto ragionevole dietro la negazione della normatività della logica razionalista; logica esistenziale di uomini e di donne con le loro storie, i loro problemi, le loro ambizioni e i loro desideri: che tali restano, comunque li si voglia "giudicare". Tutti i miti che sorreggono queste scelte esistenziali -sovente obbligate e inevitabili per i vincoli delle storie individuali- non debbono dunque considerarsi ripugnanti né folli: non più di quanto non lo siano i miti del mondo positivo e della razionalità del reale, che ci sono soltanto più familiari e ci sembrano Ragione, semplicemente perché inestricabili dall'ordinamento sociale in cui viviamo.

Il Catarismo, sorto per concrete ragioni storiche come coagulo di interessi locali, trovò nell'evolvere degli eventi le ragioni del proprio declino: il Roquebert<sup>96</sup> ha ritenuto di individuarne la forza prima, le ragioni della crisi poi, nella compattezza con la quale i *clans* si erano coalizzati attorno ad esso e, successivamente, nella crisi di questa compattezza, intervenuta sia a seguito delle sconfitte, sia per la duttilità della politica che rompe la comunità degli interessi all'interno del *clan* stesso. La storia del Catarismo languedociano conosce del resto non pochi tradimenti: come forza sociale esso fu anche una forza politica, con i suoi strumentali protettori. Il Friedlander ha messo in evidenza come gli interessi del re di Francia, alleati a quelli della Chiesa nella Crociata, non lo fossero necessariamente anche dopo:<sup>97</sup> nel gioco politico il Catarismo languedociano non era necessariamente contrapposto agli agenti del re, quando gli interessi di questo divergevano da quelli della Chiesa. Il Wolff<sup>98</sup> ha mostrato il ruolo dello sviluppo commerciale della regione nel disinteresse per il Catarismo verso la fine del XIII secolo. Quanto all'Italia, il Manselli<sup>99</sup> ne ha individuato la crisi nell'impossibilità della parte ghibellina a sopravvivere al nuovo corso dopo l'avvento degli Angiò.

Il declino del Catarismo non è soltanto quantitativo, ma anche qualitativo. Allorché gli Authier tornano dall'Italia, alla fine del XIII secolo, per rifondare la Chiesa sradicata da crociati e inquisitori,<sup>100</sup> essi incontrano un inaspettato successo, ma il conte di Foix è già da tempo realisticamente scettico.<sup>101</sup> Nonostante il Duvernoy esalti la portata di questa rifondazione, che effettivamente raggiunge anche livelli sociali superiori, il tono generale è tuttavia quello, incontestabile, di una decadenza quanto a tale livello,<sup>102</sup> e ciò è da porsi in relazione, a nostro avviso, precisamente con la fine di un suo possibile ruolo negli eventi politici languedociani. Soltanto al livello di una piccola comunità locale esso resterà ancora attore, ma più come strumento utile a trame locali che come dottrina dotata di una forza propositiva consona ai luoghi e ai tempi: l'ultimo Perfetto, Belibasta, non ha più neppure alcun potere di praticare il *consolamentum*, perché vive in pubblico concubinaggio. Questo è il punto d'arrivo d'un declino le cui cifre sono eloquenti: nel 1245 la Linguadoca ha 1050 Perfetti; 130 dal 1245 al 1290; 28 dal 1290 al 1312, dei quali 9 in esilio in Italia; dal 1312 al 1321 resta soltanto il Belibasta, tuttavia transfuga in Spagna, dove sarà catturato e giustiziato.<sup>103</sup>

Per quanto concerne il nord dell'Europa dove, secondo il Le Roy Ladurie, il Catarismo si sarebbe limitato a lanciare "pseudopodi" che non attecchirono,<sup>104</sup> il Duvernoy ha esaminato la situazione della Champagne e delle Fiandre, raggiungendo anch'egli la conclusione che la popolazione rimase essenzialmente estranea ed ostile, ma sottolineando la ferocia gratuita della persecuzione inquisitoriale. L'uno e l'altro fenomeno concorsero a far sì che alla metà del XIII secolo l'eresia fosse di fatto liquidata; questa data sembra

<sup>95</sup> Il Manselli, *L'eresia del Male*, cit., p. 305, parla di "una folla davvero imponente". Pur non avendo alcuna indicazione circa il rapporto tra Perfetti e credenti, non sembra ci si debba discostare troppo da una grossolana moltiplicazione per 100. Si noti che si sta parlando di tutta l'Europa: Italia, Francia e Balcani.

<sup>96</sup> M. Roquebert, *Le Catharisme comme tradition dans la famille languedocienne*, C.F. 20, cit.

<sup>97</sup> A. Friedlander, *Les agents du roi face aux crises de l'hérésie en Languedoc, vers 1250 - vers 1350*, ivi. Ne emerge un quadro di complicità locali non molto diverso, nel significato politico, da quello quello analizzato dal Le Roy Ladurie.

<sup>98</sup> Ph. Wolff, *Rôle de l'essor économique dans le ralliement social et religieux*, ivi.

<sup>99</sup> *La fin du Catharisme en Italie*, ivi.

<sup>100</sup> Duvernoy, *L'histoire*, cit., pp. 322-323.

<sup>101</sup> *ivi*, p. 312.

<sup>102</sup> Borst, cit., pp. 137-138; di contro J. Duvernoy, *Le Catharisme en Languedoc au début du XIV<sup>e</sup> siècle*, C.F. 20, cit.

<sup>103</sup> *ivi*, p. 51.

<sup>104</sup> Cit., p. 443.

anche rappresentare una data-limite, sovente a stento raggiunta da un movimento che, pure, aveva conosciuto una cospicua espansione nel XII secolo, dalla valle del Reno alle Fiandre.<sup>105</sup>

La situazione in Spagna, ed in particolare in Cerdagna, confinante con l'Ariège, è stata studiata dal Delcor,<sup>106</sup> il quale ha mostrato le particolari caratteristiche della penetrazione catara, assai più modesta che non sull'altro versante dei Pirenei. Vi fu soltanto inizialmente un momento "alto", quando il re d'Aragona si schierò a fianco del conte di Tolosa contro il Montfort; per il resto, il Delcor ha accertato una particolare distribuzione dell'eresia, che si mostrerebbe connessa in modo organico ai conflitti locali. Il Delcor sembra infatti negare l'esistenza di motivazioni spirituali, per sottolineare gli interessi anticlericali dei nobili, come sempre per ragioni di dominio sul territorio. Oltre alla nobiltà il Catarismo, secondo il Delcor, penetrò soltanto tra i pastori, dove il rancore verso l'Inquisizione che ne perseguiva le famiglie si aggiungeva ad un uso strumentale e disinvolto della dottrina, nell'ambito delle rivalità interne. Si tenga presente tuttavia, che qui si parla dei pastori di Montailou, dei quali abbiamo già detto -tra i quali giganteggia Pierre Maury, devoto amico di Belibasta- e che perciò si esaminano gli anni dell'estrema decadenza: la Chiesa catara spagnola cessa rapidamente di esistere dopo Montségur, e si rifugia in Italia.<sup>107</sup>

La terza regione dove il Catarismo ebbe una vasta diffusione fu la Bosnia, cui si deve aggiungere la Slavonia: di queste manifestazioni sfuggono tuttavia tanto aspetti storici quanto aspetti dottrinali in grado di fornire una maggior comprensione, e non è neppure del tutto chiaro se sia più corretto parlare di Catarismo o non forse di Bogomilismo, con quest'ultimo termine intendendo la prosecuzione *tout court* di fenomeni preesistenti.

Verosimilmente si deve parlare di entrambi, nel senso che la penetrazione dell'eresia in Serbia dev'essere considerata una forma di espansione del Bogomilismo entratovi dalla Macedonia,<sup>108</sup> mentre, per quel che concerne la "Chiesa di Slavonia", cioè la Dalmazia, e la Bosnia, il fenomeno sarebbe in parte da attribuirsi a contatti diretti con Costantinopoli, ad opera di mercanti dalmati al tempo della seconda Crociata (dunque in concomitanza con la nascita del Catarismo) in parte all'opera di proselitismo di Catari italiani.<sup>109</sup>

Il nostro maggior interesse va alla Chiesa di Bosnia, sia perché essa prosperò sino all'islamizzazione dopo la metà del XV secolo (e lasciò tracce anche oltre) sia perché nelle vicende che la coinvolgono si può notare l'importanza del ruolo politico e nazionale che essa si trovò ad assumere, che fu elemento cardine del suo affermarsi.

Sulla Chiesa di Bosnia si è discusso per accertare se essa fosse eretica o scismatica,<sup>110</sup> ma non c'è alcun dubbio che si trattasse di una Chiesa catara, oggetto di numerose crociate generalmente abortite da parte del Papato che, utilizzando il tradizionale rapporto con ungheresi e croati, tentò più volte di eliminarla o di porvi a capo un vescovo straniero, ottenendo risultati negativi. È del resto abbastanza noto che già nel 1203 l'eresia doveva avere una larga diffusione, a giudicare dalla cautela con la quale la Chiesa stessa deve venirvi a patti in quella data, con un documento che salva la faccia a tutti imponendo precise norme, ma fingendo anche che l'eresia non esista.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> Cfr. Duvernoy, *L'histoire*, cit., pp. 79-147, ove sono raccolti tutti gli episodi, a partire dall'XI secolo, con l'interpretazione estensiva sostenuta dall'autore. Come abbiamo visto, esiste infatti una continuità dottrinale in tutte le manifestazioni; tuttavia soltanto con il 1143 si parla di un'eresia che ha origine in Grecia, e soltanto con l'inizio delle Crociate si può pensare ad una rete di contatti. Certamente, resta da interrogarsi sulla possibile azione del monachesimo basiliano dalla Sardegna che, come abbiamo visto, raggiunse le coste della Spagna alla fine del X secolo. L'eresia di Orléans del 1022 resta un'eresia "dotta"; quella di Arras del 1025 ebbe capi mai identificati; e non è certo che, nel 1017, Leotardo fosse un folle e un ignorante. "Ignorante" era allora, per la cultura egemone, chi non conoscesse il latino. Per un maggior dettaglio sulla Champagne cfr. anche, dello stesso, *L'hérésie en Champagne au XIIe et XIIIe siècles*, ristampato in *Église et hérésie en France*, cit.

<sup>106</sup> *La société cathare en Cerdagne: nobles et bergers du XIIIe au XIVe siècle*, B.L.E., 1979 e 1980.

<sup>107</sup> Duvernoy, *L'histoire*, pp. 160-161.

<sup>108</sup> Cfr. Loos, *The Dualist Heresies*, cit. p. 233. La penetrazione è un fatto rilevante già con la fine del XII secolo; al 1211 risale il ben noto *Synodico* di Boril, con il quale si condanna il Bogomilismo in Serbia; cfr. J. Gouillard, *Une source grecque du Sinodik de Boril: la lettre inédite du patriarche Cosmas*, T.M. 4, 1970; per il relativo testo. Cfr. inoltre Loos, cit., p. 225 sgg.

<sup>109</sup> Sulle Chiese di Bosnia e Dalmazia cfr. A.V. Soloviev, *La doctrine de l'église de Bosnie*, A.B.B.L. 34, 1948; dello stesso, *Le Bogomilisme et l'histoire*, C.E.C. 118, 1988; F. Šanjek, *Les "chrétiens bosniaques" et le mouvement cathare au Moyen Âge*, R.H.R. 182, 1972; dello stesso, *Le catharisme des "chrétiens bosniaques"*, ivi, 190, 1976; S.M. Cirkovic, *Die bosnische Kirche*, L'orient cristiano nella storia della civiltà, cit.; D. Knievald, *Hierarchie und Kultus bosnischer Christen*, ivi; Loos, cit. Per quanto concerne la vicenda dei mercanti a Costantinopoli che portano l'eresia in Dalmazia, cfr. *Tractatus de hereticis*, in Dondaine, cit., A.F.P. 20, p. 308. Per i fratelli pugliesi scoperti e condannati a Zara nel 1200, ai quali si deve possibilmente la riorganizzazione dell'eresia in Dalmazia e Bosnia, cfr. Loos, cit., p. 163; Knievald, cit., pp. 584-585. Il Knievald (p. 602) come anche il Soloviev, *Le Bogomilisme*, cit., p. 54, ricordano la presenza accanto a loro, in Dalmazia, di un Belesmanza da identificarsi quasi certamente con il vescovo di Desenzano (cfr. *supra*). Il Loos mette in relazione il sacco crociato di Zara nel 1202 con l'episodio dei due italiani ivi presenti. La Chiesa catara dalmata è citata da Niceta nel 1167, ed era nota la presenza di eretici, oggetto di un sinodo convocato a Spalato nel 1185 (cfr. Soloviev, cit., p. 45).

<sup>110</sup> Cfr. Šanjek, *Le catharisme*, cit. La discussione è superata perché non vi sono dubbi sulla natura eretica della Chiesa bosniaca: cfr. Soloviev, *La doctrine*, cit. e le altre opp. cit. Il Šanjek sottolinea che i suoi legami non erano con i Bogomili, ma con i Catari, come del resto nota anche il Borst, cit., a proposito dei vari contatti tra Piemonte e Bosnia nella seconda metà del XIV secolo (cfr. *supra*). Facciamo notare un aspetto politico importante: il Bogomilismo è presente in Serbia, dove è perseguitato; in Bosnia il Catarismo non lo è, o lo è ben poco, dietro pressioni esterne, tanto da configurarsi quasi come una Chiesa nazionale. A questa diversa politica religiosa fa da *pendant* l'ostilità dei due Stati.

<sup>111</sup> Cfr. Soloviev, *Le Bogomilisme*, cit., pp. 48-49; Loos, cit., p. 165.

Ciò che comunque diede forza alla Chiesa di Bosnia fu la costante alleanza con la nobiltà in un quadro di lotte nel quale la Chiesa si identificava con l'Ungheria e i tentativi egemonici ungaro-croati.<sup>112</sup> Il collasso dell'Ungheria contro i Mongoli nel 1241, darà definitivo respiro ai Catari di Bosnia, nonostante i ripetuti tentativi di crociata del secolo successivo; nel XIV-XV secolo la religiosità bosniaca si identifica di fatto ormai con la Chiesa catara, nonostante gli sforzi del Papato e la presenza di una missione francescana.<sup>113</sup>

Per comune riconoscimento, la presenza della Chiesa catara ha avuto un ruolo determinante nella massiccia islamizzazione successiva, un fenomeno che ha distinto in modo singolare la Bosnia dai vicini paesi slavi.<sup>114</sup> Molti Catari si erano già convertiti all'Islam prima della conquista del 1463; gli altri non lottarono e, a quanto sembra, fu l'elemento popolare a trovare molto più accettabile la nuova religione. Ne nacquero forme complesse di sincretismo destinate a perdurare,<sup>115</sup> e tra queste molto significativa quella dei Potours,<sup>116</sup> una setta che odiava la croce come i Catari, praticava la circoncisione come i Musulmani, e considerava Maometto come lo Spirito Santo la cui venuta fu annunciata da Cristo. Si noti come il rigido monoteismo si rispecchi nella ben nota e antica dottrina del ritorno periodico dello Spirito Santo e della profezia, raccolta, del resto, dall'Islam stesso, ed enfatizzata nelle sue eresie. Qui si tocca con mano la ripetitività, imposta dalla logica, di un motivo essenziale delle antiche eresie giudaizzanti, che trasmigra stabilendo, se non parentele, quantomeno affinità. Ciò che costringe a rifiutare la prosecuzione del ciclo profetico in altre logiche, è infatti sempre il fenomeno dell'*istituzionalizzazione*, un fenomeno politico che deve introdurre un elemento autoritario nella visione dottrinale.

La presenza dei Catari in Bosnia rimase comunque a lungo notevole: ancora nel 1520 l'abate Don Mauro Orbin segnala un monastero ove si svolge un rito cataro;<sup>117</sup> attorno al 1625 i Catari sono stimati tra 150.000 e 250.000, una cifra non lontana da quella dei Cattolici, contro i circa 900.000 Musulmani.<sup>118</sup>

Questa "affinità" tra l'eresia cristiana (non soltanto catara: basti pensare alla buona accoglienza che ebbe l'Islam nelle regioni dove il Cristianesimo si era mostrato ribelle alla "ortodossia") e altre manifestazioni della religione "del Libro" potrebbe trovare forse un referente politico nell'insofferenza al centralismo e nell'articolazione degli interessi locali; essa spinge tuttavia ad esaminare i possibili reciproci influssi dottrinari tra il Catarismo, l'Islam e il Giudaismo. Un tale esame trova ampia giustificazione in alcune convergenze e parallelismi che si verificano esattamente in quella Linguadoca, che non soltanto ebbe con l'Islam iberico secolari rapporti (e fu parzialmente occupata dagli Arabi nel momento dell'espansione) ma nel cui ambito geografico esplose ed ebbe una decisiva ristrutturazione la Qabbalah, che in quei tempi e in quei luoghi mostra singolari analogie con il neo-Gnosticismo cataro.

Per quanto concerne il rapporto con l'Islam, è comunque difficile andare oltre le semplici annotazioni, che non consentono alcuna forzatura, pur lasciando aperti motivi di riflessione. È infatti del tutto tramontata, per la soddisfacente ricostruzione dei processi di nascita che legano la dottrina catara al Bogomilismo bizantino, l'ipotesi sulla quale si era intrattenuta la Varga,<sup>119</sup> relativa ad un duplice legame diretto tra il Catarismo e la penisola iberica. La Varga era stata infatti attratta dalla coincidenza tra l'area geografica coperta dal Priscillianismo e quella coperta dal Catarismo; e dalla stringente loro analogia dottrinale, così come deducibile dagli anatemi, in particolare il 7°, del concilio di Braga.<sup>120</sup> Accanto a ciò la Varga ipotizzava un altro legame: il passaggio in Linguadoca, e di lì in Lombardia, della gnosi e della teosofia musulmane fermentanti sul suolo iberico, attraverso le vie di commercio che si dipartivano dal sud della Spagna; ipotesi senza riscontro, laddove, come si è detto, l'infiltrazione viene dall'Italia o da Bisanzio.

Ciò non toglie che vi siano elementi di riflessione dei quali far cenno. Il primo di questi concerne la presenza musulmana in Linguadoca a partire dall'VIII secolo e i rapporti tra questa regione e l'Islam; rapporti conflittuali, commerciali, culturali assai complessi, come tutti i rapporti umani. Letta su scala locale, la storia di questi rapporti implica anche convergenze d'interessi che rendono astratta la visione, tutta ideologica, che generalizza la storia di un incontro/scontro in una rigida contrapposizione di fede. Ancora nel XII secolo i

<sup>112</sup> Loos, cit. pp. 214-215; Soloviev, *Le Bogomilisme*, pp. 55-61. Nella vicenda del vescovo "eretico" a capo dei cattolici bosniaci, sostituito con un tedesco nel 1233, si notano sia gli aspetti scismatici della Bosnia, sia le connivenze con l'eresia, che è elemento nazionale: la nomina di uno straniero sarà mossa perdente per i rancori che suscita.

<sup>113</sup> Knievald, cit., p. 590. Cogliamo l'occasione per accennare alla diffusione in Bosnia delle note stele funerarie, poste in relazione con il Catarismo e con le presunte stele catare della Linguadoca. I pareri sono stati difformi, ma in base agli studi del Wild, *Bogomilen und Katharer in ihrer Symbolik*, Wiesbaden, Steiner, 1970, le conclusioni sono negative: del resto è generalmete difficile stabilire certi fatti a partire dal simbolismo, che è un fenomeno universale. Ciò naturalmente non autorizza le conclusioni controcorrente della Miletic, *I Kristjani di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra*, O.C.A. 149, 1957, secondo la quale ciò significa che in Bosnia non vi fu eresia. I "Kristjani" erano notoriamente Catari, come documentano gli autori da noi citati.

<sup>114</sup> Soloviev, *Le Bogomilisme*, cit., p. 80 sgg.; Cirkovic, cit., pp. 574-575.

<sup>115</sup> Alcune forme di sincretismo sono segnalate nel 1717 da Lady Montagu, loc. cit., quando parla degli Arnauti di Macedonia. La Macedonia fu regione a forte penetrazione pauciana; nel X-XII secolo vi fu notoriamente un buon rapporto tra Musulmani e Pauciani, ricordato anche dal Soloviev, p. 88.

<sup>116</sup> *ivi*, pp. 85-87. Il Soloviev segnala racconti che mostrano il complicato intreccio delle due religioni tra i Bosniaci nel XVIII secolo.

<sup>117</sup> Knievald, cit., p. 599 in nota.

<sup>118</sup> Soloviev, cit., pp. 84-85.

<sup>119</sup> L. Varga, *Les cathares sont-ils des Néomanichéens ou des Gnostiques?*, R.H.R. 120, 1939.

<sup>120</sup> La Varga avanza inoltre la nota ipotesi di una comune origine nell'origenismo (cfr. *supra*). Abbiamo d'altronde già notato che l'unico elemento ereticale che compare in Spagna nell'VIII-IX secolo è l'Adozionismo, forse -ma è soltanto un'ipotesi- da riconnettersi con la dominante cultura islamica. Al Birùni, cit., ben informato sul mondo cristiano, non dà notizie di eretici cristiani in Spagna per i secoli sino al X.

Musulmani sono presenti a Montpellier in posizioni di prestigio cittadino,<sup>121</sup> gli Statuti fanno di Tolosa una città ospitale per gli schiavi saraceni fuggitivi;<sup>122</sup> la pur breve occupazione araba marca tuttavia una presenza consolidata a Narbona;<sup>123</sup> in generale la presenza araba, sotto forma di spedizioni, marca la storia del sud della Francia sino a tutto l'XI secolo.<sup>124</sup> Una storia che è fatta anche di interessi commerciali e politici che uniscono le due sponde del Mediterraneo,<sup>125</sup> e che, in conclusione, rendono ovvi quegli scambi anche culturali sui quali non si hanno più precise informazioni. Al riguardo, si può tuttavia anche ricordare che Montpellier fa capo al Regno d'Aragona e mantiene abituali rapporti con le Baleari musulmane sino all'inizio del XIII secolo, La stessa Montpellier, come Tolosa e Narbona, non si adoprò per favorire l'opera della *Reconquista*, né verso le Baleari, né verso la terraferma spagnola.<sup>126</sup>

Quanto poi gli scambi e la convivenza si siano tradotti in possibili influssi dottrinali nello sviluppo dell'eresia, è impossibile dire; a nostro avviso è più significativo ragionare nei termini di un'area culturale indubbiamente pluralista, fiorita sulla concreta coesistenza quotidiana di Musulmani, Ebrei e Cristiani; perciò più aperta di altre alla speculazione e all'originalità nelle scelte dottrinali.

Lo stesso pensiero religioso musulmano del resto, nonostante la formazione di un'ortodossia, è una realtà variegata nella quale serpeggiano e vengono alla luce alternative dottrinali la cui origine è in lontani e disparati apporti, ed è quindi luogo di innumerevoli speculazioni che coprono abitualmente conflitti politici; né esso ignora l'ambiguo rapporto del divino col Male, tanto che il suo stretto monoteismo fa di Dio l'origine del Bene ma anche del Male.<sup>127</sup>

Per comprendere poi come il rapporto di discussione dottrinale tra l'Islam e il Cristianesimo abbia potuto costituire una realtà più minuta, pervadente e formativa, priva di precise testimonianze storiche ma di certo più concreta di una disputa dottrinale tra teologi, basta soffermarsi sulla realtà del secolare rapporto tra le due religioni in Spagna, un rapporto non soltanto conflittuale, e comunque tale non per astratte ragioni dottrinarie. Al riguardo occorre riflettere su ciò che può significare, in termini di una quotidianità durata otto secoli, il rapporto così come viene messo in luce dal Konezke.<sup>128</sup> Questi ha infatti sottolineato che le situazioni locali sono molto lontane da forme di contrapposizione astratte: il conflitto è sovente più materiale che ideologico e, come tale, dà luogo a situazioni "trasversali"; Cristiani e Musulmani possono essere alleati contro propri correligionari; esistono zone di confine che sono terra di nessuno; le presenze operanti di mozarabi e *mudejares* rendono reciprocamente permeabili i due mondi; esistono figure di frontiera che aderiscono ad entrambe le religioni, i cosiddetti "iniziati", di professione spic.<sup>129</sup> Entro questa concreta quotidianità deve dunque intendersi e collocarsi lo scambio culturale a partire dall'VIII secolo.

Se però, in luogo di considerare questa convivenza che deve aver lasciato le sue tracce in una specifica e più problematica cultura, facciamo riferimento al rapporto di conoscenza documentariamente accertato, ed in particolare alla conoscenza dell'Islam presso i Cristiani, questa è di certo alquanto superficiale sino al XII secolo; essa presenta comunque risvolti significativi.

La D'Alverny<sup>130</sup> ha sottolineato che, al di là delle osservazioni personali che certamente i Cristiani potevano fare a contatto con l'Islam, quest'ultimo fu recepito dalla cultura occidentale come un'eresia del Cristianesimo, sulla scorta di Giovanni Damasceno e per lungo tempo dopo di lui.<sup>131</sup> Le idee di Alano di Lilla attorno alla dottrina dell'Islam e gli obiettivi della sua critica, rientrano, per molti versi, in quest'ottica. Trattando dell'Islam nella sua *Quadripartita* (della quale è già significativa la struttura, che accomuna Catari, Valdesi, Giudei e Maomettani -i "Pagani"- d'onde il nome, in quattro parti dello stesso trattato) Alano rimprovera loro aspetti dottrinali che possono sovrapporsi a quelli ereticali. Egli sottolinea infatti errori quali il Docetismo, la concezione di un paradiso materiale, e la "materialità" dello stesso Spirito Santo, le cui conseguenze più probabili potrebbero essere la natura angelica di Cristo o la nota ripetitività della trasmissione dello Spirito Santo.<sup>132</sup> Tuttavia la sua conoscenza della dottrina sembra derivare dalla possibilità che egli ebbe, risiedendo in Montpellier, di avere contatti diretti con testi e persone. Particolare di grande rilievo: egli stesso è testimone dell'acquisizione del testo arabo noto come *Liber de Causis*, attribuito ad Aristotele ma in realtà derivato dalla *Elementatio Theologica* di Proclo: un testo di capitale importanza per il neoplatonismo

<sup>121</sup> Cfr. J. Jomier, *Note sur les stèles funéraires arabes de Montpellier*, Islam et Chrétiens du Midi (XIIe-XIVe siècles), C.F. 18, Toulouse, Privat, 1983.

<sup>122</sup> Cfr. C. Verlinden, *Les esclaves musulmans du Midi de la France*, ivi.

<sup>123</sup> Cfr. Ph. Senac, *Présence musulmane en Languedoc*, ivi.

<sup>124</sup> Cfr. in generale le conclusioni al C.F. 18, cit., di J. Richard, che riassume i punti salienti cui approda la ricerca.

<sup>125</sup> Per i rapporti commerciali cfr. J. Trechs-Odena, *Les "Alexandrini" ou la désobéissance aux embargos conciliaires ou pontificaux contre les Musulmans*, ivi; per la politica dei conti di Tolosa, presenti sulle due sponde del Mediterraneo, cfr. J. Richard, *Les saint-Gilles et le comté de Tripoli*, ivi.

<sup>126</sup> P. Guichard, *Participation des méridionaux à la reconquête dans le royaume de Valence*, ivi.

<sup>127</sup> G. Anawati, *Théologie musulmane au Moyen Âge*, Antike und Orient im Mittelalter, M.M. 1, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1962.

<sup>128</sup> R. Konezke, *Probleme der Beziehungen zwischen Islam und Christentum im spanischen Mittelalter*, ivi.

<sup>129</sup> *ivi*, p. 225.

<sup>130</sup> M.T. D'Alverny, *La connaissance de l'Islam en Occident du IXe au milieu du XIIIe siècle*, L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo, XII Sett. C.I.S.A.M., Spoleto 1964, ivi, 1965.

<sup>131</sup> Ancora Dante, in questo un po' attardato, pone Maometto tra gli eretici: cfr. *Inferno*, XXVIII, 31.

<sup>132</sup> Cfr. M.T. D'Alverny, *Alain de Lille et l'Islam. Le "Contra paganos"*, C.F. 18, cit., che introduce la IV parte del testo stesso, contro l'Islam.

medievale.<sup>133</sup> Alano ha inoltre una comprensione dell'abluzione islamica come pratica di cancellazione automatica dei peccati, ciò che ricorda stranamente la pratica delle antiche sette battiste giudaizzanti.

Un altro aspetto che colpiva la critica cristiana era il noto tema del viaggio in cielo di Maometto, un tema mesopotamico ampiamente illustrato dal Widengren che si ripete nell'*Ascensione di Isaia*, un Apocrifo fondamentale per Bogomili e Catari;<sup>134</sup> e la credenza musulmana di un perdono finale esteso a tutti gli uomini per intercessione di Maometto, sulla quale ironizza Petrus Alphonsi. Nonostante il XII secolo rappresenti l'epoca dell'irruzione della cultura araba nell'occidente dalla Spagna grazie all'opera di numerosi traduttori; e nonostante la grande opera di acquisizione della cultura araba nel XIII secolo per impulso di Alfonso X di Castiglia; ancora nel XIII secolo i punti dottrinali contestati all'Islam sono sempre gli stessi,<sup>135</sup> e ciò sembra significativo della percezione, che ha l'ortodossia cristiana, di una somiglianza di "errori dottrinali" tra Islam ed eresia.

Le somiglianze non implicano prestiti o influenze dottrinali, onde la speculazione relativa a possibili influssi dell'Islam sullo sviluppo del Catarismo in Linguadoca resta nel limbo delle ipotesi possibili, senza appigli però nella documentazione. Tuttavia le convergenze possono essere a nostro avviso più significative dei prestiti, laddove esse stiano a segnalare analoghi sviluppi "logici" da comuni lontane origini. Henry Corbin, nella sua enciclopedica ricerca sulla religiosità irano-islamica, non ha mancato di sottolineare tutti gli esiti che mostrano strette e ineludibili convergenze con l'Ermetismo, lo Gnosticismo, la teosofia occidentali; egli ha perciò messo in evidenza anche le analogie con il Catarismo.

Per verità, di convergenze tra l'Islam e il Catarismo ve n'è una sola, e non riguarda l'Islam iberico; essa è peraltro interessante perché riconducibile a lontane origini comuni: si tratta della *syzygie* con un gemello celeste, o Spirito Santo personale.<sup>136</sup> A questo aspetto dottrinale si deve aggiungere, come caso più generale, l'analogia che emerge dalla considerazione formulata dal Corbin relativamente all'Ismailismo, e cioè che l'antropologia ismailita è, di fatto un'angelologia:<sup>137</sup> tale è anche l'antropologia catara. Il fatto è, come nota lo stesso Corbin, che l'Ismailismo, e, più in generale, la Gnosi islamica, opera sul Corano esattamente come lo Gnosticismo opera sull'Antico e sul Nuovo Testamento.<sup>138</sup>

Passando dalle convergenze ai possibili influssi tra mondo ispano-arabo e Linguadoca, non v'è nulla tuttavia che possa attestarsi all'infuori della possibile, ma controversa, influenza della lirica araba sui *troubadores*; mentre per quanto riguarda la più volte invocata influenza dei Sufi, e in particolare di Ibn 'Arabî, tutto sembra meramente ipotetico.<sup>139</sup> Non sembra quindi che vi sia possibilità di porre il Catarismo di Linguadoca in relazione con la cultura araba di Spagna, se non per quanto già detto, e cioè che siamo in presenza di un'area ove i secolari e quotidiani scambi delle tre religioni -che nulla hanno a che vedere con la diffusione di opere filosofico/teologiche, ma che certamente sono molto più importanti di essa nel determinare la cultura di una regione- hanno determinato un atteggiamento particolarmente aperto alle alternative religiose, tanto autoctone che provenienti dall'esterno.<sup>140</sup> Ci si può, se mai, domandare con il Chodkiewicz<sup>141</sup> se la

<sup>133</sup> *ivi*, pp. 314-316.

<sup>134</sup> D'Alverny, *La connaissance, etc.*, cit.; G. Monnot, *Les citations coraniques dans le "Dialogus" de Pierre Alphonse*, C.F. 18, cit. Mosé Sefardita (questo il suo nome), spagnolo, si converte al Cristianesimo il 29 Giugno 1106; assume perciò il nome di Pietro, cui aggiunge quello del suo protettore, Alfonso I d'Aragona. Come Petrus Alphonsi egli rappresenta un punto d'incontro con la cultura giudaica; alcune sue speculazioni avranno un riflesso importante sulla dottrina di Gioacchino da Fiore.

<sup>135</sup> Cfr. A. Cortabaria, *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam*, C.F. 18, cit.

<sup>136</sup> Cfr. H. Corbin, *En islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, vol. II, p. 307 e p. 315. L'analogia è stabilita con il pensiero di Sohrawardî (1155-1191, giustiziato come eretico ad Aleppo su ingiunzione del Saladino) che è un pensiero gnostico cresciuto sull'antica speculazione iranica.

<sup>137</sup> H. Corbin, *De la gnose antique à la gnose ismaélienne*, Oriente e Occidente nel Medioevo, XII Congr. Volta, Roma, A.N.L., 1957, p. 115. La nozione di *syzygie* caratterizza anche la dottrina dell'anima di Avicenna (*ivi*, p. 110).

<sup>138</sup> *ivi*, pp. 107-108. Il Corbin, prevalentemente interessato al pensiero irano-islamico, porta abitualmente alla luce motivi mazdei e opera nell'ambito di una specie di "gnosi universale" che si esplica più o meno *ab aeterno*. Occorre tuttavia tener presente che molteplici e puntuali furono gli incontri dell'Islam con lo Gnosticismo nelle provincie orientali e con il pensiero ellenistico, già sin dai suoi esordi nel VII secolo. Nel mondo islamico sopravvissero, relativamente indisturbate, molteplici sette gnostiche ben conosciute e ben descritte dai cronisti arabi. Quanto all'Iran, i suoi rapporti con la Grecia, già ipotizzati per il pensiero di Platone, sono noti e intricati dai tempi dei neoplatonici. Il Neoplatonismo e la cultura ellenistica infine, incontrati dall'Islam nei territori occupati, giocano un ruolo fondamentale nello sviluppo della teosofia islamica e dell'Ismailismo.

<sup>139</sup> Lo ha mostrato chiaramente il Chodkiewicz, *La reception du Soufisme par l'occident: conjectures et certitudes*, The Introduction of Arabic Philosophy into Europe, ed. by C. Butterworth and B.H. Kessel, S.T.G.M.A. 39, Leiden, E.J. Brill, 1994. Il Chodkiewicz ha fatto notare che nel XII-XIII secolo la conoscenza della mistica islamica era scarsa, generica e imprecisa; che le opere di Ibn 'Arabî (1165-1240) rimasero quasi sconosciute sin dopo la sua morte nella stessa Spagna musulmana; che tutto il lavoro di Corbin non porta a conclusioni storiche (corsivo nostro) e che le vecchie teorie di Asin Palacios sono ampiamente superate. Come noto, l'islamista spagnolo aveva enfatizzato il ruolo di Ibn 'Arabî e della sua ascesa mistica al cielo, quale origine della concezione del viaggio dantesco: cfr. M. Asin Palacios, *Dante e l'Islam* (La escatologia musulmana in la Divina Comedia) tr. it. della 2ª ed. del 1943, di R. Rossi Testa e Y. Tawfik, Parma, Nuove Pratiche, 1994. Questa tesi è ampiamente superata, pur confermandosi l'ascendenza islamica sul viaggio dantesco, per il rinvenimento di traduzioni del noto *Libro della scala* (testo anonimo che descrive il viaggio di Maometto in cielo) che possono aver direttamente influenzato Dante senza alcun riferimento all'opera di Ibn 'Arabî, a quell'epoca verosimilmente ignota in occidente. Cf. E. Cerulli, *Nuove ricerche sul "Libro della scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Studi e Testi, Città del Vaticano, 1972. Per una recente traduzione italiana, cfr. *Il libro della scala di Maometto* (con un saggio di C. Saccone) Milano, S.E., 1991.

<sup>140</sup> Questa tesi non è una nostra originalità, ma ha una precisa tradizione tra gli studiosi. È sostenuta, tra l'altro, da L.I. Newman, *Jewish Influence on Reform Movements*, New York, Columbia Un. Press, 1925, p. 135, che ne fa un cardine di tutta la propria trattazione. Interessato com'è ad una storia delle influenze giudaiche, il Newman, che scrive nell'ottica di una tradizione liberale tendente a rintracciare le fila del percorso che conduce alla moderna libertà religiosa, è interessato a tutte quelle forme di convivenza storico-geografica che favoriscono lo scambio, introducendo la tolleranza, il pluralismo, e, col tempo, la libertà delle scelte individuali. Certamente oggi, dopo più di settant'anni e in

spiritualità arabo-andalusa non sia giunta in Linguadoca per la mediazione del terzo elemento, attivissimo e presente con grande originalità sia in Spagna che in Linguadoca, cioè attraverso la spiritualità ebraica.

Certamente gli Ebrei godettero in Linguadoca di una libertà inconsueta per quei tempi, e furono in grado di partecipare della vita sociale con una pienezza che non ha molti riscontri. Il buon rapporto è antico, come ha sottolineato il Blumenkranz, risalendo al VII secolo,<sup>142</sup> al momento in cui inizia la lunga persecuzione dei Catari gli Ebrei godono di una notevole libertà professionale, di una consistente ricchezza, di un regime fiscale non oppressivo;<sup>143</sup> Narbona è quel grande centro di cultura ebraica di dove fluirà la lezione cabbalistica verso i secoli futuri, e lo è per la consistente ricchezza della comunità;<sup>144</sup> Tolosa è notoriamente una città liberale, ove gli Ebrei hanno grande influenza sino alle persecuzioni del 1306.<sup>145</sup> Il Manselli ha notato la simultaneità della "polemica" contro i Catari e di quella contro Giudei e giudaizzanti,<sup>146</sup> rilevando che il momento di maggior asprezza coincide con quello del maggior splendore della scuola cabbalistica narbonese.<sup>147</sup>

Le analogie tra Qabbalah e Catarismo impongono di considerare molto verosimile, se non quasi certo, un prolungato contatto e una reciproca influenza;<sup>148</sup> al riguardo segnaliamo le tesi della Shahar<sup>149</sup> sulle quali contiamo di tornare in seguito, a proposito della Qabbalah. Non c'è dubbio infatti che esistano stringenti somiglianze tra alcune concezioni del libro *Bahir* e la dottrina catara, soprattutto per quanto concerne le considerazioni sulla natura del male e la trasmigrazione delle anime;<sup>150</sup> ma non soltanto. La Shahar, con riferimento al *De duobus principiis*, di Giovanni da Lugio, che accetta la santità dell'Antico Testamento, fa notare che il suo rifiuto presso i Catari -tanto presso i "dualisti assoluti" quali erano quelli di Linguadoca, quanto presso i "mitigati"- non assume quel radicalismo metafisico che abitualmente si imputa loro.

Su questo punto sembra allora opportuno ricordare che la Thouzellier, nell'introdurre il citato testo di Giovanni da Lugio, ha ritenuto di ravvisarvi non soltanto un rapporto col *Liber de causis*, tradotto da Gerardo da Cremona, ma anche col *De intellectu* di al Kindî, tradotto dallo stesso Gerardo, e infine col *Fons vitae* di Ibn Gabirol (l'ebreo spagnolo noto come Avicbron) dal quale sembra riprendere alcune argomentazioni.<sup>151</sup>

Si può quindi ritenere che il movimento cataro rappresenti qualcosa di più variegato e problematico di quanto non possa apparire limitandoci a qualche schema dottrinale, in ciò simile a quell'antico Gnosticismo, percorso in apparenza da sconcertanti contraddizioni, eppure inconfondibile nella sua ragione istituzionale.

Questa problematica del Catarismo emerge dagli aspetti che mette in luce il Newman nella particolare angolazione della sua ricerca, rivolta all'influenza giudaica. Abbiamo già accennato all'ottica generale con la quale il Newman affronta il problema delle eresie medievali, e non si può sottovalutare il

---

presenza di eventi recenti, quest'ottica può apparire superata, ma ciò non toglie che essa colga molta verità dei processi storici in esame. I luoghi degli incontri e dei commerci sono stati da sempre i luoghi di originali e positivi sviluppi; e se ci dilunghiamo su questa apparente banalità è soltanto per sottolineare che il Catarismo di Linguadoca è, nell'ambito del Catarismo stesso, un fenomeno assolutamente unico nel quale fermentano, al di là delle dottrine, germi di libertà religiosa e conati di autodeterminazione anche politica, nei quali s'incontrano l'antica rivendicazione gnostica di una libera esegesi dei testi, e qualcosa di molto più moderno, come un lontano prodromo della Riforma. In altre parole, il Catarismo di Linguadoca non è pensabile, a nostro avviso, senza un singolare concorso di eventi che ne fanno l'ultima sponda di un'antica cultura mediterranea e, al tempo stesso, un anticipo stroncato di futuri sviluppi.

<sup>141</sup> Cit., p. 146.

<sup>142</sup> B. Blumenkranz, *Conclusions a Juifs et Judaïsme de Languedoc*, C.F. 12, Toulouse, Privat, 1977. Il Blumenkranz sottolinea la necessità di una ricerca sull'argomento, rinviano, come unico precedente, al lavoro del Saige (*Les Juifs en Languedoc antérieurement au XIVe siècle*) del 1881 (ristampa 1971); al testo cioè, cui si rifà necessariamente anche il Newman.

<sup>143</sup> G. Nahon, *Condition fiscale et économique des Juifs*, C.F. 12, cit.

<sup>144</sup> A. Grabois, *Les écoles de Narbonne au XIIIe siècle*, ivi.

<sup>145</sup> Y. Dossat, *Les Juifs à Toulouse: un demi-siècle d'histoire communautaire*, ivi. La vittoria dei re di Francia ai danni dell'autonomia linguadociana, che passa attraverso la Crociata degli Albigesi e porta alla distruzione del movimento cataro, coincide con l'inizio di una politica persecutoria verso la minoranza ebraica. La persecuzione contemporanea di ogni forma di diversità, sulla quale si intrattiene il Newman, non è opera soltanto dell'Inquisizione, ma anche del nascente accentramento statale.

<sup>146</sup> R. Manselli, *La polémique contre les Juifs dans la polémique antihérétique*, ivi, pp. 262-263. Il Manselli si è occupato della singolare setta giudaizzante dei Passagini, che compare dal 1184 sino a tutto il XIII secolo accanto ai Catari, in Italia e in Linguadoca.

<sup>147</sup> ivi, p. 266.

<sup>148</sup> Questi contatti sono ammessi anche dallo Scholem, *Les origines de la Kabbale*, trad. J. Loewenson, Paris, Aubier Montaigne, 1966, pp. 20-27, nonostante egli invochi lo "antisemitismo metafisico" dei Catari (p. 25) per limitarne l'impatto. L'ammissione sembra rilevante, perché l'atteggiamento generale dello Scholem ha sempre sottolineato energicamente ogni possibile originalità della cultura ebraica, a scapito di quanto di essa è maturato a contatto con l'occidente. Egli contribuisce, a nostro avviso, ad alzare quelle palizzate che abbiamo rimproverato allo Jesi ne *La Gnosi*, etc., cit., p. 311 in nota.

<sup>149</sup> S. Shahar, *Écrits cathares et commentaire d'Abraham Aboulafia sur le "Livre de la Création": images, et idées communes*, C.F. 12, cit.; id. *Le catharisme et le début de la Kabbale*, A.E.S.C. 29, 1974.

<sup>150</sup> A proposito delle riflessioni dei cabbalisti sul problema del male, sembra interessante quanto riferito dall'Shahar in *Écrits*, etc., cit., p. 354. Secondo la lettura che dà G. Scholem del pensiero di Abraham Abulafia, Satana appare dinanzi all'uomo allorché egli si appresta a superare il mondo materiale per avvicinarsi all'Intelletto Agente. Questa concezione sembra strettamente imparentata con quella ismailita esposta dal Corbin (*De la gnose antique*, etc., cit., pp. 128-131): Iblis è inevitabilmente parte del Plèroma e viene generato/espulso dall'angelo Adamo nel tentativo di conoscere l'Inconoscibile. Il problema che si pone qui è enorme e condurrà, tanto nell'Ismailismo quanto nella Qabbalah, alla sovversione della Legge, il cui senso esoterico è l'annullamento di se stessa. Quest'ipotesi non sembra estranea allo Gnosticismo: viene già imputata ai Carpocraziani e lo sarà agli adepti del Libero Spirito. Quel che sembra però interessante, per quanto concerne i Catari, è che si ravvisa qui la loro appartenenza a una *koiné* tanto diacronica quanto sincronica, caratterizzata da una riflessione ben altrimenti profonda (rispetto alla superficiale ideologia razionalista) sull'inevitabilità di considerare il Male come parte costitutiva del mondo, uscita dal processo creativo stesso; qualcosa di molto diverso dall'alterità ontologicamente nulla che esso costituisce per il Razionalismo.

<sup>151</sup> *Livre des deux principes*, cit., pp. 48-50.

fondamento di tale ottica quando si rifletta su incontestabili considerazioni relative alla libertà e al generale fermento religioso che caratterizzano la Linguadoca nel periodo che ci interessa.<sup>152</sup> Esso vede infatti convivere apertamente Musulmani, Ebrei, e numerose eresie cristiane, non soltanto il Catarismo. Prescindendo infatti dai Valdesi, che non rientrano nella nostra ricerca, basterà ricordare Amalriciani, Beghini, e gruppi Gioachimiti - più in generale, l'incrociarsi di millenarismo e Libero Spirito- per rendersi conto che la regione rappresenta un crogiolo del tutto particolare.

Il Newman d'altronde, non tralascia di notare e sottolineare che nell'offensiva cattolica gli eretici e gli ebrei non appaiono come obbiettivi disgiunti: ciò che deve essere represso è la libertà di *entrambi*, dunque il problema è quello della libertà religiosa *tout court*, quello stesso del ruolo preminente che sembrano assumere, alla metà del XII secolo, eretici ed Ebrei presso molti aristocratici. Gli Ebrei, che grazie alla libertà loro concessa hanno un posto importante nella cultura,<sup>153</sup> in particolare nella medicina, e nella scienza in generale,<sup>154</sup> potrebbero anche aver influito, secondo il Newman, sulla dottrina catara; tesi certamente non condivisibile, anche alla luce delle origini del Catarismo, ma che serve a mettere in evidenza come certi conflitti possano essere più apparenti che reali. Il dualismo fa parte della tradizione gnostica ebraica,<sup>155</sup> e certe similitudini tra Catarismo e cabbalismo linguedociani possono anche aver origine negli sviluppi di quest'ultimo, nascondendo perciò un'influenza quantomeno reciproca per quanto concerne la riflessione sul Male.

Il Newman si sofferma anch'egli sulla figura di Abraham Abulafia, per metterne in luce il sincretismo messianico -siamo in epoca di pieno Gioachimismo- e per sottolineare la sua appartenenza ad una speculazione "which sought to break down the barriers between Judaism, Christianity and Islam".<sup>156</sup> Forte era il rapporto tra Arabi, Ebrei, Perfetti catari e Valdesi per quanto concerne la pratica della medicina, nella quale essi tutti eccellevano.<sup>157</sup>

Altra attività nella quale eretici ed Ebrei si trovavano fianco a fianco era quella del prestito di danaro;<sup>158</sup> di questa attività dei Catari avevamo già accennato sopra, e il Newman la tratta in dettaglio per sottolineare che essa fu un fenomeno generale, che coinvolse anche altri gruppi ereticali affini ai Catari, e fu diffusa non soltanto in Francia, ma dappertutto in Italia.

Infine, una particolare analisi è rivolta alla quasi misteriosa setta dei Passagini, della quale s'interessò anche il Manselli e che compare accanto ai Catari dal 1184 sino a tutto il XIII secolo.<sup>159</sup> Il Newman prende il problema molto alla larga, a nostro avviso non a torto, per sottolineare come il ruolo degli Ebrei fosse stato rilevante sino ai primi decenni del XII secolo, e caratterizzato da una buona capacità di proselitismo; in effetti il XII secolo marca l'apogeo della libertà religiosa, cui farà seguito l'inizio della repressione. In quel periodo di diffuso non-conformismo dunque, i Passagini presero posto accanto a un gran numero di sette. Essi ritenevano si dovesse seguire integralmente la legge mosaica -salvo per ciò che concerne i sacrifici, non più possibili dopo la distruzione del Tempio- santificavano il Sabato, rispettavano i divieti alimentari, si circondavano -una pratica fortemente criticata dai Catari- ma erano "Cristiani" nel senso che accettavano il Nuovo Testamento; la loro cristologia era però subordinazionista, come quella dei Catari, assieme ai quali sono nominati in alcuni documenti, cosa che non ci si attenderebbe.<sup>160</sup> Ciò non deve tuttavia meravigliare più di tanto, se si considera che da Ireneo e da Ippolito in poi, eretici e Giudei sono visti come i due possibili poli della devianza rispetto al percorso dell'ortodossia. In conclusione, la setta dei Passagini resta misteriosa, ma di essa si può dire che, pur non costituendo verosimilmente un ramo anomalo dei Catari (o dei Valdesi) è nominata accanto ad essi dagli eresiologi. Ricerca di una razionalizzazione nella simmetria, come in Ireneo e Ippolito? Se così anche fosse ciò testimonia ancora una volta l'equilibrio instabile cui si condanna l'ortodossia per la sua stessa natura istituzionale: un "centro" che è al tempo stesso un compromesso con le esigenze del mondo, e una ricerca d'identità tra ragioni avvertite, per motivi opposti ma convergenti, disgregatrici o negatrici dell'*unità istituzionale* stessa. Non è un caso infatti, che tutte le deviazioni incontrate sinora, un punto hanno sempre in comune: la negazione del ruolo normativo sacerdotale in sé, cioè della possibilità di istituzionalizzare *ciò che appartiene allo Spirito*.

Non si può portare nell'ambito della normativa razionalista ciò che *va oltre i limiti di essa*, perché *soffia dove vuole*; ma proprio questi scossoni che l'ortodossia subisce e deve superare per ricostituirsi, dialetticamente, in una sempre nuova "Verità" anelante l'eguaglianza a se medesima, fanno sì che l'eresia venga avvertita come "malattia", che occorre vincere per restituire la "normalità" della salute all'organismo.<sup>161</sup>

<sup>152</sup> Op. cit., p. 133 sgg.

<sup>153</sup> Cfr. Nahon, cit., p. 69.

<sup>154</sup> I traduttori ebrei sono un veicolo fondamentale per l'acquisizione della scienza araba; cfr. D. Romano, *La transmission des sciences arabes par des Juifs en Languedoc*, C.F. 12, cit., che ha messo in luce la presenza di "dinastie" di traduttori e medici (p. 368 sgg.).

<sup>155</sup> Newman, cit., p. 173 sgg.

<sup>156</sup> *ivi*, p. 179.

<sup>157</sup> *ivi*, pp. 185-187. Ricordiamo quanto sopra per ciò che concerne la teoria, fatta propria dai Catari ma di fonte verosimilmente araba nel contesto, relativa all'esistenza di una seconda anima meramente vitale.

<sup>158</sup> *ivi*, pp. 194-207.

<sup>159</sup> *ivi*, pp. 240-302. Sui Passagini cfr. Bonaccorso, cit., cc. 784-791.

<sup>160</sup> R. Manselli, *La polemique contre les Juifs*, cit., p. 263.

<sup>161</sup> Cfr. R.I. Moore, *Heresy as Disease. The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)* M.L., Series I, Studia IV, Leuven-The Hague, Un. Press-Nyhoff, 1976.

Perciò, reciprocamente, per il Medioevo ogni “deviazione” -foss’anche quella sessuale, ma in generale tutte- è avvertita come “eresia”.<sup>162</sup>

Vi è conflitto, un conflitto insanabile perché insito nella normativa stessa, tra l’epoca di grandi trasformazioni che si è aperta -quel Medioevo ch’è tensione utopica fermentata sul messaggio testamentario e, di fatto, trasformazione economica e sociale, luogo ove procedono affiancati Pleroma gnostico e Paese di Cuccagna- e la cultura razionalista che l’egemonia ha ereditato dal mondo classico. La fine del Catarismo ne è la prova eloquente: eliminata l’ultima concezione diteista del mondo, nasce la grande paura, quella la cui manifestazione più nota e rutilante è la caccia alle streghe, destinata a giungere sino agli inizi del XVIII secolo.

Molti anni or sono, il Manselli, nel considerare il rapporto tra l’ortodossia cristiana e i dualismi con preciso riferimento a questa “vittoria” sulla loro ultima manifestazione,<sup>163</sup> sosteneva che l’opera dei teologi (e l’azione degli inquisitori e del potere politico, aggiungiamo noi per pro-memoria) aveva rappresentato “una grande battaglia, religiosa, teologica e culturale” dalla quale era uscita rafforzata l’unità dell’occidente, con il definitivo rifiuto di ogni dualismo.<sup>164</sup>

Questa vittoria del cosiddetto “Occidente” -ci sia consentito pensarlo e scriverlo- fu tanto illusoria come altre successive o recenti: l’ombra del nemico eliminato ricompare inquietante entro l’accampamento stesso dei vincitori. Non è affatto casuale che la fine delle eresie dualiste coincida con l’inizio della caccia alle streghe: la connessione dei due fenomeni è nota da tempo.<sup>165</sup>

Questa connessione, e la sorprendente successione temporale onde la fine dell’eresia dualista coincide con l’inizio della grande caccia alle streghe, hanno una propria necessità interna. Il dualismo aveva rappresentato, a suo modo, un tentativo di dare un senso all’esperienza; di formulare, grazie al mito, una “razionalizzazione” del problema del Male: perduta l’eresia, quest’ultimo non è più comprensibile, non ha più una collocazione. Perciò tutto quanto è sospetto alla classe dirigente diviene direttamente satanismo, e nulla si presta meglio delle tradizioni magiche popolari per rafforzare l’equazione, già da secoli stabilita, tra le brulicanti divinità del paganesimo rurale e l’ossessiva presenza di Satana; tanto più che il grande processo economico che muta il volto dell’Europa tra il XIV e il XVII secolo -i secoli della caccia alle streghe- sconvolge soprattutto la vita dei ceti rurali, ora violentemente dislocati e gettati di traverso sul cammino dell’accentramento, con tutta la loro alterità.<sup>166</sup>

L’accentramento: ecco un fenomeno costante e diffuso che si apre con l’inizio del XIV secolo, e che concerne anche l’istituzione ecclesiastica che fa di esso il punto di forza ideologico e amministrativo per combattere tutto ciò che essa percepisce come devianza, perseguitandolo.<sup>167</sup> Quanto più si afferma la normatività del centro, tanto meno comprensibile diviene la diversità, tanto più essa assume i colori dell’alterità satanica, del luogo ideologico cioè dove la Ragione luminosa trasferisce le ombre proiettate dalla datità dell’uomo, della società, della storia. Lo stesso Manselli, che esalta la vittoria sul dualismo come “risposta dell’Occidente”, deve ammettere dunque con stupore -né sa spiegarselo- che è la dottrina stessa dell’ortodossia a “evocare e forgiare una chiesa demonica antitetica” la cui sacerdotessa è la strega.<sup>168</sup>

<sup>162</sup> M. Goodich, *Sexual Deviation as Heresy in the XII-XIV Centuries*, Modernité et non-conformisme en France à travers les âges, éd. par M. Yardeni, Leiden, E.J. Brill, 1983.

<sup>163</sup> R. Manselli, *C’è davvero una risposta dell’Occidente a Zaratustra nel Medioevo?*, Conv. Int. sul tema La Persia nel Medioevo, Roma, A.N.L., 1971.

<sup>164</sup> *Ivi*, p. 83 nel testo e in nota. Nel precisare il proprio pensiero con la successiva discussione (pp. 85-86) il Manselli forniva due importanti chiarimenti: il dualismo cataro origina da una riflessione interna ai Testamenti, e la sua sconfitta rappresenta un momento d’identità dell’occidente in quanto tale. Non si può che concordare; soltanto, questo “Occidente” è ciò che noi definiamo l’Occidente ideologico (ovvero: l’ideologia di “Occidente”) accanto al quale -questa è la nostra tesi- è sempre esistito un altro occidente, meno muscoloso e più riflessivo.

<sup>165</sup> Ci si può riferire al tuttora fondamentale testo di J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter, und die Entstehung der großen Hexenverfolgung*, München-Leipzig, Oldenburg, 1900. Il rapporto tra i due fenomeni (eresia e stregoneria) è l’elemento conduttore del testo un po’ ovunque; una dettagliata cronaca del passaggio dall’una all’altra persecuzione a Tolosa, lo si può trovare a p. 307 sgg. La sovrapposizione dei due fenomeni non sorprende, perché corrisponde a quella confluenza della cultura “folklorica” nell’eresia della quale abbiamo più volte detto, confluenza che ben si comprende se si ricorda l’estraneità di quella cultura al Razionalismo dell’alto clero (cfr. Runeberg, cit.; Russell, *Whitchcraft*, cit.). Agli stessi e a R. Callois, *Les démons du midi*, R.H.R. 115-116, 1937, rinviamo anche per ciò che concerne la trasformazione della cultura “folklorica” in culto demonico nel corso del Medioevo, a causa del modo in cui essa fu “compresa” dal razionalismo dell’alto clero. Più interessante è, piuttosto, la *successione*: dapprima rari, i processi per stregoneria dilagano con la fine dell’eresia.

<sup>166</sup> Il XIV secolo, ma anche i successivi, rappresenta un’epoca tragica per le popolazioni rurali; R. Fossier, *La grande épreuve*, Le Moyen Âge, cit., vol. III, p. 55, considera il periodo tra il 1340 e il 1430 uno dei più violenti della storia d’Europa per quel che concerne “l’incertitude complète des landemains, les bouleversements profonds des cadres où se meuvent les hommes”. Il Duby (*L’economia rurale*, cit., pp. 445-550) ha narrato questa storia, che include la famosa peste del 1348, come storia di guerre e carestie nelle quali si consuma l’economia signorile, le campagne si spopolano, l’economia cittadina prende lentamente il sopravvento assoggettando quella rurale. È questa un’epoca di centralizzazione e di appesantimento fiscale, nel quale aumentano le differenze tra potenti e umili, ricchi e poveri, si sbriciola la piccola aristocrazia, diminuisce la conduzione diretta da parte di signori e conventi. Devastazioni dovute alle continue guerre, carestie, epidemie, fanno aumentare i torbidi nelle campagne, dove appaiono predicatori erranti. Anche tra i contadini, come tra gli artigiani, v’è però chi si arricchisce, mentre aumenta il potere degli Stati e la ricchezza delle città che, alla fine, vedranno i loro borghesi divenire proprietari e imprenditori nel contado, e la stessa aristocrazia trasferirsi entro le loro mura. In sostanza dunque, un’epoca di mutamenti, violenti e dolorosi però, che creano incertezza e sradicano contadini inurbandoli, mentre creano nuovi ricchi e, in conclusione, mutano i parametri di riferimento della società.

<sup>167</sup> Cfr. M. Romanello, *Introduzione a La stregoneria in Europa*, Bologna, Il Mulino, 1978, p. 13. La Romanello sottolinea il ruolo determinante del processo di centralizzazione della Chiesa, iniziatosi ad Avignone, quale premessa ideologica alla sistematica persecuzione della diversità, percepita come minaccia.

<sup>168</sup> *Le premesse medievali della caccia alle streghe*, La stregoneria in Europa, cit., p. 61.

Il Manselli stesso<sup>169</sup> ha sottolineato l'importanza della questione femminile nella vicenda storica dell'alterità; la presenza femminile è un fatto che puntualizza la vicenda ereticale sin dallo Gnosticismo. La donna è presente nel Catarismo che, nonostante tutto, comunque la promuove; sarà presente nel beghinaggio; è al centro della persecuzione come strega: di fatto, la sua irriducibilità al Razionalismo egemone che la perseguita sin dai tempi dell'emarginazione della Grande Dea,<sup>170</sup> la rende, come il Giudeo, manifestazione inquietante dell'alterità fatta persona, come lo è la cultura dei contadini sradicati e trasferiti, che divengono pericoloso sottoproletariato nelle città.<sup>171</sup>

Delle ragioni di questa cultura possiamo soltanto immaginare: questa cultura non scrive -tantomeno in latino- perciò non ha voce; la sola voce che conosciamo è quella dei suoi nemici;<sup>172</sup> tuttavia essa ha radici antichissime anche nel mondo classico, ed è significativo che divenga un *problema di ordine pubblico* soltanto a partire dal XIV secolo.<sup>173</sup> È anche significativo che la sovrapposizione del dualismo col culto satanico, che ha una sua ragion d'essere nello schema già elaborato dai Padri, e che era stata sostenuta contro i Bogomili da Psello,<sup>174</sup> divenga un argomento anti-cataro all'inizio del XIV secolo,<sup>175</sup> e poi, scomparsi i Catari, resti l'ipotesi accusatoria del culto satanico come risposta alla diversità.

Perciò abbiamo qualche dubbio che, con la fine del Catarismo, l'occidente abbia dato una risposta a chicchessia. Certamente quella fine rappresenta un momento di rafforzamento ideologico; certamente, con essa si ha l'impressione che scompaia un mondo dalle lontane e nebbiose origini. Ma i tanti elementi culturali che hanno concorso -forse- a dar vita al Catarismo di Linguadoca, non scompaiono.

Non scompare neppure la Qabbalah, che inizia proprio in quei luoghi una nuova, straordinaria avventura; non scompaiono l'Ermetismo e il Neoplatonismo, che trovano una nuova linfa nelle traduzioni dall'arabo, iniziate poco lontano, alla metà del XII secolo. Nel mondo islamico e iranico essi avevano avuto una singolare evoluzione sulla quale sarà necessario soffermarsi; in quel mondo si era anche trasformata l'antica alchimia, che ora ricompare in occidente in nuova veste. Nel 1143 Tommaso di Ketton aveva tradotto il Corano; nel 1144 traduce il primo testo alchemico, un testo del mitico Morienus. E non scompare il millenarismo gioachimita, che giungerà con forti clamori sin dentro il XVI secolo; non scompaiono, anzi!, beghinaggio e Libero Spirito che iniziano a muoversi nei tempi del Catarismo.

Nella storia, che mai si ripete uguale, molte cose simili ritornano: come si suol dire, tutti i nodi tornano al pettine. Perciò tornano a battere insistentemente alla porta i *revenants*, cadaveri mal seppelliti, vero incubo della cultura egemone che deve sempre -come il suo nemico, Satana!- far le proprie pentole (o sepolture) senza il coperchio. Deve farle così, incomplete e di breve durata, perché è banalmente normativa e tenta di convincere il pianeta intero d'una cosa assurda: che la Ragione è una, come pretendeva Socrate.

I Catari erano più problematici: *fra i peccati più gravi essi iscrivevano il giurare su qualcosa e il giudicare*.<sup>176</sup> Non giudicare, non condannare: questo il precetto evangelico che essi prendevano da Luca. Del giudice civile non avevano alcuna fiducia: proibito ricorrervi, essi regolavano le proprie controversie tra di loro, con la mediazione dei Perfetti. La loro etica si fondava sul lavoro, la carità consisteva soprattutto nell'insegnare un mestiere ai giovani di buona volontà, per inserirli nella vita.<sup>177</sup> Folli? Asociali? Pericolosi?

Come nel caso degli Gnostici le *deduzioni teoriche* tratte dalla dottrina sono tutte a carico dei loro giudici; essi, i primi e ultimi "Gnostici" che conosciamo un po' meglio, sembrano costituire una società molto "normale", forse un po' utopica: ma quale società si costruisce senza utopia?

<sup>169</sup> *ivi*.

<sup>170</sup> Abbiamo fatto di questo tema uno dei fili conduttori de *Il mito e l'uomo*, cit.; ad esso rinviamo quindi per le vicende della Grande Dea, il significato delle gerarchie olimpiche, la razionalizzazione del mito, e il persistere di un conflitto ideologico che vede nel "femminile" uno dei poli. In particolare però rinviamo alle pp. 198-206 per il trasferirsi del conflitto nel Medioevo.

<sup>171</sup> Il testo del Delumeau sottolinea sin dall'inizio il carattere *cittadino* della paura; paura della città dinanzi al contado che vi s'infiltra. Cfr. anche M. Romanello, che nell'*Introduzione* cit., riassumendo i punti salienti dell'antologia da lei curata, sottolinea (p. 15) il fenomeno dell'inurbamento di masse rurali sradicate che diviene minaccioso con l'inizio del XIV secolo. È là che si annida il demoniaco e, come afferma il Delumeau a p. 317 (il corsivo è nostro) "*La peur du diable.....a surtout habité les milieux dirigeants dont étaient issus théologiens, juristes, écrivains et souverains*" Il diavolo brutto e nero è una creazione loro; i demoni del folklore, come nota Runeberg (cit. pp. 121-129) erano allegramente colorati e seducenti. In comune col Satana dei cacciatori di streghe essi hanno però l'importante caratteristica di portare quei doni materiali che gli emarginati sognavano nelle loro allucinazioni, nonostante il biasimo della classe dirigente.

<sup>172</sup> Romanello, cit., p. 10.

<sup>173</sup> Rinviamo ai testi citati sull'argomento, ricordando però anche l'esposizione dello Hansen che, a p. 25 sgg., rintraccia in Agostino la sistematizzazione, entro una logica cristiana, delle "verità" pagane e "folkloriche", con connotazioni demoniche. È anche di Agostino (*De civitate Dei*, cit. *ivi* a p. 30 in nota) la razionalizzazione del magico/demonico attraverso la formula che il demonio può operare nel mondo materiale col permesso di Dio: dottrina che fu di gran parte dei Catari e che è insita nello stesso mito bogomilo.

<sup>174</sup> *De Dæmonum operatione*, cit. Cfr. anche M. Wellnhöfer, *Die thrakischen Euchiten und ihr Satanskult im Dialoge des Psellos Timotheos he peri ton daimonon*, B.Z. 30, 1929-30, che sottolinea la novità di unificare eresia e culto satanico (il testo però è forse di uno pseudo Psello, della fine del XIII secolo: cfr. P. Gautier, *Le de dæmonibus du pseudo Psellos*, R.E.B. 38, 1980). Le accuse di sconcezza o criminalità di questi riti sono sempre le stesse che venivano attribuite agli Gnostici e, prima di loro, ai Cristiani stessi.

<sup>175</sup> Cfr. Romanello, cit., pp. 11-12. A tale data Alano da Lilla (*Contra Hæreticos*, M.P.L. 210, c. 366 A) formula una significativa ipotesi sull'origine del nome "Catari": esso deriverebbe da *catus*, gatto, sotto il cui aspetto appare Satana, cui i Catari baciano l'ano prima di dar inizio alle proprie orge: accusa identica a quella che viene formulata contro le streghe nel Sabba. L'alterità, dunque, si presenta sempre con lo stesso volto attraverso i secoli, marcata da mostruosità ed orrore secondo la cultura del razionalismo classico, i cui deliri sono stati ricordati dalla Picaluga, cit. Naturalmente il materiale d'accusa è letterario, come mostrano l'identità dei particolari o le modeste varianti degli accusatori.

<sup>176</sup> Duvernoy, *La religion*, cit., pp. 189-196.

<sup>177</sup> *ivi*, p. 198.

La loro colpa fu forse soltanto quella di aver voluto costruire una società diversa in base alle *proprie ragioni*: una società non per tutti, una società per loro nella quale vivere, “commerciando” con le altre “ragioni”. Non potevano, perciò, “commerciare” con quell’Occidente che è sempre pronto a dialogare “ragionevolmente”, purché sulla base della propria *Ragione*.

I Catari avvertivano forse che qualcosa, nel messaggio testamentario, contraddiceva la Ragione classica; forse per questo si ritenevano la sola “vera” Chiesa, i soli “veri Cristiani”. Il Cristianesimo degli albori non aveva forse rivendicato le culture, le lingue, le logiche locali, contro ogni centralismo?

Il Le Roy Ladurie -lo abbiamo citato- vede nei Catari una cultura “mediterranea” antica, non in grado di attecchire in Europa: può darsi. Resta il fatto che il Mediterraneo, tra una strage e l’altra, ha ospitato le più improbabili convivenze con ottimi innesti. Resta invece da dimostrare che il mondo possa sopportare di vivere dentro una sola Ragione, dentro una monocultura cosmopolita, avendo come unico svago l’innocua categoria borghese della cosiddetta “opinione”.