

Claudio Fiocchi

L'ordine cristiano dei laici

1. Due o tre parole introduttive

Il termine *laico* richiede sempre una specificazione. Laico *rispetto a che cosa*? A una religione? A uno *status* personale? A un modo di pensare contro il quale si polemizza ritenendolo assoluto? A una metodologia scientifica contrapposta alle credenze religiose?

Analogamente possiamo porci la domanda laico *quando*? Ossia, in che momento della storia è legittimo parlare di laicità in un senso analogo a quelli attuali? Per rispondere a questa domanda¹ sarebbe necessario uno studio ad amplissimo raggio, che esula dai fini di questo articolo. In una ipotetica storia della laicità il medioevo appare come una prima fase, nella quale – come diceva Luigi Prosdocimi considerando le fonti canonistiche – i laici sembrano svanire su un fondo misterioso², ma dalla quale emergono bagliori, istanze, principi, esigenze che si manifestano in modo vario, in ambiti diversi, come ha mostrato a suo tempo G. De Lagarde³. Nell'analisi di tali elementi si evidenziano due prospettive: da un lato, l'analisi degli usi del termine laico e derivati; dall'altro, il reperimento di contenuti laici sotto altre espressioni linguistiche, come *in temporalibus* (contrapposto a *in spiritualibus*), *potestas materialis* (contrapposta a *potestas spiritualis*), *causae materiales* (contrapposte a *causae spirituales*). Questo secondo caso è ovviamente più complesso, perché non solo comporta l'individuazione di espressioni *sensibili* per il tema, ma richiede nello stesso tempo di aver identificato a priori che cosa sia laico e che cosa non lo sia o di possedere una nozione di laicità almeno abbozzata. Un ulteriore passo parallelo ai due indicati in precedenza consiste nell'individuare usi del termine *laico* in coincidenza con contenuti laici secondo la definizione prospettata.

Anche un'operazione di questo genere, tuttavia, travalica di molto gli scopi del presente articolo, che può essere considerato solo come

un primo passo in questa direzione. Lo scopo che più modestamente ci si propone è considerare gli elementi di rilievo nella distinzione tra laici e chierici nel medioevo attraverso una serie di fonti che con riferimento agli ordini della società medievale, alle attività e al sapere loro caratteristico, prospettano questo tipo di articolazione sociale.

La distinzione tra chierici e laici per gli uomini del medioevo è diversa da quella attuale, ma per certi versi anche più profonda. Come avremo modo di vedere, tale distinzione non riguarda i valori abbracciati, le scelte politiche o culturali o il diverso atteggiamento verso la religione. I termini che vengono usati per raggruppare e distinguere in una totalità ordinata i laici e i chierici, come *ordines* e *genera*, hanno una radicalità e un intento tassonomico assai rilevanti⁴. Lo scopo di queste pagine è mostrare alcune delle classificazioni in cui i laici vengono annoverati, in modo esplicito o implicito, per meglio definire il loro *status* e il loro valore, ossia la considerazione in cui si trovano nella mente dell'autore della classificazione. Le classificazioni che prenderemo in esame sono state ottenute tramite quelli che potremmo definire dei *carotaggi* o delle ricerche a campione, considerando l'importanza dei loro autori o la singolarità dei termini adottati. Con ovvi limiti di generalità, esse ci aiutano a delineare un quadro di idee ricorrenti sui laici e a fare luce su uno dei primi stadi di una distinzione che ha caratterizzato e continua a caratterizzare la vita sociale e politica dell'Europa. Occorre aggiungere che la stessa forma delle classificazioni, in due, tre o più gruppi, ha un valore particolare ed è in grado di rivelare qualcosa sul modo in cui venivano intesi i laici.

Ma come procedere tra le varie classificazioni che possiamo rinvenire nei testi? Nella convinzione – ci auguriamo dimostrata in seguito – che la struttura stessa della classificazione sia importante, procederemo sulla base di un elementare criterio quantitativo, facendo riferimento al numero di classi o generi individuati, a partire dalla più semplice delle partizioni. Questo passaggio, in qualche modo dal semplice al complesso, non è immune da un'idea di fondo, concepita durante la selezione preliminare delle classificazioni che verranno illustrate, ossia la centralità del binomio unità-differenza.

2. Due generi e due compiti

La prima considerazione che salta agli occhi leggendo tante pagine in cui compare la parola *laicus* è che il termine viene usato per indicare uno *status*, quello di chi, pur essendo cristiano, non appartiene alla chiesa istituzionale. Da san Gerolamo (ma l'attribuzione del detto non è sicura) al *Decretum* di Graziano si continua a ripetere che i cristiani si dividono in due gruppi: *Duo sunt genera Christianorum*. Nel *Decretum* leggiamo infatti:

*Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi ... Aliud vero genus est Christianorum, ut sunt laici ... His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum.*⁵

La distinzione non è dunque tra laici e cristiani o laici e cattolici, ma tra laici e chierici. La contrapposizione presentata in questi testi non riguarda quindi il credo religioso, ma lo *status* legale rispetto alla Chiesa, ossia l'appartenenza alla Chiesa istituzionale. I due *genera* sono membri della stesso mondo cristiano, che è – potremmo dire – il loro *intero* di riferimento.

A ciò corrisponde, in alcuni casi, una distinzione di ambiti sul piano delle azioni lecite e sul piano del diritto. Il *Decretum* di Graziano, che raccoglie e organizza materiali antichi di secoli, fa più volte riferimento al fatto che i laici non possono muovere accuse o fare causa a un chierico perché appartengono a diverse *conversations*, sancendo quindi l'esistenza di due ambiti diversi: *Laicos non accusare episcopos hactenus observatum et constitutum est, quia ejusdem non sunt conversationis* ...⁶

Fino a dove si estende questa distinzione sul piano dei comportamenti? Dal momento che la distinzione riguarda le due parti di un intero, vi sono norme che interessano entrambe. Spulciando tra gli scritti della *Patrologia latina*, troviamo facilmente indicazioni che riguardano tutti i cristiani, nelle due condizioni di laici o chierici, ad esempio il divieto di commettere comportamenti devianti in grado di

ledere la cristianità nella sua interezza. Remigio Curiense enuncia il divieto di avere rapporti con le persone scomunicate: *Ab his ergo et clerici et laici se abstineant, qui eadem pati noluerint*⁷. Rabano Mauro, a sua volta, ribadisce l'antico divieto di dedicarsi alla divinazione: *clericus vel laicus detectus fuerit, vel consulere, vel docere, ab Ecclesia habeatur extraneus*⁸.

Oltre ai divieti, alle volte sono in comune anche i diritti. In una lettera a proposito dell'elezione di un vescovo, evidentemente dotato di poteri civili, Incmaro di Reims (IX secolo) dice che all'elezione devono partecipare anche *laici nobiles ac cives* e non solo i chierici della zona, perché: *ab omnibus debet eligi cui debet ab omnibus obediri*⁹.

Perciò lo schema che si disegna è quello di una differenza all'interno di una unità. Non è un caso che Graziano parli di due *generi*, come se fosse la partizione tra uomo e donna. E guai a saltare da un genere all'altro, come scriveva Tommaso di Kempen:

*Alia temptatio est quando laicus vult esse clericus, et idcirco umile statum relinquit et a sancta congregatione recedit, ut agnitis litteris magnus dominus fiat.*¹⁰

Questa distinzione non ha solo un valore di carattere morale, ma si estende anche ad altri ambiti, non ultimo quello fiscale. Il terzo Concilio lateranense (1179) afferma l'autonomia fiscale della chiesa e l'immunità dei beni ecclesiastici. Solo occasionalmente i due popoli, chierici e laici, ne diventano uno solo dal punto di vista fiscale, quando ad esempio a capo di una entità politica vi è un signore ecclesiastico che in nome del suo ruolo nel clero e del suo ruolo nello Stato può esigere tasse da entrambi i corpi sociali, come avvenne nel caso di Ottone Visconti, arcivescovo e signore di Milano nella seconda metà del XIII secolo¹¹.

Distinzione di fisco e distinzione di diritto vanno di pari passo: esistevano cause *puramente spirituali* e cause *puramente secolari*. Ma poiché la distinzione non è così agevole nei fatti, si cita l'esistenza anche di *cause miste*, che coinvolgono entrambi gli aspetti (come una causa feudale che coinvolgeva il giuramento)¹².

In prima battuta abbiamo visto una separazione di ambiti. Ma alle differenze di genere si aggiungono quelle di valore, con la conseguenza che il rapporto chierici / laici corrisponde non solo a una divisione di compiti, ma anche a una distinzione di valore, virtù e potere. La divisione tra chierici (monaci e clero) e laici, infatti, esprime la distinzione tra due modi di vivere, con riferimento immediato al rapporto con Cristo e all'uso dei beni di questo mondo, che sancisce una gerarchia di valore nella prospettiva di un avvicinamento a Dio. Tale gerarchia non ha solo o tanto a che fare con la distinzione tra chi possiede la cultura e chi non la possiede, ma piuttosto con la valorizzazione della condizione ascetica della vita monastica e clericale, sebbene non venga mai negata la possibilità per un laico dalla vita esemplare di sopravanzare sulla strada della santità i chierici e i monaci¹³. Esempi di questa concezione si trovano sparsi in molti autori. Eccone alcuni, già segnalati da Ruedi Imbach. Graziano dice dei chierici che *Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in virtutibus, et ita in Deo regnum habent*¹⁴; Umberto dei Romani afferma che i chierici sono superiori in dignità, e più intelligenti quanto al sapere, dei laici¹⁵. Egidio Romano stabilisce una subalternità che in nome della prossimità a Dio e della funzione redentrice della Chiesa si estende all'ambito dei rapporti temporali e di potere:

*Nam cum ipsi fideles sint redempti a protestate dyaboli per ecclesiam, debent recognoscere se esse servos ascripticios ecclesiae ...*¹⁶

Dalla politica questa subalternità si trasferisce al diritto. È quanto emerge da un passaggio di Alberico da Rosciate, un giurista, che scrive:

*Sunt enim duo populi, unus clericorum, alius laicorum, et unus alium non includit ... non ergo possunt laici inferiores per leges suas impedire libertates clericorum, quae sunt superiores*¹⁷.

Tale dualità viene espressa anche attraverso metafore che, a prima vista, sembrano agire contro il primato dei chierici. Quando Ugo di san Vittore dice che la Chiesa, ossia il corpo di Cristo, è costituito da una parte destra, i chierici, e da una parte sinistra, i laici, ci si potrebbe aspettare l'affermazione di una parità. Ma dopo aver distinto due vite, due interessi, due gerarchie, Ugo conclude:

*Quanto autem vita spiritualis dignior est quam terrena, et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem potestatem honore, ac dignitate praecedat. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et judicare habet si bona non fuerit.*¹⁸

Parole con le quali viene ribadito il primato dei chierici sui laici.

Su questa dualità si abatterà l'ironia di Ockham secoli dopo, in passi del *Dialogus* ricordati da G. De Lagarde¹⁹, nei quali il filosofo francescano farà notare come un laico possa nei comportamenti essere molto più spirituale di un chierico²⁰. Nei fatti la distinzione di Graziano si rivelava priva di fondamento da un punto di vista morale. La distinzione tra uomini spirituali e altri riguarda o il comportamento o il campo di cui si occupano, ma i due sensi del termine spirituale non possono essere confusi, perché un uomo che è spirituale perché si occupa delle cose spirituali può accadere che viva secondo la carne e un laico può accadere che viva secondo lo spirito.

3. Quando gli ordini sono tre

In alcuni casi l'occhio dei teorici della società cristiana si sposta sul versante dei chierici, elaborando distinzioni importanti all'interno del gruppo e in particolare una tripartizione che ben presto diventa canonica e che troviamo in Agostino e Gregorio Magno. Il primo parla di

Tria genera hominum hic videntur significari: unum eorum qui otium et quietem eligunt neque negotiis saecularibus neque negotiis ecclesiasticis occupati, quae illorum quies lecti nomine significata est; alterum eorum qui in plebibus constituti

reguntur a doctoribus agentes ea quae sunt huius saeculi, quos et feminarum nomine significavit, quia consiliis, ut dixi, peritorum regi eis expedit, et molentes dixit propter temporalium negotiorum orbem atque circuitum, quas tamen in uno molentes dixit, in quantum de ipsis rebus et negotiis suis praebent usibus Ecclesiae; tertium eorum qui operantur in Ecclesiae ministerio tamquam in agro Dei, de qua agricultura Apostolus loquitur.²¹

Il secondo invece mostra che: *tres distinctiones fidelium in Ecclesiae conversatione secutae sunt: pastorum videlicet, et continentium, atque conjugatorum*²². Il lessico di Gregorio Magno insiste sia sulla funzione di guida dei membri della Chiesa secolare rispetto agli altri ordini sia sul rapporto con la sessualità di questi ultimi.

Tali tradizioni passano all'alto medioevo, dove vengono proposte con sostanziale continuità, anche se con una rielaborazione lessicale. Rabano Mauro scrive che la Chiesa è costituita da tre *ordines*: i laici, cioè il popolo; i monaci, che vivono in solitudine; i chierici, che sono la *haereditas* di Cristo e hanno il primo posto nella Chiesa²³. Classificazione analoga, ma con differenze, quella di Roberto Pullo che nelle sue *Sentenze* distingue: prelati, coniugati e *continentes*²⁴.

A questo punto è ovvio chiedersi per quale ragione alle volte nei testi degli autori venga preferita la distinzione tripartita rispetto a quella bipartita. Una volta detto che le due non sono affatto alternative, né si scalgano nel corso dei secoli, possiamo fare riferimento alla riflessione di G. G. Meesserman, secondo la quale la distinzione bipartita era di carattere costituzionale, quella tripartita di carattere istituzionale²⁵. Per G. G. Meesserman, la prima partizione distingue i pastori e il gregge, chi comanda e chi segue. La seconda indica i gradi di appartenenza alla Chiesa intesa come istituzione cristiana.

Queste considerazioni sono dei buoni spunti che possono essere integrati da una ulteriore riflessione. Il passaggio dalla bi- alla tripartizione non modifica i rapporti tra chierici e laici e non aggiunge nulla alla subordinazione dei secondi ai primi. Ciò che fa è invece sdoppiare la figura dell'uomo di chiesa, distinguendo tra quello

impegnato nel mondo e quello distante, ribadendo la imperfezione dei laici, rispetto ai *pastores* in quanto gregge, rispetto ai monaci in quanto in una condizione inferiore per colpa del loro rapporto con la carne. La tripartizione quindi specifica sia i tipi di chierici, distinguendo i loro compiti, sia i limiti dei laici. L'immagine militare che Aimone di Auxerre usa per descrivere i tre ordini segnala questi rapporti e li trasfigura in chiave morale, presentandoli come i modi per sconfiggere i vizi in un'epica battaglia:

Tres enim sunt ordines Ecclesiae: doctorum, continentium, et conjugatorum; quae species in tribus viris illis demonstratae sunt, Noe, Daniel et Job. Noe enim qui inter fluctus arcam rexit, sanctos doctores significat; Daniel, caelebs et castus, continentium ordinem significat; Job, qui uxorem habuit et filios, ordinem conjugatorum exprimit. Ergo Ecclesia ordinata est sicut acies castrorum, quia unusquisque ordo Ecclesiae velut in acie contra hostes malignorum spirituum consistit, dum sancti doctores praedicationi et doctrinae operam impendunt. Continentes, quae mundi sunt contemnent, tantum quae Dei sunt cogitant, et libera a terrenis occupationibus mente, soli Deo vacant. Conjugati eleemosynis et caeteris actualis vitae operibus bonis insistent, sicque utuntur mundo, ut quae Dei sunt non deserant. Haec ergo ordinatissima dispositio Ecclesiae terribilis est immundis spiritibus, velut acies castrorum ad bellum ordinata. Sive pulchra est Ecclesia et decora sicut Hierusalem in virtutibus; terribilis vero ut castrorum acies ordinata, quia imperium suum et potestatem proferre non cessat usque ad terminos totius orbis. Sive terribilis est ut castrorum acies ordinata, quia sic unitate charitatis connexa est et conjuncta, ut nulla vi maligni hostis, nulla peste discordiae possit penetrari: nihil enim sic terret malignos spiritus quomodo charitas.²⁶

Può accadere che il numero degli ordini non muti, ma varino le classi. È quello che avviene nella più celebre delle classificazioni del medioevo, la classificazione trifunzionale di Adalberone di Laon: *Triplex ergo dei domus est quae creditur una. Nunc orant, alii pugnant aliique laborant*²⁷. Tale classificazione è preceduta dalla distinzione bipartita, nel modo più deciso possibile. Per Adalberone la

differenza tra chierici e laici è sancita dalla legge divina²⁸. I chierici hanno uno statuto particolare, una separatezza strutturale rispetto ai laici: castità, sobrietà e distanza dai lavori servili sono loro fondamentali. Perciò Adalberone ribadisce quanto abbia constatato nelle altre distinzioni. La distinzione tra i laici è, invece, tutta umana: è una distinzione quindi di secondo piano, che riguarda l'ordinamento di una parte della cristianità strutturalmente inferiore. Ma come in una casa ogni parte serve anche alle altre.

Che senso ha unificare gli *ordines* ecclesiastici e distinguere quelli dei laici? In tale operazione, Otto Gerhard Oexle individua in questa unificazione una critica al mondo ecclesiastico del suo tempo: segnalare che ormai non ci sono più differenze tra monaci e chierici, dato che molti monaci rivestono alte cariche ecclesiastiche, e perciò non ha più senso distinguerli²⁹. Potremmo aggiungere che ha lo scopo di riconoscere un ruolo fondamentale alla nobiltà guerriera, con la quale il clero poteva trovarsi in *concorrenza* per la guida della società.

Ciò che questa articolazione non muta è l'indicazione delle differenze di compiti e di valori, che anzi radica anche di più in un progetto divino. Laici e chierici sono gruppi distinti in modo non umano. Questa distinzione però sposta l'attenzione sul ruolo dei laici nel complesso della società cristiana: funzioni di difesa e di mantenimento fondamentali.

4. Classificazioni multiple

Adalberone distingue dunque due tipi di laici. In linea di massima i laici compaiono in modo più esteso e articolato in classificazioni a più voci dove sono elencati molteplici generi. In alcuni casi li troviamo mescolati ai chierici, quando la distinzione abbia a che fare con i meriti morali, come scrive ad esempio Gregorio Magno:

In Ecclesia diversi sunt ordines. Quas tamen glebas si in Ecclesia ex diversitate meritorum attendimus, fortasse adhuc distinguere subtilius valemus. Nam dum alius est ordo praedicantium, alius auditorum; alius regentium, atque alius subditorum; alius conjugum, alius continentium, alius poenitentium, alius virginum; quasi ex una terra est diversa

*glebarum forma distincta, dum in una fide, in una charitate disparia demonstrantur bene operantium merita.*³⁰

Abbone di Fleury mescola insieme le prospettive: gerarchia che esalta il grado di purezza, distinzione tra i tipi di laici e funzione dei laici:

*... quorum licet nullus sine peccato sit, tamen primus est bonus, secundus melior, tertius est optimus. Et primus quidem ordo est in utroque sexu conjugatorum; secundus continentium, vel viduarum; tertius virginum vel sanctimonialium. Virorum tantum similiter tres sunt gradus vel ordines, quorum primus est laicorum, secundus clericorum, tertius monachorum ... primo de virorum ordine, id est de laicis, dicendum est, quod alii sunt agricolae, alii agonistae: et agricolae quidem insudant agriculturae et diversis artibus in opere rustico, unde sustentatur totius Ecclesiae multitudo; agonistae vero, contenti stipendiis militiae, non se collidunt in utero matris suae, verum omni sagacite expugnant adversarios sanctae Dei Ecclesiae.*³¹

Nella classificazione a più voci che lascia spazio ai laici, non muta l'idea generale della subalternità. Non è in opposizione, ma all'interno di questo schema di pensiero, dunque, che il laicato acquisisce una dignità, un ruolo, una specializzazione.

La tesi della subalternità dei laici si colloca nei posti più inaspettati. Ne parla infatti anche Bonaventura da Bagnoregio, in un testo prettamente teologico come le *Collationes in Hexaemeron*. Qui le sue considerazioni sui laici sono inserite nel complesso sistema di analisi della chiesa, intesa come comunità cristiana, analogamente a come abbiamo più volte visto. Bonaventura distingue molti gradi di articolazioni triadiche, secondo uno stile tipicamente agostiniano. Una di queste distinzioni riguarda l'attività dei membri della chiesa, sulla base della quale si individuano attivi, prelati e contemplativi. Il secondo gruppo coincide con il clero secolare, il terzo con monaci e frati. Per inciso, Bonaventura aggiorna le indicazioni dei Padri dei primi secoli o degli autori altomedievali, includendo tra i contemplativi i nuovi ordini monastici, nati nel tardo medioevo.

Il breve passaggio che Bonaventura dedica ai laici indica due elementi. Innanzitutto la svalutazione della loro attività (*ponitur in infimo*). L'unico aspetto positivo si prospetta in una visione genetica dei tre ordini perché è dall'ordine dei laici che si generano gli altri due.

Il secondo elemento riguarda l'articolazione interna del gruppo dei laici: principi, *consules* e *plebes*, ossia comandanti in seconda e popolo. Si tratta evidentemente di una distinzione in chiave gerarchica, dove l'elemento centrale riguarda l'esercizio del potere. Infatti questi tre gruppi sono posti in corrispondenza delle tre gerarchie degli angeli³².

Il brano di Bonaventura sancisce la tesi della subalternità dei laici nello schema gerarchico della cristianità. Rispetto alle partizioni precedenti, i laici appaiono un gruppo variegato al proprio interno; ma forse, più che rispondere a una logica di analisi dei laici, l'attenzione dedicata ai laici risponde alla logica delle distinzioni triadiche e così come si distinguono tre gruppi di prelati e tre di monaci, così si devono scoprire tre gruppi di laici. È dunque ancora una volta una logica di subordinazione di guida che segna le distinzioni tra i gruppi.

Se cambiamo contesto, le distinzioni rispondono ad altre logiche. Bonifazio da Sutri nel *De vita christiana* indica varie categorie di laici: *artifices, negotiatores, agricolae*³³. Se il contesto è quello dell'indicazione delle regole della vita nella società cristiana, i laici compaiono però con una certa autonomia e con una ricezione delle differenze di professione.

Non dobbiamo però aspettarci che l'idea di collaborazione e subordinazione venga espressa solo attraverso schemi e distinzioni di classi. Con l'uso di metafore si può ottenere il medesimo scopo e anzi rafforzare entrambe le idee. Queste distinzioni nascono su un terreno fertile. Esisteva una tradizione di analisi dei gruppi sociali della cristianità antica e ricchissima, che prendeva le mosse da una serie di immagini presenti nelle epistole di s. Paolo che descrivevano la molteplicità dei credenti come un corpo³⁴. Elementi caratteristici di queste distinzioni erano l'affermazione dell'esistenza di più gruppi e quella della loro solidarietà e collaborazione: unità, distinzione e armonia. In particolare la metafora organicistica assolve molto bene

questo compito. Spesso si pensa alla metafora dello Stato-corpo, di origine antichissima e diffusa nelle opere politiche del medioevo, la cui formulazione più nota e ampia è presente nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury³⁵. Esistono però formulazioni anche della Chiesa-organismo, come quella di Attone da Vercelli³⁶ e quella più elaborata di Aimone di Auxerre, formulata commentando 1 *Corinti* 12.15:

*Caput corporis sui, id est Ecclesiae, Christus est. Oculi hujus corporis, apostoli sunt intelligendi, de quibus dicitur: Pulchriores sunt oculi ejus vino (Gen. XLIX), sed et praedicatorum qui sibi aliisque spiritualia provident; aures sunt fideles auditores; nares, qui vim discretionis habent inter odores virtutum fetoresque vitiorum; os, qui divina eloquia aliis eructant, id est doctores; manus, qui operantur unde alii vivant; pedes, qui in negotiis saecularibus ad utilitatem caeterorum discurrunt.*³⁷

Da queste righe emerge una decisa condivisione della Chiesa come totalità che abbraccia anche i laici e gli umili, indica una loro funzione fondamentale, ma allo stesso tempo li pone in una condizione subalterna³⁸.

In una metafora organicistica i vari *ordines* devono essere posti in relazione funzionale, ma la metafora stessa spinge a far corrispondere le parti del corpo ai gruppi sociali e perciò ha una implicita portata di riconoscimento di più *ordines*. Se intendiamo le cose in questo modo, l'ampiezza della metafora di Giovanni di Salisbury può essere intesa all'interno di un particolare modo di descrivere la società come il riconoscimento (benché fatto da chierici) della varietà del mondo non clericale.

5. Contro la subordinazione dei laici ai chierici

Come abbiamo visto, i laici sono caratterizzati da una strutturale ignoranza, che è una delle ragioni per cui dovrebbero essere subordinati ai chierici. Ma è sempre così? Non viene in effetti rifiutata

l'idea che anche i laici possiedano delle conoscenze. Bacone incita gli uomini colti ad apprendere il sapere posseduto dai laici:

*Laici enim et omnino illiterati figurare et computare sciunt, et cantare, et haec sunt opera mathematicae. Sed primo incipiendum est ab his quae sint communia laicis et literatis; et non solum damnosum est clericis, sed omnino turpe et vile, quod ipsi ignorant quod laici utiliter et pulchre est.*³⁹

Ciò significa valorizzare il sapere posseduto dai laici, ma anche ribadire l'equiparazione tra laici e illetterati. Questo abisso culturale ha effetti sulla scrittura, i documenti politici, la legittimità o meno di un discorso pubblico. Ai laici – si sostiene – non si può parlare come ai chierici. Occorre un linguaggio fatto di certezze, di chiarezza e non di possibilità e sfumature, come dice Gerson a proposito delle tesi di Jean Petit sul tirannicidio che espone in volgare e a un vasto pubblico, avevano un effetto molto diverso rispetto a quello che avrebbero avuto se fossero presentate in latino a un pubblico ristretto e istruito⁴⁰. Come ha mostrato R. Imbach, però, occorre saper prendere le distanze dalle implicazioni di questi ammonimenti e considerare altre fonti, che possono smentire o modificare l'immagine dei laici che ne emerge. L'esistenza di un pubblico per la filosofia nelle corti e nella società medievale dimostra che la cultura aveva una circolazione più ampia che non le ristrette cerchie dei chierici, sebbene senza le medesime sottigliezze argomentative e concettuali.

A integrare le considerazioni di R. Imbach, vi è il fatto che esistono aree del sapere in cui le cose stanno in modo diverso da come vogliono Egidio Romano e gli altri autori citati in precedenza.

A questo punto occorre porsi alcune domande a proposito dei laici, ma muovendosi sul medesimo livello di analisi che abbiamo seguito relativamente ai chierici. I laici hanno una percezione di sé pari a quella dei chierici? Indicano il loro valore, il loro sapere? Esaltano il loro ruolo sociale? Per capirlo, consideriamo queste prospettive: 1) le discipline di valore nel medioevo, come la medicina e la giurisprudenza, prospettano una considerazione del proprio valore? 2) esiste una critica alla visione del mondo e dei valori dei chierici?

Per rispondere a questi quesiti, consideriamo innanzitutto che i medici, spesso laici, a volte ebrei, non erano disposti a ridimensionare il valore della propria scienza. Benché il loro *status* comportasse una connessione di teoria e di pratica⁴¹, e la pratica fosse per definizione di minor valore della teoria, sono in parecchi a difendere un primato della medicina. Secondo un'argomentazione elaborata dai medici, la medicina è la disciplina che preserva la più alta tra le creature terrestri, fatta a immagine e somiglianza di Dio, dotata di intelletto. Perciò non può essere una disciplina da poco, ma è una sorella della filosofia, un sapere in grado di usare gli altri saperi per uno scopo nobile⁴². I frequenti riferimenti alla dimensione religiosa presenti nella medicina medievale non permettono di affermare che si tratta di rivendicazioni laiche nel senso contemporaneo del termine, contro il cristianesimo e i suoi valori, ma lo sono in un senso peculiare, in una società cristiana e nell'accettazione dei suoi valori, dove però è in atto uno scontro sulla valorizzazione delle componenti clericali e del sapere teologico.

Che cosa significa questo? Possiamo intenderlo come l'esistenza di un'area di rifiuto del primato delle attività dei chierici e dello studio a essi caratteristico. In qualche modo, accanto agli schemi dominanti di rappresentazione in cui i chierici godono di un primato rispetto al resto della società, si manifestano delle posizioni controcorrente. E quelle dei medici non sono le uniche, perché anche nel mondo dei cavalieri emergono delle prospettive analoghe. Ha ben mostrato Alessandro Barbero che la rappresentazione della società proposta dai chierici che veicolava due concetti fondamentali, l'armonia tra gli ordini della società e il primato dei chierici, veniva rigettata dalla cultura cavalleresca. Le modalità in cui tale rifiuto viene espresso sono prive della raffinatezza, della ricchezza teorica e dell'ampiezza di sguardo delle teorie dei chierici, ma ciononostante segnalano con chiarezza, per non dire in modo drastico, una percezione della realtà antitetica. I punti nodali di tale prospettiva sono facilmente riassumibili:

- a) il contrasto tra i valori guerreschi (il coraggio, l'uso delle armi, la forza) e le prassi di comportamento dei chierici (bollate come forme di pusillanimità);

- b) da qui discende l'accusa di ipocrisia: i chierici consapevolmente invocano per se stessi dei compiti di preghiera e manipolano i cavalieri con le loro parole;
- c) il passo ulteriore consiste nel rifiuto della tesi dell'armonia tra gli ordini: *Nos vies ne s'acordent pas*⁴³;
- d) tale rifiuto è spinto fino alla negazione di un ruolo di guida dei chierici, espresso dal suggerimento di rifiutare i consigli dei chierici in campo politico, limitando la loro sfera di influenza alle cose religiose⁴⁴.

Si tratta in buona sostanza di una rivendicazione di valori e di autonomia che contrasta con la visione espressa dagli schemi bi- e trifunzionali visti in precedenza. Ma non si deve eccedere nel sostenere la presenza di rivendicazioni laiche. Occorre notare l'assenza di riferimento a una dimensione laicale concepita come tale: sono piuttosto rivendicazioni che riguardano un ceto o un sapere che ai nostri occhi appaiono laici. Lo spirito laico nel medioevo non si concepisce come tale, ma come rifiuto di un primato del ruolo o del sapere dei chierici, che mette in discussione non l'edificio dei valori cristiani a cui fa riferimento, ma il posizionamento degli elementi interni: i chierici e il loro ruolo di guida; i monaci e la separazione dal mondo; i cavalieri e il loro compito di difesa; tutti gli altri, ossia uomini che svolgono i diversi lavori necessari alla società.

Anche quando al centro dell'attenzione vi è la vita pratica e l'operare degli uomini, che viene anteposto all'attività teoretica e alla speculazione, la giustificazione resta all'interno di un quadro di riferimento disegnato dai valori cristiani. Quando Coluccio Salutati scrive che

*il fine di ogni speculazione è il sapere, ed oggetto del sapere è il vero. Il fine delle leggi è la direzione degli atti umani. Il loro oggetto è quindi il bene, e non solo un bene qualunque, ma il bene comune, che è molto più divino,*⁴⁵

aggiunge anche *Egli ci fa degni di operar con lui cose lodevoli e meritorie.*⁴⁶ Perciò è mantenuto un quadro di valori comuni e credenze, solo all'interno del quale (e non dall'esterno), si hanno dei rovesciamenti.

6. Ipotesi per una conclusione

Le diverse classificazioni in cui ci siamo imbattuti mantengono una forte parentela. Presentano un mondo in cui la gerarchia è fondamentale e prevede un primato dei chierici rispetto ai laici. Il nesso che si stabilisce è tra sapere-vicinanza a Dio e valore nella gerarchia da un lato, e funzione di guida o di subordinazione dall'altro.

Come abbiamo visto, questa pretesa di superiorità appare accettata solo se si resta tra le fonti di origine clericale, mentre le testimonianze che provengono da altre fonti fanno emergere una contestazione del primato dei chierici e del loro sapere, nonché lo sforzo di limitarne l'ambito di influenza. Sono istanze di laicità? Una lettura simile appare facile a posteriori, quando l'idea di una cultura laica si è ormai strutturata. Cercando di collocarle con più precisione nella loro epoca, risultano le pretese di un ceto nei confronti di un altro, caratterizzate da un insieme di valori, ma non strutturate in antagonismo rispetto ai valori religiosi o all'idea di una società cristiana. Oppure sono le pretese di un gruppo professionale o l'espressione di una *élite* politica che elabora una teoria della pratica che legittima il proprio operato, come in Salutati. Questi gruppi non si percepiscono come laici nel loro complesso. La loro rivalutazione passa attraverso uno scarto dal sistema di valori propugnato dai chierici (impegno guerresco, impegno sociale) e attraverso la costruzione di un sapere non marcato dalla teologia. Queste operazioni non sono un disegno consapevole di sovvertimento di un universo valoriale, ma sono operazioni di rivendicazioni di gruppi sociali e di *élites* culturali che esprimono la percezione positiva di sé all'interno di un quadro di principi condivisi.

1 Valgono le considerazioni espresse da E. Tortarolo (*Il laicismo*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 3) su un concetto affine ma più ristretto, quello di laicismo: *Una definizione, per quanto si sforzi di essere accurata ed equilibrata, non è sufficiente a dare tutta la gamma dei significati che un concetto porta con sé ... un termine ancora oggi controverso che si trasforma facilmente in una parola d'ordine e di mobilitazione a forte carica emotiva.*

- 2 L. Prosdocimi, *Lo Stato di vita laicale nel diritto canonico dei secoli XI e XII*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*. Atti della terza Settimana internazionale di studio Mendola 1965, Vita e Pensiero, Milano 1968, p. 57.
- 3 G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au declin du moyen âge*, Beatrice, Wien 1934 e sgg. L'opera di G. De Lagarde è un punto di riferimento imprescindibile per una indagine sulla laicità nel medioevo e nello stesso esprime un punto di vista bene determinato, quello della ricerca nel medioevo di ciò che noi, o almeno di ciò che G. De Lagarde intendeva per *laicità* ai suoi tempi, prescindendo dagli usi linguistici del termine.
- 4 Y. Congar parlava, non a torto, di ideologia degli ordini, riferendosi a una visione organica e gerarchica della società cristiana, tipica dell'alto medioevo e progressivamente andata in crisi per i mutamenti della società; cfr. Id., *Les laïcs et l'ecclésiologie des "ordines" chez les théologiens des XI^e et XII^e siècles*, in *I laici nella «societas christiana» ... cit.*, pp. 83-117.
- 5 Graziano, *Decretum, pars II, causa XII, quaestio I, c. 7*; Patrologia latina (= PL), a cura di J. P. Migne, 1844-1855, vol. 187, 884B-885A.
- 6 Ivi, *causa II, q. VII, c. 5*, 639A.
- 7 Remigio Curiense, *Canones pro sua diocesi*, PL 102, 1108c.
- 8 Rabano Mauro, *Poenitentium liber*, PL 112, 1417B.
- 9 Incmaro di Reims, *Epistola Hincmari metropolitani ad Hedenulfum*, PL 187, 902D.
- 10 Tommaso di Kempis, *Dialogi noviciorum*, in *Opera omnia*, a cura di M. J. Pohl, Herder, Freiburg 1922, vol. VII, lib. 3, cap. 26, p. 183.
- 11 F. Vaglianti, *Sunt enim duo populi: esercizio del potere ed esperimenti di fiscalità straordinaria nella prima età sforzesca (1450-1476)*, Cuem, Milano 1997, pp. 36-39.

- 12 *Quaestio in utramque partem*, in S. Simonetta e G. Briguglia (a cura), *Filippo il Bello e Bonifacio VIII. Scritti politici di una disputa*, premessa di G. C. Garfagnini, Lubrina, Bergamo 2002, pp. 104-105.
- 13 Y. Congar, *Laïc et Laïcat*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, G. Beauchesne, Paris 1937-1995, 9, fasc. 59/60, coll. 84-86.
- 14 Graziano, *Decretum*, PL 187, causa II, q. VII, c. 5, 884B.
- 15 R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs: initiations à la philosophie médiévale*, Éditions universitaires, Fribourg - Éditions du cerf, Paris 1996, p. 11.
- 16 Egidio Romano, *De ecclesiastica protestate*, a cura di R. Scholz, Scientia, Aalen 1961, 2.10, p. 95.
- 17 In L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello stato di Milano dall'inizio della signoria viscontea al periodo tridentino (sec. XIII-XVI)*, Milano 1941 (ristampa anastatica, Milano 1973), pp. 23.
- 18 Ugo di san Vittore, *De sacramentis Christianae fidei*, Lib. II, *pars secunda*, 4, PL 176, 418C.
- 19 G. De Lagarde, *op. cit.*, vol. V, pp. 205-206.
- 20 Guglielmo di Ockham, *Dialogus de potestate papae et imperatoris: compendium errorum Joannis XXII*, Bottega d'Erasmus, Torino 1966, Par. III, Tr. II, Lib. II, c. 3, p. 903 e Lib. III, c. 1, p. 924.
- 21 Agostino, *Quaestionum Evangeliorum libri duo, Liber secundus: Quaestiones in Evangelium secundum Lucam*, 44.1
- 22 Gregorio Magno, *Moralia in Job*, XXXII, 20.35, PL 75, col. 535C.
- 23 Rabano Mauro, *De clericorum institutione*, 1.2, PL 107, col. 297B.
- 24 Roberto Pullo, *Sententiae*, PL 186, 933A.

- 25 G. G. Meersseman, *Ordo fraternitatis: confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Herder, Roma 1977, vol. I. p. 224.
- 26 Aimone di Auxerre, *Commentarium in cantica canticorum*, PL 117, 337A-337B. L'opera è attribuita da Migne a Aimone di Halberstadt, ma oggi pare che tale Aimone non abbia avuto alcuna attività letteraria e molte sue opere sono attribuite a Aimone di Auxerre: cfr. *Haymo d'Halbertstadt in Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, Letouzey et Ané, Paris 1990, vol. 23, coll. 664-665, in *Brepolis Encyclopaedias*.
- 27 Adalbéron de Laon, *Poème au roi Robert*, introduction, édition et traduction par C. Carozzi, Les belles lettres, Paris 1979, p. 22.
- 28 Ivi, p. 18: *Hos [= i chierici] pia lex omni munda sorte sequestrat. Non scindunt terram, non stant posta tergam iuvenicum.*
- 29 O. G. Oexle, *Paradigmi del sociale: Adalberone di Laon e la società tripartita del Medioevo*; introduzione e traduzione italiana di R. Delle Donne, Car, Salerno 2000, p. 77.
- 30 Gregorio Magno, *Moralia in Job*, 13.6.38, PL 76, 536B-C.
- 31 Abbone di Fleury, *Apologeticus ad Hugonem et Rodbertum reges Francorum*, PL 139, 463A-464B.
- 32 Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaameron*, ed. F. Delorme, Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevii, vol. IV (1934), *collatio* 3, par. 16: *Sunt autem in ecclesia tria genera exercitorum scilicet activorum praelatorum contemplatorum. Et licet ordo praelatorum secundum ordinem ascensuum ponatur in summo tamen secundum istum scilicet exercitorum ponitur in medio activi in infimo contemplativi in summo. Ordo laicalis sive activorum respondet patri quia est producens clericalem et monachalem et non producit ordo clericalis respondet filio qui ordo producit ab ordine laicali et producit monachalem ordo monachalis respondet spiritui sancto scilicet quia ille ordo producit et non producit et per consequens primus supremae hierarchiae secundus mediae tertius respondet infimae. Incipiendo autem rursus a primo scilicet laicali sciendum quod laicalis habet tres scilicet ordinem sacrarum plebium ordinem sacrorum consulum ordinem sacrorum principum. Unde propheta: restituam principes tuos sicut a principio. Boni enim principes bonos habent consules et boni*

consules bonas habent plebes et e converso in malis. Primus ordo scilicet plebium respondet angelis secundus archangelis tertius principatibus.

- 33 Y. Congar, *Laïc et Laïcat ...* cit., col. 91.
- 34 *Romani* 12, 4; *1Corinti* 12, 12; *Efesini* 1, 22; *Efesini* 4, 10.
- 35 *Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis polycratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, 2 voll., edizione critica a cura di C. C. I. Webb, Clarendon Press, Oxford 1909, 5.2. (vol. 1), pp. 282-83.
- 36 Attone da Vercelli, *Expositio in Epistolas S. Pauli*, PL 134, 383C-D (con riferimento a Gregorio Magno).
- 37 Aimone di Auxerre, *In Epistolam I ad Corinthios*, PL 117, 579A-B.
- 38 Un sistema di ordine che richiede subordinazione e complementarietà che troviamo anche in altri ambiti, come nei rapporti uomo-donna, cfr. C. Fiocchi, *Le donne pensate e l'ordine dei generi*, in *Pensare il medioevo*, a cura di Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, Mondadori Università, Milano 2007, pp. 158-159.
- 39 Ruggero Bacone, *Opus maius*, ed. by J. H. Bridges, Minerva, Frankfurt am Main 1964, (ristampa anastatica) vol. I, p. 104.
- 40 Jean Gerson, *Opera omnia*, ed. Du Pin, t. V, Antwerpiae 1796 (ristampa Hildesheim 1987), pp. 156-157.
- 41 J. Agrimi e C. Crisciani, *Edocere medicos: medicina scolastica nei secoli XIII-XV*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Guerini, Napoli 1988, pp. 27-34.
- 42 Ivi, pp. 251-252.
- 43 *Roman de Troie*, citato in A. Barbero, *L'aristocrazia nella società francese del Medioevo : analisi delle fonti letterarie: secoli X-XIII*, Cappelli, Bologna 1987, p. 157.
- 44 A. Barbero, *op. cit.*, pp. 148-149.

45 Coluccio Salutati, *De nobilitate*, in *De nobilitate legum et medicinae; De verecundia* a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1947, p. 33.

46 Ivi, p. 35.