

Fraternitas

Vangelo e condizione socio-culturale

di Marie Dominique Chenu

Saggio apparso originariamente con il titolo «*Fraternitas*». *Évangile et condition socio-culturelle*, in «*Revue d'histoire de la spiritualité*», XLIX, 1973, pp. 385-400 e tradotto da Giorgio Cavalli per LineaTempo.

L'autore documenta il mutamento essenziale avvenuto tra il XII e il XIII secolo nella concezione della fraternità, analizzando il legame tra i cambiamenti socio-culturali e la rinnovata spiritualità evangelica: dalla densità della parola *frater* al suo rapporto con la povertà, con le associazioni di mestiere e il nascente movimento comunale (*coniuratio, communem*).

La storia della fraternità

Raramente sfuggiamo all'immagine di una fraternità che si estenderebbe uniformemente sui cristiani d'ogni razza, d'ogni continente, d'ogni civiltà, in un cielo eterno dove sarebbero dissolti tutti i materiali terrestri di questo amore evangelico, salvo qualche variante marginale priva d'interesse. In verità, nella verità psicologica, nella verità sociologica, nella verità evangelica, l'amore del prossimo, la fraternità cristiana, non ha la sua realtà umano-divina se non in un'incarnazione quotidiana, nella varietà e nell'evoluzione delle condizioni socio-culturali, e già economiche, della vita personale e collettiva dei cristiani. Così noi potremo descrivere e definire questa fraternità attraverso i periodi della storia del cristianesimo: fraternità delle prime comunità cristiane, descritte dal libro degli Atti degli Apostoli (sarà questo il "mito" di tutte le esperienze successive); fraternità istituita della vita cenobitica dei monaci, modello evangelico quasi unico per otto secoli in Occidente; fraternità degli ordini nuovi e delle confraternite laiche, nel risveglio evangelico dei secoli XII e XIII (San Francesco); fraternità sotto i regimi autoritari delle monarchie, nelle congregazioni e società che si svilupperanno nei tempi chiamati moderni; fraternità, messa in crisi, invece, quando, nel XIX secolo, la società scientifica e industriale sconvolgerà sia i rapporti tra gli uomini (capitalismo, socialismo, lotta di classe), sia i comportamenti della fede: una Chiesa isolata nel suo declino sociale.

Qui ci si propone di collocare in una visione globale il mutamento sostanziale che si produsse nell'età di mezzo, nel tempo chiamato Medioevo. Esso ha il vantaggio di svilupparsi all'interno di una società cristiana, senza la rottura provocata nel XVI secolo dal Rinascimento e dalla Riforma. O meglio, si vedrà come lo stesso dato ecclesiale può sorreggere dei comportamenti, delle mentalità, delle spiritualità diverse. Il termine evangelico comune, *frater*, appare intimamente modellato attraverso le condizioni socio-economiche di una civiltà in via di trasformazione.

Le conjurationes

«*Quidam ex nostris, nolentes legem solvere sed adimplere, ad sui regimen communem conjurationem elegerunt, ita videlicet quod quisque proximum quasi fratrem, si opus esset, conservaret*»¹. Citiamo questo testo, tra tanti, perché vi si

¹ Citato da A.Thierry, *Documents inédits pour l'histoire du Tiers Etat*, IV, 732.

percepisce meglio la densità dei vocaboli impiegati. Innanzitutto il riferimento al Vangelo, come motivazione, implica la critica della legge, attraverso un compimento che, senza abolirla, la supera; ce n'è quanto basta per dar vita ai relativismi, alle volte contestatari, che vedremo praticati ed enunciati dalle nuove fraternità. *Communem* rafforza il sostantivo *conjuratio*, già molto forte, per sottolinearne la proprietà radicale. «*Proximus quasi frater*»: appare poi l'estensione della fraternità a ogni "prossimo", per mezzo della *conjuratio*. *Conjuratio*: è la parola topica, innanzitutto per evocare il contesto socio-culturale, con i suoi sinonimi "confraternita", "fraternità", "comune", "comunità", soprattutto per designare il modo specifico di costituire come fratelli degli uomini, attraverso un accordo giurato. È questa una grande novità.

Non c'è bisogno di evocare a lungo l'analisi, tante volte ripresa, anche recentemente con nuove risorse metodologiche, del mutamento che, nei secoli XII–XIII, contesta e trasforma il regime feudale per l'intervento di forme nuove di vita collettiva, nelle corporazioni di mestiere, nei comuni cittadini, nelle comunità culturali chiamate università, tutto ciò a favore di un'urbanizzazione sempre più consapevole. Delle molteplici cause esaminate, si tratta ora di misurare il sottile legame tra le sfide economico-culturali e gli appelli evangelici, attraverso cui la "fraternità", ad un tempo secolare e cristiana, trova la sua collocazione e le sue effervescenze.

La stessa parola *frater*, con i suoi molteplici derivati, comincia a caricarsi di una nuova densità, per la cui interpretazione un criterio di discernimento ci è dato dal ricorso alle sue implicazioni spesso inconsce. L'impiego frequente della parola è infatti provocato da questo caricamento semantico che non procede direttamente dai testi evangelici, ma dai contesti sociologici in cui essa esplode, in certa maniera, a partire da situazioni collettive di nuovo tipo: *frater* qualifica il membro di un'associazione professionale che veglia sui suoi interessi, prendendone eventualmente le difese, e che riceve dalle autorità un riconoscimento ufficiale.

Certo, per molto tempo il termine *frater* aveva espresso la tipica relazione che realizzavano i discepoli di Cristo, tra loro e con gli altri, secondo la natura dell'economia cristiana. Così la prima comunità è una "*adelfia*", secondo la consegna di Matteo, 23,8²; così per due secoli, fino a che non si opera una prima riduzione a vantaggio dei chierici e la nozione di fratello non circoscrive più tutta la Chiesa. Le fondazioni monastiche e canonicali portarono, con un suo nuovo utilizzo, un primo rinvigorimento istituzionale e teologico della parola in un impiego tecnico, significando e realizzando nei fatti la vita cristiana perfetta³. Tuttavia l'irrigidimento dello stato monastico, a causa della stessa efficacia del suo radicamento nello spirito e nei comportamenti feudali, comincia ad essere, all'inizio del XII secolo, una delle cause scatenanti dei movimenti popolari, laici e chiericali: grazie a un diverso contesto, essi riafferrano nel suo vigore evangelico il termine di *fratres*, ormai impiegato per antonomasia a fronte di monaci e canonici. Le nuove formazioni si chiamano *fraternitates*. Secondo l'intenzione espressa da Francesco d'Assisi, i suoi primi compagni costituiscono non un *ordo*, ma una *fraternitas*, con la colorazione anarchica di questa parola. Egli creò l'immagine e la vocazione dei frati. È stato detto giustamente che il XIII secolo fu l'epoca dei frati⁴.

² «Voi però non dovete fare così. Non fatevi chiamare "maestro", perché voi siete tutti fratelli e uno solo è il vostro Maestro» (ndt).

³ Cfr. J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, 2° ed., 1966, e l'articolo *Fraternité* del *Dictionnaire de spiritualité*.

⁴ M.D. Knowles, *Le Moyen âge (Nouvelle Histoire de l'Église, 2)*, Parigi, 1968, p. 414.

In una perfetta omogeneità, psicologica e sociologica, questa densità evangelica s'inscrive nelle nuove formazioni profane, che prendono il nome anch'esse di "fraternità", "confraternite", "comunità", e altri sinonimi. Nella Chiesa e nella società, le une e le altre, le profane e le consacrate, incontrano lo stesso credito e lo stesso discredito. Perché i custodi dell'ordine costituito, per quanto possano essere personalmente fedeli alla legge evangelica, respingono queste fraternità, nate in rottura con le strutture tradizionali. Fra tanti casi, ricordiamo la reazione vivace dell'arcivescovo di Reims, peraltro piuttosto liberale, che vieta di realizzare «*né comuni, né alcun legame di qualsivoglia fraternità, né alcun giuramento comune*» (1199). O ancora la denuncia irritata di Stefano di Tournai, allora abate di Sainte Geneviève a Parigi (1176–1196), che scomunica contemporaneamente – collusione alquanto significativa – i comuni "pestilenziali" e le polemiche della nuova teologia. Dello stesso calibro quel vescovo di Marsiglia, Benedetto d'Alignano (1229–1268), formato alla più classica delle vite monastiche, partigiano di una società di tipo sacrale, teologo tradizionale, che difenderà una concezione di Chiesa "feudale", ad un tempo signorile e possidente, combatterà con tenacia il movimento comunale, e insieme si manterrà molto prudente a fronte delle istanze di un evangelismo in rottura con le garanzie temporali dell'ordine costituito. E così via. Dall'inizio del XII secolo, le autorità civili e più ancora quelle ecclesiastiche, reagiscono duramente, sebbene in maniera ineguale, secondo i luoghi, a Londra come a Milano, a Laon e a Vézelay come a Compostela, contro le tendenze associazioniste. Si conoscono le imprecazioni degli scrittori monastici contro la malvagità e le violenze di quei "frati congiurati", che frammischiano così le loro rivendicazioni economiche nelle loro aspirazioni spirituali. Guglielmo d'Auvergne, vescovo di Parigi (1228–1249), al quale la regina Bianca di Castiglia imporrà l'abolizione del servaggio, parla della «cospirazione dei cattivi angeli e della loro apostasia». Goffredo di San Vittore (1160–1194) considera che la torre di Babele fu costruita come manifestazione di una cospirazione degli uomini contro Dio. I canonisti, che più tardi introdurranno qualche distinzione tra le buone e le cattive fraternità, definiscono la causa di queste organizzazioni sovversive.

È tutta la storia delle corporazioni e del movimento comunale che passa qui, attraverso quella che potremmo chiamare una "spiritualità culturale". Il mestiere e, dall'altra parte, l'agglomerato urbano nel quale questo si esercita, diventano il *luogo* umano di questa fraternità, in un intreccio di relazioni che, attraverso i nuovi condizionamenti e le nuove responsabilità, costituiscono un nuovo "prossimo". Non sono più innanzitutto delle relazioni da persona a persona, in un paternalismo benevolo o in un pesante asservimento – essere l'uomo di un altro uomo, secondo la formula feudale –, ma invece le funzioni, professionali o politiche, che sono il titolo di fraternità, al punto che, anche quando gli individui si ignorano come tali e non hanno scambi diretti, il loro ruolo, nel mestiere e nella società, li rende solidali e omogenei. Il lavoro, il commercio, la municipalità, la gestione degli affari impongono una coscienza nuova, nelle iniziative, nelle libertà, nelle responsabilità. È assolutamente degno di nota che, di fatto, a suscitare i movimenti evangelici nella Chiesa siano stati degli uomini espressi dall'ambiente dei mestieri e della promozione urbana: Valdo a Lione, Francesco ad Assisi.

Conjuratio: la denominazione di questa fraternità giurata esprime in modo eccellente l'operazione attraverso cui si costituiscono queste comunità: *conjuratio*, vale a dire l'accordo ratificato per conquistare, conservare, gestire gli interessi della comunità. La parola aveva già una lunga storia; essa assume una nuova consistenza,

dentro a congiunture estremamente varie, ma sempre per significare il momento essenziale in cui il gruppo riunito da un giuramento comune perde il suo carattere di fazione e diventa un'organizzazione ufficiale, almeno a livello locale.

L'importanza della nozione che essa traduce è confermata dall'impiego del termine *conjuratus* per designare i membri attivi dell'organizzazione, i "fratelli congiurati", come recitano i testi per distinguerli dagli altri abitanti. La parola non può essere purgata dalle sue connotazioni peggiorative, allo stesso modo del suo omologo *conspiratio*; essa assume tuttavia un valore giuridico, nello stesso tempo in cui trascina nel suo contesto la parola "fratelli": «*Quidam ex nostris, nolentes legem solvere sed adimplere, ad sui regimen communem conjurationem elegerunt, ita videlicet quod quisque proximum quasi fratrem, si opus esset, conservaret*»⁵.

Quello che qui interessa è, nelle collettività urbane come nelle associazioni professionali – e, di conseguenza, con debito riguardo alle proporzioni, nelle comunità dei nuovi Ordini mendicanti –, il rovesciamento dell'asse dell'associazione, e dunque del suo dinamismo autoritario, rispetto al giuramento feudale del regime antico. «Questo giuramento mutuo – osserva Michaud–Quentin – è paragonabile alla struttura feudale della società dei secoli precedenti per l'importanza data all'impegno personale, che rappresenta l'elemento essenziale; ma presenta in confronto ad essa un'innovazione capitale, in particolare su due punti: a un'organizzazione "verticale" del corpo sociale, nel quale ciascuno è legato a dei superiori e a degli inferiori, senza tenere conto delle relazioni che esistono con gli individui posti sul suo stesso piano, esso sostituisce un'organizzazione "orizzontale", in cui i rapporti che stanno su uno stesso piano prendono il primo posto: nella collettività in cui si è integrato per il suo giuramento, il cittadino, il mercante, o l'artigiano è obbligato nei confronti dei suoi confratelli, di coloro che hanno preso lo stesso impegno. D'altra parte, questo giuramento è reso privo di molto del suo carattere personale: l'uomo feudale era legato a individui fisici in quanto tali: il signore ai vassalli verso cui doveva fedeltà e insieme protezione. Al contrario, il membro di una collettività è impegnato verso la personalità morale di questa. Il podestà attuale della città, i membri che formano al presente il comune o l'associazione professionale non hanno una propria importanza in quanto individui, ma per la loro situazione nel gruppo; essi possono essere rimpiazzati da altri che ne saranno l'equivalente. Un omaggio feudale al momento dell'ascesa di un nuovo signore è un atto distinto da quello reso al suo predecessore; il rinnovo del patto d'associazione non è che la riaffermazione di ciò che è già stato posto e resta sempre valido»⁶. Ce n'è quanto basta per modificare il senso del "prossimo", e invocare una nuova teologia della fraternità.

Osserviamo inoltre che il giuramento verticale di feudalità veniva ad offrire stabilità a un'economia di semplice sussistenza, sempre minacciata, mentre la *conjuratio* era il motore di un'economia di crescita, di mercato, di profitto, cosa che, come vedremo, implicava per il cristiano un riferimento ben diverso alla provvidenza divina e all'ordine "sacro" del suo governo.

⁵ Ci siamo astenuti da ogni bibliografia, facile da reperire. Citeremo tuttavia, per la sua originalità, l'opera di P. Michaud-Quentin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen âge latin*, Parigi, 1970, che fornisce, con una copiosa documentazione, un'analisi socio-giuridica di questo termine e di tutti gli altri vocaboli, a cominciare da *fraternitas*, carichi di significato nel clima dei secoli XII-XIII.

⁶ P. Michaud-Quentin, *op.cit.*, pp. 238-239.

Fraternità e povertà

All'interno di questa presa di coscienza, sia sacra che profana, interviene una diversa intensità evangelica che tuttavia, nella particolare congiuntura dei secoli XII e XIII, mette in causa una riflessione travolgente: la *povertà* è ciò che dà l'avvio a questa *fraternità*. Di fatto, la coscienza della fraternità emerge, più sociologicamente del solito, dagli ambienti dove la contestazione della società si leva tra uomini "poveri". La denominazione, corrente nei movimenti popolari, di "poveri di Cristo", con i suoi molteplici sinonimi, la denominazione giuridica di «ordini mendicanti», che comporta un riferimento economico, la qualifica di *poverello* data a Francesco d'Assisi e di "*minores*" (fraticelli) data ai suoi compagni, manifestano la coerenza – evangelica, economica, sociologica, ecclesiale – piena di significato. I "poveri" sono il luogo predestinato del Regno di Dio; i potenti non ne sono degni⁷.

Si sa quali ambiguità, o per meglio dire quali ambivalenze, nasconda, nel vocabolario biblico, la parola *pauperes*. Eccole qui di nuovo manifeste. Le fraternità – di mestiere, di comune, di università –, più chiaramente le *conjuraciones*, sono messe in moto da un sussulto degli sfruttati contro un regime che li opprime, sia pure per la deriva di un'organizzazione sociale che un tempo era necessaria ed efficace. Sempre, anche sotto forme benigne, esse sono delle "rivoluzioni", in ogni caso, delle associazioni che, avendo preso coscienza delle loro responsabilità, si ritagliano delle forme stabilite. Così anche nella Chiesa, dove delle nuove fraternità, ben presto gli ordini mendicanti, si sentono marginali, alla frontiera dell'ortodossia, nel momento stesso in cui trovano i loro adepti nelle nuove generazioni, e la loro clientela apostolica tra i congiurati. Basta ricordare la genesi multiforme dei movimenti popolari e il conflitto prolungato tra il clero secolare e i nuovi ordini. Indubbiamente rivalità di interessi, ivi compresi gli interessi apostolici; certamente opposizione di persone e di gruppi; ma alla radice, è qui coinvolta tutta una concezione della società, e della Chiesa nella società. Guglielmo di Saint-Amour, che nel centro dell'Università di Parigi condurrà una dura campagna contro i novatori (1250–1259), è il perfetto testimone di queste situazioni e di questa mentalità⁸. I poveri furono spesso nella Chiesa la punta di diamante dei cambiamenti, animati dal fermento del Vangelo, che provoca, socialmente, non solo l'ascesi contro la penuria e la miseria, ma l'aspirazione alla responsabilità e alla libertà, nella partecipazione alla gestione: compenetrazione delle condizioni economiche e delle ispirazioni religiose, che sono manifestate incessantemente dai comportamenti collettivi.

È dunque un altro tipo di povertà rispetto a quella delle abbazie, anche le più ferventi, che sono, nel miglior senso della parola, le potenze aristocratiche d'un universo ieratico. Ormai il più delle volte provengono dalle nuove generazioni quelli che, senza uscire dal loro ambiente, popolano le confraternite e le fraternità. Clientela laica, con i suoi impegni, come gli Umiliati in Lombardia, che esercitano il loro

⁷ Tra tante testimonianze, su questo luogo comune, diventato allora virulento, cfr. il sermone di Alano di Lilla, tenuto nel 1189, a inaugurazione della predicazione della crociata: i soli poveri sono quelli presso i quali Cristo troverà asilo. Cfr. M. T. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*, Parigi 1965, p. 143. Rimandiamo ancora una volta alle opere specifiche, aggiungendovi i quaderni in cui sono riassunti i lavori condotti sotto la direzione di M. Mollat, presso il Centro di storia medievale dell'Università di Parigi, dal 1962: *Recherches sur les pauvres et la pauvreté au moyen âge*.

⁸ Cfr. M. M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, Parigi 1972. E già Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la Querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XII^e siècle*, in *Arch. D'hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, XXVIII (1961), pp. 35-151.

mestiere. I religiosi mendicanti, evidentemente, vi trovano, con il loro ingresso, le loro solidarietà apostoliche; così soprattutto i Frati Minori; così i Predicatori, “campioni dei poveri”; a Bergamo, il priore dei Domenicani, Guala, è il redattore degli statuti del comune. È tutt’altro universo da quello di Cluny che, pur così magnificamente accogliente verso Abelardo, vivrà ormai del suo passato di Chiesa trionfante, o da quello di Cîteaux che, per bocca di san Bernardo, malediceva in anticipo la città, il comune, l’università, la curiosità.

Di questo impatto della povertà sull’intelligenza concreta della fede, il segno più percettibile si trova nel fatto che questi movimenti pauperistici sono nello stesso tempo il luogo più comune delle cosiddette “eresie”, in conseguenza della contestazione evangelica degli apparati ecclesiastici, fino a comprendervi le strutture sacramentali. «*Oportet haereses esse*». È in questi ambienti che l’apocalittica di Gioachino da Fiore troverà i suoi adepti, afferrati dalle aspirazioni messianiche presenti nei Vangeli, con tutte le loro ambiguità. Per esempio, la questione del Vangelo eterno, presso i Francescani, con le provocazioni di Gerardo di San Donnino (1255). È qui anche che, già da più di un secolo, si erano sviluppate le “istituzioni di pace”, che mettevano i deboli al riparo dagli oppressori.

Questa collusione tra fraternità e povertà accentua il carattere economico, marcato fin dall’inizio, di queste nuove associazioni. I poteri stabiliti, nella società e nella Chiesa, hanno sempre temuto la minaccia fatta pesare su di loro dall’esistenza e dal giudizio dei poveri. Le controversie dottrinali sulla povertà, tra i Francescani, per tutto il XIII secolo, manifesteranno, in una sovrastruttura ideologica, la complessità ad un tempo mistica e pratica del problema. La deriva aristocratica e “capitalista” nelle nuove città non può far dimenticare l’ispirazione degli inizi, come non lo può, nella Chiesa, il troppo sollecito “insediamento” delle fraternità mendicanti, presagito e paventato da Francesco d’Assisi e da Domenico il predicatore. In ogni caso la presa sui mestieri da parte degli elementi dirigenti trasformava un organo di coesione in un fattore di controllo e di dominio di una classe sull’altra, rompendo nella città la relativa omogeneità del fenomeno iniziale, e instaurando un’economia di profitto. La predicazione dei Mendicanti si trova imbrigliata in queste deviazioni, e la fraternità è messa in scacco. La storia del Vangelo passa attraverso la storia della povertà. Radicalismo del Vangelo.

La nuova teologia

Ben presto il rinnovamento evangelico della fraternità provocò una riflessione, ad un tempo costruttiva e critica, nell’elaborazione della teologia, avviata intensamente nelle università, luogo omogeneo, come abbiamo visto, proprio alle corporazioni e ai comuni. Non saranno le scuole monastiche a registrare questo mutamento culturale ed evangelico. A leggere le omelie degli abati di quel tempo, per quanto eminenti siano nella vita spirituale, si avverte lo sfasamento delle loro categorie, delle loro immagini, delle loro prospettive, in confronto alla società che li circonda. Di fatto essi, e non soltanto san Bernardo, aborriscono l’uomo nuovo, e restano estranei, nel metodo e nello spirito, alla nuova teologia degli *studia*. Sono i teologi degli Ordini mendicanti, un Alberto Magno, un Bonaventura, un Tommaso d’Aquino, a Parigi e altrove, che ormai conducono il gioco, se si può dire, nelle loro *quaestiones disputatae*, nelle loro *collationes*, nelle loro *summae*.

Bisognerebbe qui seguire da un capo all'altro nelle loro opere, anche le più speculative, le infiltrazioni dei temi evangelici, iscritte in filigrana nel porsi dei problemi e nelle analisi: informazione (è il termine tecnico) di tutte le virtù attraverso la carità, dimensione escatologica e comunitaria della speranza, appello alla libertà come test della legge nuova, statuto psicologico del timore nella religione cristiana, umanità dei sacramenti, eccetera, per attenerci alle elaborazioni legate direttamente ai fenomeni socio-culturali che abbiamo descritto e innanzi tutto alla filosofia dell'uomo in società, nella quale si definisce il rapporto della persona e della comunità e dunque della vita interiore condotta in una Chiesa. Certo, come da parte dei filosofi da molto tempo era affermata la natura politica dell'uomo, così nella spiritualità monastica era condotta un'eccellente analisi della vita comunitaria. Ma l'esperienza ha ormai affinato la lucidità nel discernimento delle cause di questa radicale socievolezza dell'uomo. Non è solo in quanto glossatore della *Politica* di Aristotele che san Tommaso d'Aquino propone questa antropologia; è incontestabile che ad essere enunciate in concetti teorici sono la sua esperienza domenicana e, attraverso di essa, la sua sensibilità alle diverse formazioni orizzontali. Se ne conosce la dottrina, tesa tra formulazioni letteralmente opposte: il bene comune della comunità prevale quasi divinamente sui desideri e i progressi degli individui, ma anche la perfezione delle persone trascende le strutture, i fini, i benefici della comunità. Si assiste a un risveglio esigente delle coscienze e delle libertà, perfino dove l'individuo è organicamente integrato in un ordine sociale e religioso, come testimoniano uomini tanto diversi come Abelardo, san Bernardo, Chrétien de Troyes, i maestri di San Vittore, i difensori dell'amor cortese: primato dell'intenzione nella morale, esame di coscienza, "socratismo cristiano" del *conosci te stesso*, confessione individuale, diritti della coscienza riconosciuti dai canonisti stessi, ruolo dei carismi e delle ispirazioni, metafisica della persona, per la quale la definizione di Boezio fornisce il suo materiale concettuale.

Dialettica che si presta a dinamiche conflittuali un tempo inaudite, ma che traduce la radicale solidarietà degli uomini, resa evidente, in questi secoli, dalle scosse economiche e politiche, che portano in sé, per chi si ispira al Vangelo, significato e realizzazione della fraternità in Cristo. Di fatto, nelle diverse comunità allora costituite, è l'appartenenza attiva al gruppo che garantisce a ciascuno perfezione e pienezza di vita (motivo per cui si è potuto paragonare il giuramento corporativo alla professione religiosa), nel momento stesso in cui essa fonda una partecipazione attiva e cosciente, giuridicamente promulgata: «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*», la vecchia massima del diritto romano trova un nuovo senso presso i pontefici, da Innocenzo III a Bonifacio VIII. Senza il quale l'individuo sarebbe deprivato non solo dei suoi mezzi, ma del suo valore umano. È chiaro che, da allora, l'esercizio e lo stile dell'autorità sono profondamente modificati in questa architettura, poiché non è più l'individuo come tale che ha credito pubblico, ma in lui la sua funzione; egli può essere cambiato senza che si debba rinnovare l'obbedienza, com'era invece nella signoria feudale. Da ciò, la libertà di ciascuno risulta in qualche modo obbiettivata in quest'articolazione della giustizia sociale e della carità delle persone.

Essendo così l'aggregazione al gruppo ordinata e regolata non più direttamente dalle relazioni interpersonali, ma dalla funzione che i membri sono chiamati ad assolvere, si produce un'obiettivazione dei rapporti, delle partecipazioni, delle responsabilità, delle affettività, che modifica la tonalità del "prossimo", definito allora dal riferirsi a un altro che è parte di un tutto, che gioca il suo ruolo nel tutto di cui io sono membro. Io non lo colgo in se stesso, ma per la mediazione dell'organismo in cui egli è introdotto. La socializzazione, a partire dalle innovazioni economiche, trasforma

quotidianamente le antiche relazioni interpersonali. È un'altra coesistenza, che richiede una moralizzazione che va al di là di un semplice trasferimento nel tessuto sociale delle virtù individuali. Si sviluppa e prende forma una morale degli "stati di vita", tanto presso i teologi che presso i predicatori e i sacramentalisti. Scoperta di un'altra fraternità, di un altro amore. Una certa concezione "estatica" dell'amore, staccato dalla sua pratica sociale, non risponde più alle esigenze e alla perfezione di questi uomini nuovi.

Va da sé che una simile coscienza dell'uomo, della persona e della società, produce quasi fisiologicamente una rappresentazione di Dio ben diversa da quella feudale, che sacralizzava il mondo e le sue istituzioni. Esso è così purificato dai suoi antropomorfismi, grazie ai quali la fede cristiana era diventata l'ideologia del regime. Si potrebbe quasi parlare di rottura – di fatto gli urti socio-politici manifestano esteriormente questa rottura spirituale – sotto la pressione del divenire sociale, che metteva in crisi un universo gerarchico: Dio, al sommo della piramide, era dotato degli attributi del "signore" supremo, le cui volontà erano rivelate dai casi della natura e la cui sottomissione, ciascuno al suo posto, costituiva la "religione". Sulla quale, a sostegno intellettuale, sopravveniva, presso i dotti, il demiurgo di Platone, la filosofia neoplatonica delle Idee, la tesi dionigiana della "gerarchia", il Dio della *Consolatio* di Boezio, la mistica agostiniana della caducità del mondo. Lo stato monastico era l'espressione istituzionalizzata di questa visione, il luogo epistemologico di una teologia "monastica", vera e propria ideologia dell'ordine stabilito, così sacralizzato. San Bernardo, fin dentro la sua riforma, era legato più profondamente di quanto lui stesso non credesse alla civiltà tradizionale, quella del feudo, della cavalleria, della crociata, dei signori e dei servi. Non è ciò che si agita, ma ciò che è stabile, che interessa l'uomo. L'ordine terrestre è la rifrazione dell'ordine celeste e delle sue gerarchie.

Ecco che va dissolvendosi, pur lasciando molte tracce, questa sacralizzazione della natura, della condotta, della società, della storia. Non si può più decifrare immediatamente nel mondo "l'ordine eterno delle cose". L'uomo scopre il suo mondo non più come un destino che gli è imposto, come una natura maestosa, avvolgente e intangibile, ma come uno sfondo a partire dal quale costruire il proprio mondo nuovo. Trasformando questo mondo, egli ne fa lo scenario della propria rappresentazione storica. Umanizzazione del mondo, che viene così all'esistenza grazie all'uomo, e dunque come un universo spogliato del meraviglioso. Funzione demiurgica, con un riferimento esplicito al racconto biblico della creazione, dove l'uomo è considerato ad "immagine di Dio", al punto che, con lui, egli è creatore. La sua condotta personale trova il suo asse, la sua regola immediata nella sua coscienza, e non più nel riferimento ai precetti, perfino alla Legge divina oggettiva. Egli è così guidato dalla sua "prudenza", emanazione della Provvidenza divina in causa seconda. Non più oroscopo mistico, ma analisi critica delle situazioni e delle cause. L'ordine del mondo finisce nell'interiorità. Così si lega il mistero della trascendenza e dell'immanenza, nel Dio Creatore. Lo stesso Dio di Gesù Cristo, il Dio della fraternità divina degli uomini, provata fin sul terreno delle evoluzioni economiche.